



**Louise Quillien - ANHIMA (UMR 8210), EPHE,
LabEx HASTEC¹**

La prise en charge des veuves par le temple de Sippar sous le règne de Darius I^{er} : étude du texte Dar. 43 (BM 60099)

Les femmes qui travaillaient pour les temples babyloniens au I^{er} millénaire avant notre ère apparaissent rarement dans les archives de ces grands organismes institutionnels, qui comptent pourtant plusieurs dizaines de milliers de tablettes cunéiformes recensées à ce jour². Cependant, la présence des femmes dans la main-d'œuvre des sanctuaires était bien réelle. Elles sont parfois mentionnées dans les textes cunéiformes des temples en tant que mères ou épouses d'un membre du personnel, en tant que propriétaires de terres allouées par le temple, et, plus rarement, en tant qu'ouvrières³.

¹ Je remercie vivement Francis Joannès, Martha Roth et les membres du comité de lecture d'ARTA pour leurs remarques et leurs suggestions. Il va de soi que je reste seule responsable des lectures et des interprétations proposées ici.

² Ces textes sont les plus nombreux pour la période allant de la fondation de l'empire néo-babylonien au règne de Xerxès, soit de la fin du 7^e siècle au début du 5^e siècle avant notre ère. Les principaux dossiers d'archives de temples, datés du I^{er} millénaire avant J.-C., proviennent des sanctuaires de l'Ebabbar de Sippar (35 000 tablettes) et de l'Eanna d'Uruk (8 000 tablettes). Des fonds moins importants ont été découverts dans les temples de l'Esagil à Babylone, de l'Ekur à Nippur et du temple de Zababa à Kiš, ainsi que dans les temples Ešgal et Bīt Rēš à Uruk pour la période hellénistique. La composition de ces différents dossiers est présentée dans Jursa 2005. La sous-représentation des femmes dans les archives des temples est particulièrement manifeste dans les prosopographies du personnel des temples : Bongenaar 1993 (Sippar) ; Kümmel 1979 et Payne 2007 (Uruk). Au sujet de la proportion réduite des femmes dans les sanctuaires, lire Joannès 2008.

³ Joannès 2008 ; Joannès 2013 ; Quillien 2016.



Le texte Dar. 43 (= BM 60099) est particulièrement intéressant car il fournit un aperçu de ce que pouvaient être les tâches accomplies par les femmes au sein d'un grand sanctuaire tel que le temple de Sippar, l'Ebabbar, à l'époque où le roi perse Darius I^{er} dominait la Babylonie. De ce point de vue, la période achéménide ne présente pas de rupture avec la période précédente. Cette tablette témoigne également du rôle joué par les temples envers les personnes démunies, car les femmes dont il est question dans ce texte sont des veuves avec des enfants à charge, qui ne semblent pas disposer de soutien de la part de leur famille. L'étude du texte Dar. 43 s'inscrit dans le sillon des travaux récents qui ont contribué à réévaluer le rôle économique des femmes en Mésopotamie et, plus particulièrement, dans les sanctuaires babyloniens du I^{er} millénaire avant notre ère⁴. Ce texte, daté du premier jour du mois de Tašrītu de la deuxième année de règne de Darius I^{er} (27 septembre 520 av. J.-C.) a certainement été rédigé sur ordre des autorités de l'Ebabbar, par un scribe travaillant pour ce temple. En effet, la tablette mentionne les obligations des veuves envers Šamaš, le dieu principal de la ville de Sippar. Le document a été produit à Birtu-ša-Kināya, une ville appartenant au territoire rural du temple. Il a pour objet le règlement du statut de ce groupe de femmes et de leurs enfants, par l'administration de l'Ebabbar : elles sont assignées à résidence dans la ville de Birtu-ša-Kināya, et il leur est défendu de se remarier et de faire adopter leurs enfants par un notable. Trois d'entre elles doivent fabriquer et livrer trois habits *gulēnu* par an au temple de Sippar.

Cette tablette cunéiforme, conservée au British Museum sous le numéro BM 60099, a été publiée pour la première fois sous la forme d'une copie par J. N. Strassmaier en 1892⁵. Le texte a été traduit et édité par J. Kohler et F. E. Peiser en 1898, puis par M. Roth en 1993, A. Ragen en 2007, et F. Joannès en 2008⁶. Une translittération du texte se trouve sur le site Achemenet⁷. La présente édition propose de nouvelles collations ainsi qu'une lecture inversée de la face et du revers par rapport à la copie initiale de

⁴ Voir le récent volume Lion & Michel 2016, ainsi que les différentes contributions publiées sur le site <http://refema.hypotheses.org>. Concernant les époques néo-babylonienne et achéménide, une prosopographie de l'ensemble des femmes mentionnées dans les archives est en préparation par Yoko Watai et Laura Cousin. Joannès 2016 présente la bibliographie des études sur les femmes à l'époque néo-babylonienne.

⁵ Strassmaier 1892.

⁶ Kohler & Peiser 1898, p. 16 ; Roth 1991-1993, p. 24 ; Ragen 2007, p. 218-219 ; Joannès 2008, p. 472-473.

⁷ <http://www.achemenet.com/fr/item/?/sources-textuelles/textes-par-langues-et-ecritures/babylonien/archives-ebabbar/1653328>



J. N. Strassmaier, sur laquelle reposent les publications précédentes. Cette nouvelle hypothèse de lecture est justifiée par l'aspect légèrement plus bombé de la surface que nous supposons être le revers, et par le sens d'écriture, de haut en bas, de la tranche latérale située à gauche de la face. Cependant, ces arguments ne sont pas dirimants. Cette tablette est en mauvais état, et il en manque toute la partie supérieure, soit le début de la face et la fin du revers. La tranche haute est également endommagée, et il manque donc aussi quelques lignes au centre du texte.

Dar. 43

face

(début du texte manquant)

「ina²」[.....traces de signes](2) ina it₆ u₄ 1-「kam¹ mu 2-「kam e¹-lat 19^{lu}it-bar-ri a-na¹idutu¹[-šeš-mu] 「pi²-qid² x x¹「a-mil-tu₄¹ ina lib-bi it-ti^{lu}dumu-「dù-i¹ ul tu-šu-bu(4) 「dumu u dumu-mi¹ a-na dumu-ú-tu a-na lu:dumu-dù-i ul ta-nam-dinina lib-bi^{mi}mat-tu₄^{mi}mi-is-ta-a u {^{mi}ba-zi-tu₄(6) ina mu-an-na 3^{túg}gu-「le¹-en iš-ka-ri a-na¹idutu¹ta ra-man-ši-na i-nam-din-na-'a ina uru šá-「ni^{*1}-[ti](8) ul 「uš¹-šu¹-ba-'a ki-i man-ma ina lib-bi a-[na a-šar]š[á-nam-ma] 「it-tal¹-ku¹idutu-šeš-mu 「x¹[-[.....]]

(10) [.....a-ša]r šá-nam-ma [.....]

(...)

revers

(...)

「x um²」¹「ma」¹r-duk¹-a^{lu}ši-rik¹idutu¹lu¹gú-「gal¹(2) [šá] uru* bir*-tu₄*-šá*-¹ku*-na-a pi-qí-idmi¹mat-tu₄ a-la-mat-tu₄¹idutu-mu u¹idutu-pap dumu-meš-šú(4) mi¹e²¹-tir-tu₄ u¹mi¹a-a-áš-tu₄ dumu-mi-ti-šúmi¹mi-is-ta-a a-la-mat-tu₄¹mi¹a-a-a-qar-rat(6) dumu-mi-su a-la-mat-tu₄¹mi¹in-ša-ab-tu₄ dumu-mi-su šá「id¹a?-a¹[-[.....]]

(fin du texte manquante)

Tranche gauche

[.....uru¹bir-tu₄-šá-¹k]u*-na-a uru* šá*¹idutu(12) [.....mu 2^(?)-kam¹da-ri-mu]-šú lugal tin-tir^{ki} 「lugal¹ kur-kur



(Début du texte manquant) dans² (...), le 1^{er} jour du mois Tašrītu de la 2^{ème} année, à l'exception des 19 associés², à Šamaš-[aḫ-iddin], on a confié² [x x]. Aucune femme parmi (elles) ne s'installera en résidence chez un notable, ^f(ni) ne donnera un fils ou une fille¹ en adoption à un notable. Parmi elles, ^fImattu, ^fMīstā et ^fBazītu, livreront, chaque année, en assignation de travail *iškaru* pour Šamaš, trois manteaux *gulēnu* de leur production personnelle. Elles n'iront pas résider dans une autre ville. Si l'une d'elles se rend dans un lieu différent, Šamaš-aḫ-iddin (...) ailleurs (...).

(...)

[...Mar]duka oblat de Šamaš, inspecteur des canaux, [de] la ville de Birtu-ša-Kīnāya, on a confié :

^fImattu, veuve, Šamaš-iddin et Šamaš-nāšir ses fils, ^fĒtirtu et ^fAyyaštu ses filles,

^fMīstā, veuve, ^fAya-aqarrat, sa fille, veuve,

^fInšabtu, fille de Aya-[.....].

(...)

[...ville de Birtu-ša]-Kīnāya, ville du dieu Šamaš, [an 2^e de Dari]us I^{er}, roi de Babylone, roi des pays.

Remarques

Face

⁽²⁾ Ce terme peut être lu *ḫit-bar-ri* (copie de J. N. Strassmaier et CAD I p. 294 *itbāru* b), ou *ḫi-š-te-bar-ri* («porteur de lance», Joannès 2008) selon la copie de J. N. Strassmaier. Il est aussi possible de lire KA-ŠI-RI.

Les signes qui se trouvent entre la ligne 2' et la ligne 3' ne figurent pas sur la copie de J. N. Strassmaier.

⁽³⁾ La forme verbale "*ul tušubu*" correspond à "*ul tuššab*", avec une coloration en u de la voyelle interne, que l'on retrouve aussi dans la forme verbale de la ligne 8', et l'ajout d'une voyelle flottante à la fin du verbe.

⁽⁴⁾ La lecture du début de la ligne suit une collation de M. Roth (Roth 1988, p. 136).

⁽⁸⁾ Les traces du signe suivant le "ul" au début de la ligne peuvent suggérer un *ú*, que nous corrigeons *uš*, plus correct grammaticalement.

Tranche gauche

Étant donné que nous avons la fin de ces deux lignes, nous pouvons en déduire qu'il manque une grande partie du haut de la face de la tablette (le début du texte) et du bas du revers (la fin du texte), ainsi qu'une petite partie de la fin de la face et du haut du revers (quelques lignes au milieu du texte).

⁽¹¹⁾ J. N. Strassmaier a copié le début d'un signe après le ^dutu de la fin de cette ligne, nous y voyons plutôt une cassure, qui ne contenait pas nécessairement de signe.



Le statut et les obligations des veuves prises en charge par le temple

Au total, trois femmes, mères de famille, sont mentionnées dans le texte. L'état fragmentaire de la tablette ne permet pas de dire si elles étaient plus nombreuses. Cinq enfants les accompagnent, deux garçons et trois filles, ainsi qu'une autre femme dont le père est mentionné ('Inšabtu fille d'Aya-...). Les noms propres sont d'origine akkadienne. L'objectif de ce document est d'établir les obligations de ces femmes envers le temple. Trois d'entre elles sont qualifiées de "veuves", *almattu* en akkadien. Selon Martha Roth, le terme *almattu* a un sens juridique spécifique qui est particulièrement explicite dans le corpus de lois médio-assyriennes : il s'agit de femmes qui ont non seulement perdu leur mari, mais qui se sont également retrouvées, de ce fait, sans tutelle masculine, en l'absence de beau-frère, père, fils adulte, ou d'une autre autorité qui aurait pu s'exercer sur elle. Même si la signification de ce terme a pu varier au cours du temps, il semble que le point commun des *almattu* soit l'absence de tutelle qui peut découler du décès du mari⁸. Certaines femmes peuvent, de ce fait, se retrouver sans ressource. Comme l'a montré Martha Roth, en cas de décès de l'époux, la subsistance de la veuve est habituellement assurée par sa dot ou bien par une partie du patrimoine familial que son mari a mis de côté pour elle par des dispositions légales⁹. Mais il arrive qu'une fois leur mari décédé, elles se retrouvent sans patrimoine ni soutien familial. C'est sans doute le cas des veuves dont il est question dans ce texte.

Ces femmes sont qualifiées d'*amiltu*, terme qui peut désigner une femme, de manière neutre¹⁰. Elles ne sont pas qualifiées d'oblates. Le texte insiste en revanche sur leur veuvage "*almattu*". Selon Martha Roth, il s'agit de la seule mention de ce terme dans les textes néo-babyloniens connus, bien qu'il existe, dans les archives, de nombreux autres cas de femmes ayant perdu leur mari¹¹.

⁸ Roth 1991-1993, p. 2.

⁹ Roth 1991-1993, p. 5.

¹⁰ SLe CAD A/II, p. 46-48 propose trois traductions pour *amiltu* : "1. free woman, 2. woman of lower or undeterminate status 3. female, feminine". Il cite le texte Dar. 43 sous la seconde entrée, certainement en raison des clauses qui pèsent sur ces femmes (assignation à résidence et interdiction de se remarier). La traduction neutre "femmes", sans précision de leur statut social, convient mieux ici.

¹¹ Roth 1991-1993, p. 25. Tavares 1987, a mis en relation le terme *almattu* en akkadien avec le mot hébreu *almanah*, qui désigne une certaine catégorie de veuves. Il s'agit des femmes qui ont perdu non seulement leur mari, mais aussi le soutien de la famille qui avait l'obligation de les protéger, et qui se retrouvent sans moyen de subsistance.



Le nom de leur époux décédé n'est pas mentionné, ni celui de leur père, sauf pour 'Inšabtu. Cette dernière fait figure d'exception, car elle n'est pas qualifiée de veuve¹². L'absence d'affiliation pour la majorité de ces femmes témoigne du fait qu'elles sont désormais sans attache familiale. Leurs enfants sont également dénués de nom paternel. Il s'agit donc de femmes que le veuvage a placées dans un état d'isolement social, et qui manquent certainement du support financier et du toit que le réseau familial doit habituellement fournir aux femmes dans cette situation. Ces veuves se sont probablement tournées vers le temple pour assurer leur subsistance et celle de leurs enfants¹³.

Ainsi, ces femmes sont passées sous la dépendance du temple de Sippar, comme le montre ce texte, par lequel les autorités du temple établissent des règles contraignant leur comportement, et exigent de trois d'entre elles un travail. Le temple leur fournit un logement à Birtu-ša-Kīnāya. Cette ville se trouve dans l'arrière pays rural de Sippar, selon Michael Jursa et Ran Zadok¹⁴. Le temple possède tout ou partie du territoire agricole de cette localité, où se trouvent des palmeraies, comme l'indique la mention "ville de Šamaš". Ces femmes sont soumises à une assignation à résidence, car il leur est défendu de quitter Birtu-ša-Kīnāya et de se rendre dans un autre lieu. Il s'agit d'une précaution classique prise par les autorités des sanctuaires pour éviter la fuite de leurs personnels dépendants, et notamment des oblats (*širku*), qui, soumis à de durs travaux, ont souvent la tentation de s'échapper¹⁵. Ici, davantage que la fuite, l'administration semble craindre le remariage de ces femmes. En effet, il leur est explicitement interdit d'épouser un notable (*mār-banê*), et de faire adopter leurs enfants. De cette manière, le temple s'assure que ces femmes et leurs enfants entreront définitivement dans le cercle de leur personnel dépendant, et qu'ils n'en sortiront pas par l'adoption ou par le mariage.

¹² Cette femme est peut-être orpheline, ou bien a été précédemment vouée au temple par son père. Mais si ce groupe de femme est entré sous la dépendance du temple en raison d'une situation familiale inhabituelle, la première hypothèse est la plus probable.

¹³ La pauvreté est une raison pour laquelle un individu ou une famille peut être pris en charge par le sanctuaire. Les individus sont ensuite intégrés dans son personnel dépendant. Voir à ce sujet Joannès 1997, p. 124.

¹⁴ Zadok 1985, p. 77 et Jursa 1995.

¹⁵ Ragen 2007, p. 120-121.



Il s'agit donc d'une perte de statut pour ces femmes originellement libres, qui bénéficient d'une aide de la part du temple, d'un logement et certainement également de rations, mais qui en échange perdent leur autonomie. Ce choix a probablement été motivé par la situation d'isolement et de pauvreté dans laquelle elles sont tombées suite à leur veuvage.

Ces femmes et leurs enfants sont placés sous la responsabilité d'un administrateur du temple, Marduka, oblat de Šamaš (*širku*), et inspecteur des canaux (*gugallu*). Selon Michael Jursa, Marduka est le fils du jardinier Bel-uballiṭ, et tous deux sont souvent actifs dans la ville de Birtu-ša-Kīnāya. Marduka loue des terres agricoles de l'Ebabbar et il possède une maison de fonction (*bīt ritti*)¹⁶. Les administrateurs *gugallu* sont au service du temple, et ils ont la responsabilité d'un territoire agricole précis où ils contrôlent les pratiques agricoles, la gestion des canaux d'irrigation et parfois le prélèvement des taxes. Marduka est donc un responsable administratif local, à qui l'administration du temple de Sippar a confié la responsabilité du groupe de femmes installé à Birtu-ša-Kīnāya¹⁷. Certaines d'entre elles ont des obligations de travail envers le temple, que le texte définit précisément.

Le rôle de la main-d'œuvre féminine dans l'artisanat textile des temples

Trois femmes, ^fImattu, ^fMīstā, et ^fBazītu, doivent accomplir un travail pour le dieu Šamaš. Elles sont chargées de fabriquer trois manteaux *gulēnu* de leur propre production par an, en tant qu'assignation de travail *iškaru*, pour le temple de Sippar. Le temple n'exige un travail que de la part des mères de familles, pas de leurs enfants, même si au moins l'une des filles n'est probablement plus une enfant car elle a déjà été mariée (^fAya-aqarrat veuve, fille de ^fMīstā, veuve). L'âge auquel les enfants sont considérés aptes au travail est 5-6 ans¹⁸. Si l'âge des enfants n'est pas mentionné ici, il est possible que les plus âgés d'entre eux, qui ne doivent pas livrer de tissu *gulēnu*, participent au travail de nettoyage de la laine et de filage.

¹⁶ Jursa 1995, p. 214.

¹⁷ Jursa 1995, p. 50-53 ; Jursa et Waerzeggers 2009, p. 240-241.

¹⁸ Joannès 1997.



Le sens du terme akkadien *iškaru*, qui qualifie le travail à accomplir par les trois mères de famille, a été déterminé par Nicholas Postgate pour l'époque néo-assyrienne, et il est similaire à l'époque néo-babylonienne, malgré des variations dans la pratique¹⁹. Le palais, ou le temple, remet des matériaux à un artisan, contre l'accomplissement d'un travail pendant une période de temps donnée, généralement un an. L'affectation de cette tâche peut prendre la forme d'un contrat formel réalisé devant témoins, obligeant un artisan ou un groupe d'artisans à livrer le produit du travail commandé, réalisé avec des matériaux fournis par le temple, pour une date déterminée à l'avance. Les affectations de travail *iškaru* sont notamment utilisées dans l'artisanat textile organisé et financé par les temples, afin de commander à des artisans la fabrication des tissus en lin pour le mobilier du temple, en particulier les grands rideaux destinés à être accrochés aux portes des chapelles des divinités²⁰. Il semble que de tels contrats aient été passés entre des temples et des individus lorsque ces derniers travaillaient à l'extérieur du temple et dans un espace qui échappait à leur contrôle direct. Les assignations de travail *iškaru* sont également utilisées par les sanctuaires pour attribuer aux femmes oblates la tâche de fabriquer les textiles non cultuels, destinés à l'habillement du personnel du temple, telle que la fabrication des *tīgkur-ra* ou, comme ici, des manteaux-*gulēnu*. La fabrication de ces vêtements était en effet l'une des tâches principales de la main-d'œuvre féminine des temples, avec la préparation de la farine²¹.

¹⁹ Selon Postgate 1974, p. 108-110 : l'institution *iškaru*, à l'origine, consiste pour le palais à remettre des matériaux bruts aux artisans qu'il emploie, en échange de quoi ceux-ci rendent un produit fini, fabriqué avec ces matériaux. Le terme *iškaru* peut désigner aussi bien les matériaux que le travail, ou le produit fini. A l'époque néo-assyrienne, il arrive cependant que le palais soit remboursé par une somme d'argent au lieu du produit fini. Ce n'est pas le cas dans le texte Dar. 43, où les femmes doivent remettre au temple les textiles qu'elles ont fabriqués. Selon Bongenaar 1997, p. 360-361 dans le temple de Sippar, à l'époque néo-babylonienne, le contrat *iškaru* est une assignation de travail à un artisan. Comme il le remarque, seules certaines tâches dues par les artisans font l'objet de ce type de contrat.

²⁰ Zawadzki 2006, p. 20-21. Voir par exemple Cyr 326. Les tisserands du lin sont des oblats et non des artisans prébendiers, contrairement aux tisserands chargés de la fabrication des étoffes de laine, c'est sans doute pourquoi le temple formalise les tâches qu'ils doivent accomplir sous la forme d'assignations de travail *iškaru*.

²¹ Voir Beaulieu 1993, p. 7-14 ; Joannès 2008 ; Joannès 2013 pour une étude du statut des femmes dans les temples néo-babyloniens.



Le système d'organisation du travail choisi par les temples pour faire fabriquer les textiles d'usage courant ne repose pas sur la mise en place d'ateliers collectifs dans les temples, avec plusieurs équipes comprenant des dizaines de travailleuses sous la direction de contremaîtres, comme cela est bien documenté à l'époque d'Ur III²². Au contraire, ce travail est décentralisé, par exemple ici dans un petit centre urbain situé dans une zone agricole, à la périphérie de la ville de Sippar. Un dossier de textes documente différents cas de femmes, dépendantes d'un temple, qui doivent réaliser une pièce de vêtement avec des quantités de laine standardisées, 6 mines en général²³. Le travail est à effectuer dans l'année, et souvent, un homme de leur famille sert de garant. Parfois mentionnées par groupe de deux ou trois, elles sont le plus souvent seules. Dans le texte Dar. 43, trois femmes doivent réaliser chacune une pièce de tissu. Il n'est pas indiqué que la laine leur est fournie par le temple²⁴.

L'assignation de tâches de tissage à des femmes peut prendre différentes formes, de la reconnaissance de dette à la simple liste de distribution de laine en échange de la confection d'un vêtement. Une autre tablette mentionne, comme le texte Dar. 43, le terme "iškuru" pour qualifier ce travail. Il s'agit du contrat BM 114480, provenant d'Uruk, et daté de la 9^e année de règne de Cyrus. Selon ce texte, une femme oblate du temple de l'Eanna d'Uruk doit fabriquer, en tant qu'assignation de travail (iškuru), un ^{tu}kur-ra en un an. Il ne s'agit pas ici d'une veuve, car selon ce texte, le mari d'^fAška'itu-ṭābat est chargé de délivrer le vêtement, et son beau-frère se porte garant. Aucun d'eux n'est attesté comme artisan du textile. Nous pouvons supposer que dans le texte Dar. 43, Marduka, l'officier *gugallu*, porte la responsabilité du bon accomplissement du travail et de la livraison des vêtements tissés au temple.

22 Waetzoldt 1972.

23 Quillien 2016.

24 L'expression *ultu ramanišu* signifie que les vêtements que ces femmes doivent fabriquer proviennent "d'elles-mêmes", donc soit de leurs propres biens, ce qui sous-entend qu'elles fournissent la matière première, soit de leur propre production. La dernière hypothèse est la plus probable. Le temple fournit habituellement aux tisserand(e)s la matière première nécessaire, et cela correspond au système de l'*iškuru*.



Les trois manteaux gulēnu

Dans le texte Dar. 43, trois femmes sont chargées de fabriquer chacune un *gulēnu* par an. Ce terme est attesté aux époques néo-assyrienne et néo-babylonienne²⁵. Il a une origine ouest-sémitique ou araméenne, étant apparenté à l'araméen *g^elīma/g^elaima* et à l'hébreu *g^elōm*, qui qualifient un vêtement ou un tissu drapé²⁶.

Le déterminatif *túg* qui le précède indique qu'il s'agit d'un vêtement. Le texte CTMMA 3 64 évoque un *gulēnu* « de grande taille » ce qui signifie qu'il existait également des petits *gulēnu*²⁷. Le texte Dar. 43 ne mentionne pas la quantité de laine remise aux femmes pour le fabriquer, mais nous savons, grâce au texte VS 5 24, qu'il faut 5 mines de laine pour tisser un *gulēnu*²⁸. Cette quantité correspond à celle qui est nécessaire à la fabrication d'un vêtement *túgkur-ra*, qui se présente comme une pièce de tissu de grande taille, utilisée comme manteau ou comme couverture. Le CAD propose de voir également dans le *gulēnu* un manteau. Ce vêtement a en effet la même fonction que le *túgkur-ra* car il apparaît parfois dans des contextes où l'on attendrait ce vêtement²⁹. Étant donné que l'on demande la fabrication de ces textiles à des femmes, sans précision de leur usage, il s'agit sans doute d'étoffes de dimensions standardisées, ayant probablement la forme de pièces de tissu rectangulaires qu'il est possible de porter drapées, comme le suggère l'étymologie araméenne.

²⁵ Stefan Zawadzki remarque que, même si ce terme apparaît à l'époque assyrienne, il n'est attesté en Babylonie qu'à partir du règne de Nabonide. Il écrit que : « Ce type de vêtement arrive en Babylonie avec les prisonniers assyriens après la chute de l'Assyrie et prend de l'importance seulement après quelques dizaines d'années ». Zawadzki 2010, p. 419. Pour l'époque néo-assyrienne, voir Gaspa 2017, p. 70-71.

²⁶ CAD G p. 127 *gulēnu (gulānu)* « (a coat) » ; AHW p. 296 « ein Obergewand » ; Joannès 2014 p. 160, en hébreu ce terme signifie : « a wrapping, a garment ». Le *g^elōm* (hébreu) mentionné dans Ezékiel 27 : 24 est un vêtement précieux, brodé de bleu. Selon Ernst Weidner, le *gulēnu* désignait un vêtement à manches courtes tombant aux genoux. Weidner, Meyer, Ungnad, Friedrich 1967, p. 34.

²⁷ CTMMA 3 64 : 16 « 1-en *túggu-le-nu gal* » (Babylone, Egibi, sans date).

²⁸ VS 5 24 : 16-17 « 5 ma-na síg^{hi-a} a-na ma-ḥa-ṣu / *[túg]-gu-le-e-ni* » (Babylone, archive de Sîn-ilī, règne de Nabonide).

²⁹ Par exemple, lorsqu'il est tissé par des femmes dépendantes du temple dans Dar. 43, ou lorsqu'il est listé avec un *šir'am* (casaque) dans Dar. 288 (Babylone, Egibi, 10^e année de règne de Darius I^{er}) ou TCL 9 117 (Provenant peut-être de l'Eanna, et daté du début de l'époque Néo-Babylonienne selon Levavi 2014).



Le *gulēnu* peut se porter avec un habit *šibtu*, un sous-vêtement *šupalītu* et/ou deux ceintures, c'est pourquoi l'on peut en déduire que ce vêtement est revêtu par dessus la tenue, à la manière d'un manteau³⁰.

Tout comme les *tūgkur-ra*, les habits *gulēnu* sont habituellement tissés à la maison par les femmes de la famille, ou par les esclaves domestiques. Ainsi, un esclave reçoit la laine nécessaire à sa fabrication dans le texte VS 5 24 tandis que, selon le contrat Moore 1939 n°47, une esclave, au service d'une tisserande, doit tisser un *gulēnu* par an³¹. Il n'est donc pas étonnant que cette tâche soit dévolue aux femmes assignées à résidence par le temple dans le texte Dar. 43.

Cependant, le *gulēnu* est un vêtement plus prestigieux que le *tūgkur-ra* et il manifeste un haut statut social. Il n'est pas remis aux soldats et aux travailleurs. La plupart du temps, le *gulēnu* est porté par des membres de l'élite sociale, puisqu'il est présent dans les dots³², dans des contrats ou dans des inventaires issus de la notabilité³³, ainsi que dans les affaires de prébendiers³⁴, ou d'un père léguant ses reconnaissances de dettes à son fils³⁵.

En effet, le *gulēnu* peut porter des décorations en laine colorée (un *gulēnu ša birmi* est mentionné dans le texte TCL 9 117), et son prix est élevé. Dans le texte BM 60585, cité par Stefan Zawadzki, quatre vêtements *gulēnu* sont estimés à 53 sicles d'argent soit 13 sicles 1/4 chacun³⁶. Ce prix est supérieur à celui du *tūgkur-ra*, qui vaut entre 1 et 3 sicles d'argent.

³⁰ BM 29711 = Zadok 2002 (texte sans lieu ni date), p. 890. Voir aussi YBC 3941 (Uruk, Eanna, règne de Nabuchodonosor).

³¹ Moore 1939 n°47 : 1-3 « mu-an-na 1-en *tūggu-la-nu* / ... / *ta-ma-aḫ-šu* » (texte d'époque néo-babylonienne, sans lieu ni date).

³² TMH 2/3 n°2 = Roth 1989 n°24b (Borsippa, archive Ilšū-abūšu, règne de Darius, voir Waerzeggers 2010 p. 738) ; Nbn 990 = Baker 2004, n°3 (Babylone, archive des Nappāḫu, règne de Nabonide) ; peut-être BM 76136 = Zawadzki 2010 p. 415 (texte d'époque néo-babylonienne, sans lieu ni date).

³³ CTMMA 3 64, TCL 9 117 ; VS 6 275 (fragment, sans lieu ni date).

³⁴ BM 29711 ; VS 6 168 = Baker 2004, n°67 (Babylone, archive des Nappāḫu, règne de Darius I^{er}).

³⁵ VS 5 47 = Baker 2004, n°31 (Babylone, archive des Nappāḫu, règne de Nabonide) ; voir Zawadzki 2014, p. 419.

³⁶ Zawadzki 2014, p. 419.



Le texte BE 8/1 138 indique, comme le remarque également Stefan Zawadzki, que le *gulēnu* peut être une marchandise commercialisée en grandes quantités. Ce texte de Nippur, probablement daté des règnes de Cyrus ou de Darius I^{er}, assez endommagé, évoque une association commerciale *ḥarrānu* engagée dans le commerce des dattes, qui ont été emportées depuis le canal de Ḥindari³⁷. Plus loin, le transport de 32 manteaux *gulēnu* est mentionné. Cette association commerciale *ḥarrānu*, qui a suffisamment de capital pour exercer un commerce de gros, a donc choisi de s'orienter vers la vente de textiles de qualité. Cela est un choix cohérent si elle souhaite s'engager dans un commerce à longue distance. Dans le cas du texte Dar. 43, l'utilisation que l'administration du temple de Sippar souhaite faire des *gulēnu* commandés n'est pas indiquée. Il est possible qu'il les destine à ses prêtres ou à ses prébendiers.

Le texte Dar. 43 fait donc partie du dossier de textes qui témoignent du travail de tissage accompli par les femmes au service des temples. Il est également original par les vêtements réalisés, ainsi que par le statut de ces femmes, qui sont des veuves *almattu*, sans attache familiale, et qui se sont probablement retrouvées sans ressource à la mort de leur mari. Le temple joue un rôle protecteur dans ces situations, puisqu'il fournit à ces femmes un toit, et probablement aussi des rations de nourriture. Cependant, au moins certaines d'entre elles doivent accomplir un travail. De plus, en passant sous la tutelle du temple, ces veuves ne peuvent se remarier ni quitter la ville de résidence qui leur est assignée. Ces précautions prises par l'administration du temple indiquent dans quelle mesure cette main-d'œuvre lui était précieuse. Les *gulēnu* que tissent les veuves de l'Ebabbar sont des habits coûteux, qui traduisent le haut statut social de leur porteur. Les temples ont visiblement besoin de capter un personnel féminin, pour l'affecter à la fabrication de ces vêtements.

³⁷ Zadok 1985, p. 285 rattache ce texte à la petite archive de Lâbâši / Zēru-ukin. Cette archive s'étend de la 7^e année de règne de Cyrus à la 5^e année de règne de Darius (532-525).



Bibliographie

- BAKER, H. D. 2004, *The Archive of the Nappāhu Family (AfO Beih. 30)*, Institut für Orientalistik der Universität Wien, Vienne.
- BEAULIEU, P.-A. 1993, « Women in Neo-Babylonian Society », *The Canadian Society for Mesopotamian Studies*, Bulletin 26, November, p. 7-14.
- BOIY, T. 2004, *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon (OLA 136)*, Peeters Publishers, Louvain.
- BONGENAAR, A. V. C. M. 1993, *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: its Administration and its Prosopography (PIHANS 80)*, NINO, Leyde.
- GASPA, S. 2017, « The Neo-Assyrian Textile Lexicon in the 1st-Millennium BC Context », dans C. Michel, M.-L. Nosch, S. Gaspa (éds.), *Textile Terminologies from the Orient to the Mediterranean and Europe, 1000 BC to 1000 AD*, Zea Books, University of Nebraska-Lincoln, p. 47-90.
- JOANNÈS, F. 1997, « La mention des enfants dans les textes néo-babyloniens », *Ktèma* 22, p.119-133.
- 2008 « Place et rôle des femmes dans le personnel des grands organismes néo-babyloniens », dans P. Briant, W. Henkelman, M. W. Stolper (éds.), *L'archive des fortifications de Persépolis: État des questions et perspectives de recherches (Persika 12)*, De Boccard, Paris, p. 465-480.
- 2013, « The economic role of women in neo-babylonian temples », <https://refema.hypotheses.org/745>
- 2014, « Fabrics and Clothes from Mesopotamia during the Achaemenid and Seleucid Periods : The Textual References », dans C. Breniquet et C. Michel (éds.), *Wool Economy in the Ancient Near East and the Aegean. From the Beginnings of Sheep Husbandry to Institutional Textile Industry (ATS 17)*, Oxbow Books, Oxford, p. 453-464.
- 2016, « Historiography on Studies Dedicated to Women and Economy during the Neo-Babylonian Period », dans B. Lion et C. Michel (éds.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East (SANER 13)*, De Gruyter, Boston-Berlin, p. 459-472.
- JURSA, M. 1995, *Die Landwirtschaft in Sippar in Neubabylonischer Zeit (AfO Beih. 25)*, Institut für Orientalistik der Universität Wien, Vienne.
- 2005, *Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents, Typology, Contents and Archives (GMTR 1)*, Ugarit-Verlag, Münster.
- 2010, *Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millennium BC, Economic Geography, Economic Mentalities, Agriculture, the Use of Money and the Problem of Economic Growth (AOAT 377)*, Ugarit-Verlag, Münster.



- JURSA, M. et WAERZEGGERS, C. 2009, « On Aspects of Taxation in Achaemenid Babylonia : New Evidence from Borsippa », dans P. Briant et M. Chauveau (éds.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide (Persika 14)*, De Boccard, Paris, p. 237-269.
- KOHLER, J. et PEISER, F.E. 1898, *Aus dem Babylonischen Rechtsleben IV*, Verlag von Eduard Pfeiffer, Leipzig.
- KÜMMEL, H. M. 1979, *Familie, Beruf und Amt im spätbabylonischen Uruk: Prosopographische Untersuchungen zu Berufsgruppen des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Uruk (ADOG 20)*, Gebr. Mann Verlag, Berlin.
- LEVAVI, Y. 2014, « *ginnu*-silver from the time of Nebuchadnezzar (and Nabû-ahhē-iddin's term as temple administrator) », *NABU* 2014/102, p. 161-164.
- LION, B. et MICHEL, C. 2016, *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East (SANER 13)*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- MOORE, E. 1939, *Neo-Babylonian Documents in the University of Michigan Collection*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- PAYNE, E. 2007, *The Craftsmen of the Neo-Babylonian Period: A Study of the Textile and Metal Workers of the Eanna Temple*, thèse de doctorat présentée à la Graduate School de l'Université de Yale, inédite.
- POSTGATE, N. 1974, *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire (Studia Pohl, series maior 3)*, Biblical Institute Press, Rome.
- QUILLIEN, L. 2016 « Invisible Workers, the role of women in textile production during the 1st millennium BC », dans B. Lion et C. Michel (éds.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East (SANER 13)*, De Gruyter, Berlin-Boston, p. 473-493.
- RAGEN, A. 2007, *The Neo-Babylonian širku: A Social History*, PhD, Harvard University.
- ROTH, M. 1988, « Women in Transition and the Bit Mār Banî », *RA* 82, p. 131-138.
- ROTH, M. 1989, *Babylonian Marriage Agreements 7th-3rd Centuries B.C. (AOAT 222)*, Butzon et Bercker, Kevelaer ; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- ROTH, M. 1991-1993, « The Neo-Babylonian Widow », *JCS* 43/45, p. 1-26.
- STRASSMAIER, J. N. 1892, *Inschriften von Darius, König von Babylon*, Verlag von Eduard Pfeiffer, Leipzig.
- TAVARES, A. 1987, « L'almanah hébraïque et l'almattu des textes akkadiens », dans J.-M. Durand (éd.), *La femme dans le Proche-Orient antique, compte rendu de la 32e rencontre assyriologique internationale (Paris, 7-10 Juillet 1986)*, Éd. Recherche sur les civilisations, Paris, p. 155-162.
- WAERZEGGERS, C. 2010, *The Ezida Temple of Borsippa, Priesthood, Cult, Archives (Achaemenid History XV)*, NINO, Leiden.



- WAETZOLDT, H. 1972, *Untersuchungen zur neusumerischen Textilindustrie (Studi economici e tecnologici 1)*, Centro per le Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, Rome.
- WEIDNER, E., MEYER, G. R., UNGNAD, A. et FRIEDRICH J. 1967 (réédition), *Die Inschriften vom Tell Halaf. Keilschrifttexte und aramäische Urkunden aus einer assyrischen Provinzhauptstadt (Afo Beih. 6)*, Biblio-Verlag, Osnabrück.
- ZADOK, R. 1985, *Geographical Names According to New and Late-Babylonian Texts (RGTC 9)*, Reichter Verlag, Wiesbaden.
- 1986, « Archives from Nippur in the Achaemenid Period », dans K. R. Veenhof (ed.) *Cuneiform Archives and Libraries, Papers read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 4-8 July 1983 (PIHANS 57)*, NINO, Leyde, p. 278-285.
- 2002, « Contribution to Babylonian Geography, Prosopography and Documentation », dans O. Loretz, K. A. Metzler et H.-P. Schaudig (éds.), *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65 Geburtstag (AOAT 281)*, Ugarit-Verlag, Munster, p. 890.
- ZAWADZKI, S. 2006, *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. Volume 1 (OBO 218)*, Academic Press of Fribourg, Fribourg.
- 2010 « Garments in Non-Cultic Context », dans C. Michel et M.-L. Nosch (éds.), *Textile Terminologies in the Ancient Near East and Mediterranean from the Third to the First Millennia BC (ATS 8)*, Oxbow Books, Oxford, p. 409-429.

Arta

Directeur de la publication : Pierre Briant

arta@cnrs.fr

ISSN 2110-6118

© Achemenet / Louise Quillien