



HAL
open science

Les maladies gastro-intestinales dans les incantations thérapeutiques mésopotamiennes (2000-500 av. n. è.) : entre magie et médecine

Loubna Ayeb

► **To cite this version:**

Loubna Ayeb. Les maladies gastro-intestinales dans les incantations thérapeutiques mésopotamiennes (2000-500 av. n. è.) : entre magie et médecine. Histoire. Université Lyon 2 Lumière, 2022. Français. NNT: . tel-04283325

HAL Id: tel-04283325

<https://hal.univ-lyon2.fr/tel-04283325>

Submitted on 12 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**LES MALADIES GASTRO-INTESTINALES
DANS LES INCANTATIONS THÉRAPEUTIQUES
MÉSOPOTAMIENNES (2000 - 500 AV. N. È.) :
ENTRE MAGIE ET MÉDECINE**

VOLUME I

LOUBNA AYEUB

**Thèse de doctorat en Langues,
Histoire et Civilisations des Mondes Anciens**

**Ecole Doctorale 483 - Université Lumière Lyon 2
Laboratoire Archéorient - UMR 5133**

Sous la direction de Philippe ABRAHAMI

JURY :

Alice MOUTON, DR, CNRS, rapportrice

Denis LACAMBRE, MCF, HDR, Université de Lille, rapporteur

Philippe ABRAHAMI, PR, Université de Lille, directeur

Isabelle BOEHM, PR, Université Lumière Lyon 2

Pierre VILLARD, PR, Université de Clermont-Auvergne

Annie ATTIA, Docteur en médecine, experte

Remerciements

Je souhaite en premier lieu remercier mon directeur de thèse, Philippe Abrahami, pour sa présence, son aide, et son accompagnement toujours bienveillant. Merci également à Gilles Buisson, qui a bien voulu relire une partie de ce manuscrit et offrir de nombreux conseils. Je remercie également les membres du jury d'avoir accepté de relire ce manuscrit et de participer à la soutenance de thèse. L'accomplissement de cette thèse a été rendu possible par un financement de l'École Doctorale 483 de Lyon, puis par une bourse de l'Association des Amis de la Maison de l'Orient. Elle a été réalisée à l'Université Lyon 2 Lumière, au sein de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée et du laboratoire Archéorient, dont je remercie chaleureusement tous les membres.

Merci de tout mon cœur à mes parents, Habib et Anne, et à mon frère Nassym, pour votre amour et votre soutien sans faille toutes ces années. Je vous aime. Je pense également à mes grands-parents, que j'aurais tant aimé avoir à mes côtés aujourd'hui. Merci aussi à ma famille en France et en Tunisie.

Merci Quentin, pour ton soutien, tes encouragements, ta présence dans les moments joyeux et ta patience dans les moments difficiles.

Merci à celles et ceux qui sont là depuis le début, avant même la thèse, et qui me soutiennent et m'accompagnent depuis dix ans et plus : Anna et Kat, mes deux amours ; Damien, toujours présent pour partager un verre et une affection pour les oiseaux injurieux ; Ian, I hope to see you soon. À celles et ceux qui ont peuplé ces longues années de doctorat et en ont partagé les moments de bonheur, de doutes, d'émulation, de difficultés, de fous rires et de cœur à cœur : Sophia, Cécile, Gaëlle, Vincent, Blandine, Marie, et Cécile. Cette aventure aurait été tellement moins belle sans vous.

Merci à tous ceux et celles qui m'ont entourée pendant toutes ces années : Thomas, Elise, Fabien, Valentine, Valentin, Alyssa, Camille, Michael.

Merci Hécate.

Table des matières

Remerciements	i
Table des matières	iii
Table des figures	viii
Table des tableaux	ix
Conventions de transcription	xii
Abréviations	xiii
Introduction	1
A. Études anthropologiques sur la magie	1
B. Portée de l'étude	6
C. État de l'art	8
D. Présentation des textes médicaux mésopotamiens	12
D. a. Incantations	12
D. b. Prescriptions	16
D. b. i. Compendium Médical de Ninive	17
D. c. Traité de Diagnostics	20
1. Répartition géographique et contexte archéologique des tablettes MGI	24
1.1. Périodes paléo-babylonienne et paléo-assyrienne	24
1.1.1. Ur	25
1.1.2. Larsa	25
1.1.3. Adab	27
1.1.4. Nippur	28
1.1.5. Sippar	29
1.1.6. Kaniš	30
1.1.7. Origine inconnue	31

1.2.	Périodes médio-babylonienne et médio-assyrienne	33
1.2.1.	Nippur	33
1.2.2.	Emar.....	34
1.2.3.	Ougarit	34
1.3.	Périodes néo-assyrienne et néo-babylonienne.....	36
1.3.1.	Babylone	36
1.3.2.	Aššur	37
1.3.3.	Ninive.....	38
1.3.3.1.	Bibliothèque d’Assurbanipal	39
1.3.3.2.	Sans provenance précise	40
1.3.4.	Huzirina	42
1.3.5.	Origine inconnue.....	43
1.4.	Synthèse	44
2.	Classification des incantations	47
2.1.	<i>Asûtu</i> v.s. <i>āšipûtu</i>	47
2.2.	Langue	54
2.3.	Divinités invoquées	62
2.3.1.	Marduk-Ea	62
2.3.2.	Gula (et Damu)	64
2.3.3.	Ningirima	66
2.3.4.	Papsukkal	66
2.3.5.	Ninkilil	67
2.3.6.	Bizilla.....	68
2.3.7.	Dingirmaḥ	68
2.3.8.	Divinités primaires.....	69
2.3.9.	Šamaš	70
2.3.10.	Nergal.....	70
2.3.11.	Geštinanna	71
2.3.12.	Divinités de l’ <i>asûtu</i> et de l’ <i>āšipûtu</i>	71
2.4.	Utilisation des tablettes d’incantations.....	73
2.4.1.	Préparée pour des clients privés.....	73

2.4.2.	Recueils de référence	81
2.4.2.1.	Recueils d'incantations	81
2.4.2.2.	Recueils d'incantations et de prescriptions.....	83
2.4.3.	Textes scolaires.....	85
2.4.4.	Incantations à plusieurs utilisations	92
2.5.	Diffusion des incantations	94
2.5.1.	Standardisation et sérialisation	94
2.5.2.	Une tradition commune	103
2.6.	Des incantations médicales	110
3.	Analyse symbolique.....	115
3.1.	Quelques concepts théoriques	116
3.1.1.	Actes de langage et énoncés performatifs.....	116
3.1.2.	Métaphores conceptuelles.....	118
3.1.3.	Effet placebo	121
3.2.	Légitimation	124
3.2.1.	Légitimation de l'incantation.....	124
3.2.1.1.	<i>šiptu ul yuttun / šipat</i> ND.....	127
3.2.1.2.	<i>ina qibīt</i> DN	129
3.2.1.3.	<i>mannam lušpur</i>	130
3.2.1.4.	Mise en scène de divinités dans la réalisation du traitement	132
3.2.2.	Légitimation du récitant.....	134
3.2.2.1.	Dialogue divin.....	135
3.3.	Imagerie dans les incantations.....	141
3.3.1.	Animaux.....	143
3.3.1.1.	Serpent	143
3.3.1.2.	Loup et lion.....	145
3.3.1.3.	Taureau	147
3.3.1.4.	Héron	148
3.3.1.5.	Chèvre.....	149
3.3.1.6.	Bétail.....	150
3.3.2.	Éléments naturels	152
3.3.2.1.	Plantes.....	152

3.3.2.2. Vent.....	154
3.3.2.3. Feu	156
3.3.3. Paysage	157
3.3.3.1. Mer.....	158
3.3.3.2. Marais	159
3.3.3.3. Rivières et canaux.....	160
3.3.3.4. Montagne	165
3.3.3.5. Steppe.....	168
3.3.4. Figure monstrueuse.....	170
3.3.5. Contenant	173
3.3.5.1. Maison	173
3.3.5.2. Jarre de brassage	173
3.3.6. Modèles étiologiques	180
3.4. Instructions rituelles	184
4. Analyse clinique.....	196
4.1. Vocabulaire anatomique.....	196
4.1.1. <i>martu</i>	197
4.1.2. <i>libbu</i>	199
4.1.3. <i>karšu</i>	201
4.1.4. <i>qerbu</i>	202
4.1.5. <i>irru</i>	202
4.1.6. <i>riqitu</i>	203
4.1.7. <i>kabattu</i>	203
4.1.8. <i>kukkudru</i>	204
4.1.9. <i>takaltu</i>	204
4.1.10. Remarques	205
4.2. Clinique des incantations	207
4.2.1. <i>Kīs libbi</i>	209
4.2.2. Herbe du ventre.....	215
4.2.3. Constipation	217
4.2.4. Diarrhée	226
4.2.5. Vomissement	231

4.2.6. Vent.....	233
4.2.7. Bile.....	242
4.2.8. <i>Pašittu</i>	252
4.2.9. <i>Amurriqānu</i>	256
5. Conclusion.....	260
Index	266
Catalogue des textes MGI	273
Bibliographie.....	278

Table des figures

Figure 1 : principaux sites d'origines des tablettes d'incantations du 3ème au 1er millénaire av. n. è.	12
Figure 2 : évolution du nombre d'incantations akkadiennes et sumériennes du 3ème à la fin du 2ème millénaire.....	13
Figure 3 : Répartition géographique et par nombre de tablettes du corpus MGI.	24
Figure 4 : schéma du mont Kuyunjik et de ses principaux bâtiments, par J. C. Fincke, 2004, p. 56.	38
<i>Figure 5 : répartition chronologique des tablettes, incantations MGI, et exemplaires individuels</i>	44
Figure 6 : langue de rédaction des incantations MGI.....	46
Figure 7: répartition chronologique des incantations MGI par langue de rédaction. ...	59
Figure 8 : nombre de tablettes MGI avec une ou plusieurs incantations.....	81
Figure 9 : nombre de textes MGI sur tablette à une ou plusieurs incantations	82
Figure 10: Hiérarchie des mécanismes de guérison, d'après Kirmayer, 2004, p. 39, fig. 1.	122
Figure 11 : masque en argile du monstre Humbaba (© The Trustees of the British Museum).....	172
Figure 12 : part des tablettes d'incantations avec instructions rituelles dans le corpus MGI.....	185
Figure 13 : schéma de BAM 574.....	209
Figure 14 : schéma de BAM 575.....	219
Figure 15 : schéma de BAM 578.....	242
Figure 16 : face envers de BAM 578.....	247
Figure 17 : face revers de BAM 578	258

Table des tableaux

Tableau 1 : organisation du Compendium Médical de Ninive.....	19
Tableau 2 : organisation du traité SA.GIG	23
Tableau 3 : tablette paléo-babylonienne d'Ur.....	25
Tableau 4 : tablettes paléo-babyloniennes de Larsa.....	26
Tableau 5 : tablette paléo-babylonienne d'Adab	27
Tableau 6 : tablettes paléo-babyloniennes de Nippur.....	28
Tableau 7 : tablettes paléo-babyloniennes de Sippar	29
Tableau 8 : tablettes paléo-assyriennes de Kaniš	30
Tableau 9 : tablettes paléo-babyloniennes d'origine inconnue.....	31
Tableau 10 : tablette médio-babylonienne de Nippur	33
Tableau 11 : tablette médio-babylonienne d'Emar	34
Tableau 12 : tablettes médio-babyloniennes d'Ougarit	34
Tableau 13 : tablette néo-babylonienne de Babylone.....	36
Tableau 14 : tablettes néo-assyriennes d'Aššur	37
Tableau 15 : tablettes néo-assyriennes de Ninive, bibliothèque d'Assurbanipal.....	40
Tableau 16 : tablettes néo-assyriennes de Ninive, sans provenance précise.....	41
Tableau 17 : tablettes néo-assyriennes d'Huzirina.....	43
Tableau 18 : tablette néo-assyrienne d'origine inconnue	43
Tableau 19 : nombre de tablettes d'incantations par période et par ville.....	45
Tableau 20 : tablettes MGI préparées pour un client d'après les critères de Wasserman, 2014.....	74
Tableau 21 : incantations MGI avec plusieurs contextes d'utilisation.....	92
Tableau 22 : correspondance des incantations entre CUSAS 32/7 et 32/8	96

Tableau 23 : duplicatas des incantations de BAM 574, 575 et 578	101
Tableau 24 : distribution des incantations MGI sur les tablettes multi-textes néo-assyriennes	102
Tableau 25 : formules-types du corpus MGI.....	108
Tableau 26 : formule šīpat / én ND dans les incantations MGI	129
Tableau 27 : formule ina qibīt ND dans les incantations MGI.....	130
Tableau 28 : formule mannam lušpur dans les incantations MGI.....	131
Tableau 29 : mise en scène de divinités dans le processus de guérison	133
Tableau 30 : Adapa dans les incantations MGI.....	133
Tableau 31 : formule du dialogue divin dans les incantations MGI.....	138
Tableau 32 : le serpent dans les incantations MGI.....	143
Tableau 33 : le loup et le lion dans le corpus MGI	146
Tableau 34 : le taureau dans le corpus MGI.....	147
Tableau 35 : le héron dans le corpus MGI	148
Tableau 36 : la chèvre dans le corpus MGI.....	149
Tableau 37 : le bétail dans le corpus MGI.....	151
Tableau 38 : l'herbe dans le corpus MGI	152
Tableau 39 : le vent dans le corpus MGI.....	154
Tableau 40 : le feu dans le corpus MGI	157
Tableau 41 : la mer dans le corpus MGI	158
Tableau 42 : le marais dans le corpus MGI.....	159
Tableau 43 : les rivières et canaux dans le corpus MGI.....	161
Tableau 44 : la montagne dans le corpus MGI.....	165
Tableau 45 : la steppe dans le corpus MGI	168
Tableau 46 : le ventre comme figure monstrueuse dans le corpus MGI	170

Tableau 47 : la maison dans le corpus MGI.....	173
Tableau 48 : la jarre de brassage dans le corpus MGI.....	175
Tableau 49 : Vocabulaire anatomique abdominal akkadien et sumérien.....	196
Tableau 50 : maladies gastro-intestinales d'après les rubriques des incantations MGI	208
Tableau 51 : symptomatologie de kīs libbi d'après BAM 574.....	211
Tableau 52 : Symptomatologie comparée de kīs libbi.....	212
Tableau 53 : Constipation dans SA.GIG.....	217
Tableau 54 : constipation dans ESTOMAC.....	218
Tableau 55 : entrailles tordues dans le corpus MGI.....	219
Tableau 56 : ventre bloqué dans les incantations MGI.....	225
Tableau 57 : diarrhée dans les incantations MGI.....	228
Tableau 58 : vomissement dans les incantations MGI.....	233
Tableau 59 : le vent dans BAM 159.....	236
Tableau 60 : vent dans les incantations MGI.....	237
Tableau 61 : Symptomatologie de la maladie de la bile dans ESTOMAC.....	244
Tableau 62 : la bile dans les incantations MGI.....	248
Tableau 63 : symptomatologie de pašittu dans ESTOMAC.....	252
Tableau 64 : pašittu dans les incantations MGI.....	255
Tableau 65 : Symptomatologie de la maladie amurriqānu dans ESTOMAC.....	256
Tableau 66 : amurriqānu dans les incantations MGI.....	258

Conventions de transcription

Les signes akkadiens sont transcrits en italique, et séparés par un tiret.

Les signes sumériens sont transcrits en minuscule romaine, et séparés par un point.

[]	Tablette endommagée ou cassée à cet emplacement.
[texte]	Tablette endommagée mais le texte entre crochets est reconstitué grâce à une copie provenant d'une autre tablette.
''	Signe en partie effacé ou brisé mais qui reste lisible.
x	Signe illisible.
!	Erreur de copie par le scribe.
?	Signe incertain.
< >	Le signe doit être ajouté à la transcription.
<< >>	Le signe doit être retiré de la transcription.
	Séparation entre deux lignes.
env.	Envers de la tablette.
rev.	Revers de la tablette.

Abréviations

- ABRT : J. Craig, Assyrian and Babylonian Religious Texts I/II (= AB 13, 1895/1897)
- AHw : W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch (Wiesbaden 1959 - 1981)
- AMT : R. C. Thompson, Assyrian Medical Texts (Oxford 1923)
- AO : Sigle des tablettes du musée du Louvre (Antiquités Orientales)
- ASJ : Acta Sumerologica (Hiroshima, Japan 1979f.)
- BAM : F. Köcher, Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen (Berlin 1963f.)
- BM : Sigle des tablettes du British Museum
- CAD : Chicago Assyrian Dictionary
- CMA : Catalogue Médical d'Aššur
- CMN : Compendium Médical de Ninive
- CT : Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (Londres, 1896f.)
- CUSAS : Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology (Bethesda, 2007f.)
- DPS : Diagnostic and Pronostics Series
- ETCSL : Electronic Text Corpus of Sumerian Literature
- GCCI : R. P. Dougherty, Goucher College Cuneiform Inscriptions (New Haven 1923-33)
- IAS : R. D. Biggs, Inscriptions from Tell Abu Salabikh (= OIP 99, 1974)
- JEOL : Jaarbericht van het Voor-Aziatisch-Egyptisch-Gezelschap (à parti de 1945: Genootschap) Ex Oriente Lux (Leiden 1933f.)
- JRL : John Rylands Library (Manchester)
- KADP : F. Köcher, Keilschrifttexte zur assyrisch-babylonischen Drogen- und Pflanzenkunde (Berlin 1955)

LKU : A. Falkenstein, Literarische Keilschrifttexte aus Uruk (Berlin 1931)

NABU : Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires (Paris 1987f.)

OECT : Oxford Editions of Cuneiform Texts (Oxford 1923f.)

OrNS : Orientalia Nova Series (1932f.)

PBS : University of Pennsylvania, Publications of the Babylonian Section (Philadelphia 1911f.)

RA : Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris, 1886f.)

SAA : State Archives of Assyria (Helsinki 1987f.)

SA.GIG : Titre du traité de diagnostics mésopotamien

SEAL : Sources of Early Akkadian Literature

SpTU : Spätbabylonische Texte aus Uruk, I: H. Hunger (= ADFU 9, 1976); II-IV: E. von Weiher (= ADFU 10, 1983; 12, 1988; AUWE 12, 1993); V: (= AUWE 13, 1998)

STT : O. Gurney/J. Finkelstein, The Sultantepe Tablets, I/II (Londres 1957/1964)

TDP : LABAT R. 1951, Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux, Collection de travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences 7, Paris.

UET : Ur Excavation Texts (Londres, 1928f.)

VS : Vorderasiatische Schriftdenkmäler der (Königlichen) Museen zu Berlin (Berlin 1907f.)

YOS : Yale Oriental Series, Babylonian Texts (New Haven 1915f.)

ZA : Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete , (à partir de 1939) und Vorderasiatische Archäologie (Leipzig, Berlin 1886f.)

Les abréviations utilisées dans ce volume sont tirées de la liste du *CDLI* : https://cdli.ox.ac.uk/wiki/abbreviations_for_assyriology

Introduction

A. Études anthropologiques sur la magie

« La croyance n'est ni vraie ni fausse, elle est signifiante et on ne peut juger son efficacité qu'à l'aune de sa signification pour le groupe et non en fonction de ses effets réels ou tangibles ».

P. Sanchez, *La rationalité des croyances magiques*, 2007, p. 437

La problématique de cette thèse et son organisation ont été en partie inspirées par la lecture des travaux anthropologiques consacrés à la magie. Il nous est paru, à travers ces lectures, qu'un travail historique ne peut que s'enrichir d'une mise à contribution des connaissances et théories développées par les sciences anthropologiques et sociologiques. Cela est particulièrement vrai lorsque l'on s'intéresse à l'histoire de la magie. Il serait impossible de résumer en quelques pages l'entièreté des travaux anthropologiques et sociologiques qui ont trait à la magie¹ ; il s'agira simplement ici de présenter les principales études qui lui ont été consacrées, ainsi que les grandes théories qui ont été développées autour de la magie.

Dans une certaine mesure la discussion académique sur la magie et la médecine en Mésopotamie² se place dans la continuité de la recherche en anthropologie culturelle sur la place de la magie entre religion et science³. La magie a en effet longtemps été définie en creux, occupant l'espace entre la science et la religion. Ainsi selon l'un des premiers courants de l'anthropologie, l'évolutionnisme social, toutes les sociétés humaines suivent plus ou moins le même schéma évolutif⁴, en passant d'un stade primitif, ou « sauvagerie », à un état intermédiaire, la « barbarie », et enfin à l'état « civilisé ». La magie s'inscrirait dans cette évolution comme une forme primitive de la religion. E. B. Tylor théorise ainsi une séquence évolutive de la religion selon laquelle les sociétés humaines passent d'une religion animiste, à savoir une croyance en un monde « animé » par des forces supérieures qu'il faut se concilier par des pratiques appropriées, à une religion polythéiste, et enfin au monothéisme. La magie

¹ P. Sanchez y a consacré sa thèse de doctorat (Sanchez, 2005) ainsi qu'un ouvrage tiré de cette thèse (Sanchez, 2007). Une introduction utile consacrée aux principales études anthropologiques sur la magie et la religion a été publiée par G. Cunningham (Cunningham, 1999).

² Cf. 2.1.

³ Binsbergen & Wiggermann, 1999.

⁴ Bonte et Izard, 2008, p. 722..

correspondrait aux pratiques employées dans la religion animiste pour manipuler les forces surnaturelles⁵. E. B. Tylor décrit la magie comme étant une fausse science, ou science occulte, résultant d'un processus intellectuel erroné, qui consiste à confondre une connexion idéale, prenant la forme d'une analogie ou d'un symbolisme, avec une connexion réelle⁶. M. Weber⁷ distingue trois types de religions magiques primitives : le naturalisme, qui repose sur une croyance en un pouvoir « charismatique » de certains objets ou personnes ; l'animisme, dans lequel des forces spirituelles sont pensées être à l'origine de ce pouvoir ; et enfin le symbolisme, où des objets « charismatiques » symbolisent des forces spirituelles. La personnification de ces forces et la création de panthéons entraînent une distanciation avec le monde spirituel, et mènent à la création de clergés et à une attitude différente, moins magique, envers les divinités. Pour M. Weber, la magie répond à un besoin de contrôle, et obéit à une logique de coercition de forces supérieures dans un but précis⁸. J. Frazer reste une référence incontournable pour qui s'intéresse à la magie et à la religion. *The Golden Bough*, publié initialement en 1890, est une œuvre majeure consistant une compilation de mythes et folklores provenant d'un large éventail de sociétés, et couvrant une grande étendue historique et géographique. Suivant ses prédécesseurs, J. Frazer⁹ postule une séquence évolutive des sociétés en trois phases successives : magie, religion, et science. La magie serait une sorte de « pré-science », dont le but est de manipuler, de domestiquer la nature. Afin d'expliquer et d'affirmer le pouvoir de la magie, les humains vont chercher à créer des lois de causes à effets : tout d'abord la « loi de la similarité », selon laquelle le semblable produit le semblable (ainsi une action pratiquée sur une figurine d'argile entraînera le même effet sur la personne représentée), et la « loi du contact (ou de la contagion) », selon laquelle deux objets qui ont été en contact continuent à exercer un effet l'un sur l'autre une fois ce contact rompu. Ces deux principes fondamentaux forment ce qu'il appelle « magie sympathique »¹⁰. Selon Frazer, l'évolution de la magie vers la religion peut être expliquée par la réalisation de certains individus de l'inefficacité de la magie et de la recherche subséquente d'une manière alternative d'expliquer événements et phénomènes naturels¹¹.

⁵ Tylor, 1929.

⁶ Tylor, 1929, p. 116.

⁷ Weber, 1978.

⁸ Cunningham, 1999, p. 12.

⁹ Frazer, 1998.

¹⁰ Frazer, 1998, p. 26-59.

¹¹ Cunningham, 1999, p. 20.

Le début du 20^{ème} siècle voit arriver une rupture avec les courants anthropologiques antérieurs et notamment un abandon progressif de la triade magie-religion-science¹². Cette rupture est notamment due à la naissance du courant fonctionnaliste et les travaux de ses fondateurs : A. Radcliffe-Brown, B. Malinowski et E. E. Evans-Pritchard. Le fonctionnalisme cherche à appréhender les faits sociaux selon la fonction qu'ils remplissent dans un système plus large¹³. Selon cette théorie, la société peut s'envisager comme un organisme vivant, dont tous les organes répondent à un besoin. B. Malinowski rejette l'hypothèse évolutionniste qui pose magie, religion et science comme étapes successives d'une séquence historique, et postule une complémentarité de la science et de la magie, cette dernière intervenant dans les sociétés « primitives » lorsque la science se révèle impuissante¹⁴. La magie apparaît alors dans des situations de stress, où les moyens techniques sont insuffisants pour parvenir à un objectif, et apaise ce stress par des rituels qui imitent et promeuvent cet objectif. Sa définition de la magie s'appuie principalement sur son terrain dans les îles Trobriand, mené de 1915 à 1918¹⁵. A. Radcliffe-Brown se désintéresse complètement de la distinction entre magie et religion¹⁶. Après une étude de terrain réalisée entre 1906 et 1908 dans les îles Adaman, situées dans l'océan Indien, il publie le résultat de ses travaux en 1922¹⁷. Il y fait remarquer la stérilité de l'application de catégories occidentales sur les pratiques locales : en effet les habitants des îles Adaman n'établissent pas de distinctions ou même de définitions de ce qui constitue la magie ou la religion, et vivent dans un système de croyances qui englobe ces deux concepts, fondé sur l'existence « d'esprits » à l'origine de nombreux phénomènes comme la mort ou la maladie¹⁸.

Enfin c'est avec E. E. Evans-Pritchard que l'on finit de se détacher du courant évolutionniste, grâce à son travail sur le peuple Azandé (ou Zandé) d'Afrique centrale¹⁹. Selon lui, la magie est un objet qui se suffit à lui-même, et ne nécessite pas d'être opposé à la religion ou à la science pour être étudié²⁰. Il met l'accent dans ses publications sur la description des systèmes de croyances observés, et plutôt que d'appliquer les concepts occidentaux, cherchent à décrire comment les autres populations définissent et conceptualisent leurs propres systèmes de croyances. Il montre que les croyances magiques ne sont pas différentes des croyances

¹² Sanchez, 2007, p. 159f.

¹³ Le fonctionnalisme – Projet BaSES. [<https://wp.unil.ch/bases/2013/07/le-fonctionnalisme/>].

¹⁴ Malinowski, 1948, p. 15. Collection d'essais publiés initialement dans la décennie 1920.

¹⁵ Voir notamment Malinowski, 1922 ; Malinowski, 1926 ; Malinowski, 1935.

¹⁶ Sanchez, 2007, p. 162-163.

¹⁷ Radcliffe-Brown, 1922.

¹⁸ Radcliffe-Brown, 1933, p. 136 ; Sanchez, 2007, p. 163

¹⁹ Evans-Pritchard, 1937.

²⁰ Sanchez, 2007, p. 181-184.

religieuses occidentales, en ce qu'elles répondent à une construction théorique cohérente dans leur propre système de pensée.

Parmi les héritiers d'Evans-Pritchard, on peut citer notamment M. Wilson, qui s'inscrit pleinement dans le modèle fonctionnaliste et insiste sur l'importance de l'étude des croyances magiques quand leur contexte socioculturel spécifique²¹. Selon elle les croyances magiques permettent avant tout de révéler les mécanismes sociaux. On peut également mentionner John Beattie, l'un des premiers à analyser le fonctionnement même des croyances magiques et à théoriser la notion d'efficacité symbolique²². Il insiste sur le fait qu'il est vain de vouloir juger de l'efficacité de la magie selon des critères qui relèvent de l'efficacité instrumentale, mais qu'il faut l'étudier de l'intérieur²³. Cette notion de l'efficacité symbolique cherche avant tout à se détacher des conceptions irrationalistes de la magie, afin d'en expliquer le fonctionnement dans un cadre rationnel. Devant beaucoup au structuralisme et aux études linguistiques, notamment aux travaux de S. J. Tambiah ou de J. L. Austin²⁴, la théorie de l'efficacité symbolique se concentre principalement sur le discours magique, et à la façon dont il est utilisé pour produire du sens. Pour citer P. Sanchez : « Selon cette notion, les croyances ne sont pas compréhensibles à partir d'elles-mêmes, elles traduisent plutôt un rapport au monde dans lequel la question du sens est prédominante. Dans ce cadre, la conception symbolique des croyances s'intéresse davantage à la forme du message qu'à son contenu explicite, à la façon dont les choses sont dites ou figurées plus qu'au message lui-même »²⁵.

La théorie de l'efficacité symbolique a été popularisée grâce à C. Lévi-Strauss et son article sur les rituels chamaniques Cuna, dans lequel il s'intéresse à un chant récité par les shamans pour accompagner les accouchements difficiles²⁶. Il cherche à y expliquer comment le discours magique peut avoir une efficacité sur les patientes. Selon Lévi-Strauss, le shaman n'intervient qu'après la constatation de l'impuissance de la sage-femme. Le chant inscrit l'expérience vécue par la patiente dans un plan mythique, expliquant les raisons de la difficulté de l'accouchement et laissant espérer une libération prochaine²⁷. Ainsi, ces rituels fonctionnent car ils répondent à une demande de sens dans une situation où les moyens empiriques ont

²¹ Wilson, 1951, p. 307-313 ; Sanchez, 2007, p. 210.

²² Beattie, 1966.

²³ Sanchez, 2007, p. 223-224.

²⁴ Cf. 3.1.1 pour une présentation des travaux de ces chercheurs et des études linguistiques sur la magie.

²⁵ Sanchez, 2007, p. 433.

²⁶ Cf. Lévi-Strauss, 1949 ; Sanchez, 2007.

²⁷ Lévi-Strauss, 1949, p. 214-215 ; Sanchez, 2007, p. 447

échoué²⁸. Cependant des études postérieures chez les populations Cuna ont montré que les conclusions de C. Lévi-Strauss étaient construites sur des témoignages indirects et faussés. En effet, le chant récité par le shaman était exprimé dans un langage incompréhensible par la femme enceinte²⁹. Qui plus est, en ne prenant en compte que le discours, la théorie de l'efficacité symbolique en oublie le fait que la pratique magique n'existe que par l'intervention de ses acteurs³⁰. L'importance de prendre en compte les intervenants de la magie a été démontrée entre autres par les travaux de l'ethnopsychiatre T. Nathan. Selon lui, les croyances magiques permettent d'expliquer socialement la maladie et la guérison, mais ne se suffisent pas à elles-mêmes. La guérison est un processus construit socialement, qui nécessite un ensemble de facteurs dont le lien entre patient et thérapeute n'est pas des moindres³¹.

La « magie » est donc un concept très difficile à définir. Il s'agit en effet d'une notion vague qui peut recouvrir un grand nombre de pratiques, aux formes multiples. Étudier les pratiques magiques nécessite de les considérer dans, et par rapport à leur contexte historique, culturel et social. Ainsi, nous avons voulu organiser le travail de cette thèse consacrée aux incantations thérapeutiques mésopotamiennes en abordant aussi bien le cadre externe qu'interne des incantations : leurs fonctions et contextes d'utilisations, leur dimension littéraire et symbolique, et leur dimension médicale. Ce n'est qu'en prenant en compte tous ces aspects que l'on peut commencer à comprendre le fonctionnement des incantations.

²⁸ Sanchez, 2007, p. 449.

²⁹ Atkinson, 1987 ; Delière, 2001 ; Sanchez, 2007, p. 453.

³⁰ Sanchez, 2007, p. 458.

³¹ Nathan, 1994 ; Sanchez, 2007, p. 458-461.

B. Portée de l'étude

L'objectif de ce travail sera donc d'étudier les principes de fonctionnement des incantations thérapeutiques mésopotamiennes en partant d'un groupe spécifique : les incantations sumériennes et akkadiennes utilisées pour traiter les maladies gastro-intestinales datant de la période paléo-babylonienne à néo-assyriennes, provenant de la Mésopotamie ainsi que des territoires limitrophes. En effet, le nombre considérable des incantations thérapeutiques mésopotamiennes rend nécessaire la restriction du corpus à un groupe précis. Notre choix s'est porté sur les incantations pour maladies gastro-intestinales car ces textes n'ont jusqu'à présent pas fait l'objet d'une étude spécifique³². L'étude de ces incantations nous permettra également de proposer une nouvelle interprétation concernant les deux principales disciplines de la thérapeutique mésopotamienne : l'*asûtu*, terme akkadien traditionnellement traduit par « médecine », et l'*āšipūtu*, ou « exorcisme ».

Afin de répondre à notre problématique, nous allons articuler notre réflexion en quatre volets principaux. Après une présentation des textes qui composent le corpus *MGI* ainsi que de leurs contextes de découvertes (Partie 1), nous nous intéresserons à la classification de ces textes dans la grande famille de la thérapeutique mésopotamienne (Partie 2). Nous commencerons par faire une historiographie de la recherche sur l'*asûtu* et l'*āšipūtu* (Chapitre 2.1.). Nous utiliserons dans ce travail les termes akkadiens *asû* (« médecin ») et *āšipu* (« exorciste ») pour nous référer aux deux professionnels de la thérapie. Il nous semble en effet préférable d'employer les noms d'origine de ces fonctions, afin d'éviter les biais anachroniques inhérents à l'utilisation des appellations modernes que sont « médecin » et « exorciste », qui seraient trop restrictifs et ne correspondent pas à la réalité historique mésopotamienne. Qui plus est, si ces termes sont largement employés par facilité d'écriture, la définition même de ces disciplines reste problématique à ce jour. On verra aussi que la pratique de la magie et la copie des incantations n'étaient pas restreintes à ces deux professions. Les termes tels que thérapeute, guérisseur, récitant, ou magicien seront donc utilisés dans le corps de notre propos pour désigner de manière indifférenciée l'ensemble des acteurs de la guérison, et non pas pour nous référer spécifiquement à l'*asû* ou l'*āšipu* ou tout autre professionnel. Suite à cette discussion, nous présenterons les principaux critères qui ont été proposés afin de déterminer l'appartenance des incantations mésopotamiennes à l'une ou l'autre profession, tels que la langue de rédaction

³² Au moment de la rédaction de cette thèse, la publication d'une monographie sur les maladies gastro-intestinales et leur traitement dans les textes médicaux et incantations est prévue pour décembre 2022 (Johnson & Simkó, 2022).

(chapitre 2.2) ou les divinités invoquées (chapitre 2.3). On s'intéressera également aux différentes utilisations des tablettes d'incantations (chapitre 2.4) et la diffusion diachronique des incantations (chapitre 2.5). La troisième partie portera sur une analyse symbolique des incantations. Après une présentation de quelques concepts théoriques tirés des champs de l'anthropologie, de la linguistique ou de la psychiatrie (chapitre 3.1), nous verrons les techniques mises en place par les rédacteurs des incantations afin d'en assurer l'efficacité : la légitimation du texte et du récitant (chapitre 3.2), l'emploi de métaphores conceptuelles (chapitre 3.3), et l'accomplissement d'actions rituelles accompagnant la récitation des incantations (chapitre 3.4). Enfin, le dernier volet sera consacré à une analyse clinique des incantations du corpus *MGI* (partie 4). Nous y verrons quel est le vocabulaire anatomique employé par les incantations (chapitre 4.1), quelles sont les maladies traitées et de quelle manière ces dernières sont définies dans les textes médicaux mésopotamiens et dans les incantations du corpus *MGI* (chapitre 4.2).

Un second volume donnera une réédition des incantations appartenant au corpus *MGI*, accompagnées d'une analyse philologique des textes. De nombreuses incantations sont dupliquées sur plusieurs tablettes, et sont parfois copiées sur de longues périodes. Si une incantation est connue par plusieurs versions concordantes, celles-ci seront présentées de manière groupée dans l'édition et l'analyse philologique des textes. Toutes les incantations discutées et éditées dans cette thèse seront désignées par une même appellation *MGI* (Maladie Gastro-Intestinale) suivie du numéro de catalogue de l'incantation (*MGI* 1, 2, 3, etc.) et le cas échéant d'une lettre pour chaque version (*MGI* 1a, 1b, 1c, etc.). Un catalogue de concordance entre cette appellation et les éditions antérieures est inclus à la fin du premier volume.

C. État de l'art

Aucune étude complète du traitement des maladies gastro-intestinales dans les incantations et les textes médicaux n'a été réalisée à ce jour. Si plusieurs travaux traitent des incantations ou des textes médicaux, c'est le plus souvent de façon séparée, et il n'existe pas d'édition exhaustive du corpus.

La principale étude réalisée sur les incantations concernant les maladies gastro-intestinales est la thèse de Timothy J. Collins, *Natural illness in Babylonian Medical Incantations*³³. L'auteur y fait une édition et analyse des incantations rédigées en akkadien datant de la période paléo-babylonienne à la période néo-assyrienne. Seules les incantations pour lesquelles une étiologie « médicale », à savoir celles n'attribuant pas la maladie à un être surnaturel, ont été prises en compte par l'auteur³⁴. Plusieurs des incantations traitées dans notre thèse sont éditées dans l'ouvrage de Collins³⁵. Outre l'édition des incantations, l'auteur y fait une étude des figures pathologiques citées dans les textes³⁶, en particulier la maladie *kīs libbi*³⁷, et propose une présentation de la symptomatologie de ces maladies à partir de l'imagerie utilisée dans les incantations. L'auteur n'y inclut cependant pas une comparaison avec la symptomatologie de ces mêmes pathologies dans les textes médicaux. Le traité médical néo-assyrien intitulé *diš na su-a-lam gig ana ki-is šà gur-šú*, « Si un homme souffre de la toux *suālu* (et que celle-ci) tourne en la maladie *kīs libbi* »³⁸ consacré aux maladies gastro-intestinales a fait l'objet d'une thèse de doctorat par D. Cadelli³⁹. Le traité, ci-après nommé ESTOMAC, comporte des descriptions de symptômes, des prescriptions médicales, ainsi que 25 incantations intégrées au corpus *MGI*⁴⁰. À l'inverse de la thèse de T.J. Collins, l'étude réalisée par D. Cadelli se focalise plus spécifiquement sur les maladies en se concentrant sur l'aspect médical des textes, avec une comparaison avec le traité de diagnostics SA.GIG⁴¹, et ne fait pas d'analyse plus spécifique des incantations en tant que telles. A. George⁴² dans sa monographie sur les tablettes

³³ Collins, 1999.

³⁴ Par exemple, dans la partie concernant les maladies de bile, l'auteur exclut une incantation paléo-babylonienne traitant de la jaunisse *amurriqānu* (*YOS* 11, 14 r. 7 – 12) car le texte semble attribuer la maladie à une déesse.

³⁵ *MGI* 4, 5, 8-17, 19-21, 24, 26-29, 33, 38, 42-43, 45-46, 48-50, 56-57, 59bis, 74.

³⁶ Collins, 1999, p. 77-87

³⁷ Cf. 4.2.1.

³⁸ Cf. D. b. i.

³⁹ Cadelli, 2000. Plusieurs chapitres de cette thèse sont en cours de publication sous forme d'articles, cf. Cadelli, 2018 ; Cadelli, 2019 ; Cadelli, 2021.

⁴⁰ *MGI* 1, 4-5, 8-11, 14, 16-17, 19-20, 26-29, 42-43, 48, 50, 57, 69-70, 74-75.

⁴¹ Cf. D. c.

⁴² George, 2016.

de la collection Schøyen offre une édition et analyse philologique de plusieurs tablettes d'incantations inédites, parmi lesquelles on trouve dix-huit incantations concernant une maladie gastro-intestinale⁴³.

En dehors de ces travaux, les éditions d'incantations concernant les maladies gastro-intestinales proviennent d'articles et d'ouvrages divers. Une incantation contre la maladie de la bile (*MGI 1*) a fait l'objet de deux principales éditions, la première par B. Alster et J. van Dijk⁴⁴ et la seconde par P. Michalowski⁴⁵. En plus d'apporter de nouvelles versions à l'édition de l'incantation, ce dernier a fait une analyse complète de l'incantation d'un point de vue structurel et poétique. Une incantation paléo-assyrienne contre la maladie *pašittu* (*MGI 4bis*) a été publiée par C. Michel⁴⁶. Une autre tablette paléo-assyrienne, comportant deux incantations contre une maladie du ventre (*MGI 18 et 34*), a récemment fait l'objet d'une publication par N.J.C. Kouwenberg⁴⁷. En 1967, E. Reiner donne une transcription d'une tablette d'incantations néo-assyrienne provenant d'Huzirina et comportant trois incantations concernant la maladie *kīs libbi* (*MGI 9, 29, et 49*)⁴⁸. L'autrice mentionne une autre tablette, comportant également une incantation contre une maladie du ventre (*MGI 21*)⁴⁹, mais n'en offre pas d'édition. Deux incantations paléo-babyloniennes concernant des maladies gastro-intestinales (*MGI 22 et 51*) sont éditées par S.N. Kramer en 1976 dans le cadre d'une étude des textes littéraires sumériens du Musée Ashmolean⁵⁰. L'incantation *MGI 22* est également traduite par F. Al-Rawi et A. Cavigneaux dans un article de 1995⁵¹. Six incantations paléo-babyloniennes (*MGI 7, 45-47, 60, et 64*) sont présentées dans l'ouvrage de Jan J. A. van Dijk, *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*⁵². La première (*MGI 7*) concerne la jaunisse *amurriqānu*, et les autres traitent de maladies de ventre. Une incantation médio-assyrienne (*MGI 13*) a été éditée par E. Zomer dans sa thèse sur les incantations médio-assyriennes et médio-babyloniennes⁵³. Deux des incantations paléo-babyloniennes mentionnées ci-dessus (*MGI 13 et 45*) font également l'objet d'une édition par W. Farber dans un article de 1990⁵⁴. Une tablette d'incantation paléo-

⁴³ *MGI 1-2, 23, 30-32, 35-37, 44, 52-55, 59, 61-62, 71.*

⁴⁴ Alster & van Dijk, 1972.

⁴⁵ Michalowski, 1981.

⁴⁶ Michel, 2004.

⁴⁷ Kouwenberg, 2018.

⁴⁸ Reiner, 1967, p. 191-192, no. 252.

⁴⁹ Reiner, 1967, p. 208, cf. no. 185 sur la même page.

⁵⁰ Gurney & Kramer, 1976, p. 31-33.

⁵¹ Cavigneaux & Al-Rawi, 1995b, p. 191.

⁵² van Dijk, Hussey & Götze, éd. 1985, no. 11-14, 21 et 91.

⁵³ Zomer, 2018, p. 261-263

⁵⁴ Farber, 1990b, p. 308-310.

babylonienne provenant de Sippar est éditée dans un article de F. Al-Rawi et A. Cavigneaux⁵⁵. La tablette comporte plusieurs incantations, dont au moins une (*MGI 59bis*) concerne une maladie gastro-intestinale. Dans sa monographie sur la déesse Gula, B. Böck propose une édition de deux incantations concernant une maladie du ventre, la première (*MGI 41*)⁵⁶ datant de l'époque néo-assyrienne, et la seconde (*MGI 39*)⁵⁷ de l'époque paléo-babylonienne. B. Böck consacre un chapitre de son ouvrage sur la déesse Gula aux métaphores utilisées dans certaines incantations thérapeutiques⁵⁸. Après une présentation de l'imagerie du ventre dans les incantations de naissance⁵⁹ et des maladies gastro-intestinales⁶⁰, la majeure partie de la discussion est centrée sur les incantations consacrées aux maladies biliaires⁶¹. Si l'ouvrage offre des perspectives intéressantes d'analyse, la raison du lien entre Gula et certaines plantes ou maladies n'est pas toujours évidente⁶². U. Steinert et L. Vacín dressent dans un article un bilan des précédentes éditions des incantations akkadiennes contre les maladies gastro-intestinales, ainsi que des différentes rubriques qui les définissent⁶³. Les auteurs y font également une réédition de l'incantation *MGI 39*⁶⁴. Une édition de plusieurs incantations akkadiennes du 2^{ème} millénaire⁶⁵ est mise à disposition dans la base électronique *SEAL (Sources of Early Akkadian Literature)*⁶⁶, menée par Michael P. Streck et Nathan Wasserman. Le travail sur les incantations y est réalisé plus particulièrement par Nathan Wasserman. Le groupe des incantations dites de « l'herbe du ventre »⁶⁷ (*MGI 44-50*) a fait l'objet de deux articles par E. Reiner⁶⁸ et N. Veldhuis⁶⁹. Ces deux articles portent sur l'aspect poétique de ces textes plutôt que sur leur aspect médical. Dans un article de 2006 M. Stol⁷⁰ fait un relevé des métaphores concernant la digestion et le système intestinal dans les textes littéraires, les incantations et les textes médicaux, en particulier l'imagerie liée à l'irrigation. C. Johnson a récemment consacré un

⁵⁵ Cavigneaux & Al-Rawi, 1994.

⁵⁶ Böck, 2014b, p. 101-104.

⁵⁷ Böck, 2014b, p. 120-121.

⁵⁸ Böck, 2014b, p. 115-128.

⁵⁹ Böck, 2014b, p. 119-120.

⁶⁰ Böck, 2014b, p. 120-122.

⁶¹ Böck, 2014b, p. 122-128.

⁶² Ainsi, p. 25, l'autrice associe désordres internes et Gula en raison d'une entrée dans la tablette XIII du traité SA.GIG. Cependant, il s'agit du seul diagnostic de la tablette faisant le lien avec la déesse. Par comparaison, la main du fantôme y est mentionnée onze fois, et Ištar quatorze fois. Voir aussi le compte-rendu de l'ouvrage fait par Ulrike Steinert Steinert, 2014.

⁶³ Steinert & Vacín, 2018, p. 701-715.

⁶⁴ Steinert & Vacín, 2018, p. 716-737.

⁶⁵ *MGI* 6-7, 12-13, 18, 23-25, 30, 32, 34-40, 44-47, 52-55, et 59bis.

⁶⁶ <https://www.seal.uni-leipzig.de/>.

⁶⁷ Cf. 4.2.2.

⁶⁸ Reiner, 1985.

⁶⁹ Veldhuis, 1990.

⁷⁰ Stol, 2006.

article à la première tablette du traité ESTOMAC (*BAM 574*)⁷¹, dans lequel il discute de la place que les incantations occupent sur cette tablette. Selon lui, les incantations intégrées dans les textes médicaux seraient des « countertexts », rédigées par les *asûs* pour parodier leurs adversaires professionnels, les *āšipus*⁷². Cette interprétation sera discutée plus en détail en Partie 2⁷³.

M. Haussperger consacre deux articles au traité ESTOMAC et au traitement qui y est fait des maladies gastro-intestinales. Le premier article⁷⁴ aborde la troisième tablette du traité, *BAM 578*, consacrée aux maladies de bile. Le second article⁷⁵ adresse les autres tablettes du traité, *BAM 574*, *575*, et *579*, qui traitent de différentes maladies liées au ventre. L'objectif principal des deux articles est l'identification des maladies et organes cités dans le traité. À propos des nombreuses incantations incluses dans la tablette *BAM 574*, l'autrice interprète cette place prédominante prise par des textes magiques comme une indication que les maladies concernées étaient conçues comme principalement psychologiques⁷⁶. E. Couto-Ferreira dans sa thèse⁷⁷ sur la liste lexicale Ugu-Mu⁷⁸ consacre un chapitre au vocabulaire du ventre et du système gastro-intestinal⁷⁹, où elle tente d'identifier les différents organes cités dans la liste, à travers une comparaison avec les textes littéraires et médicaux. La difficulté d'établir une terminologie précise du corps humain, en particulier en ce qui concerne les organes internes, est également discutée par U. Steinert dans un article de 2016 sur la médecine babylonienne⁸⁰. Le traitement des maladies de la bile, en particulier la jaunisse, dans les textes médicaux mésopotamiens a fait l'objet de plusieurs études. P. Adamson présente les deux types de jaunisse, *aḥḥāzu* et *amurriqānu*, dans un article présentant plusieurs termes médicaux akkadiens⁸¹. T. Kämmerer a consacré deux articles à la jaunisse, en particulier à *amurriqānu*⁸², mais aussi à toutes les mentions de la couleur jaune dans les descriptions de symptômes, qu'elle soit ou non attribuée à la jaunisse par les textes.

⁷¹ Johnson, 2018.

⁷² Johnson, 2018, p. 61.

⁷³ Cf. surtout les chapitres 2.1 et 2.6.

⁷⁴ Haussperger, 2001.

⁷⁵ Haussperger, 2002.

⁷⁶ Haussperger, 2002, p. 35.

⁷⁷ Couto Ferreira, 2009.

⁷⁸ Liste lexicale paléo-babylonienne, répertoriant près de 250 noms de parties du corps humain.

⁷⁹ Couto Ferreira, 2009, p. 251-280.

⁸⁰ Steinert, 2016, p. 205-209.

⁸¹ Adamson, 1993, p. 157-158.

⁸² Kämmerer, 1999 ; Kämmerer, 2000.

D. Présentation des textes médicaux mésopotamiens

D. a. Incantations

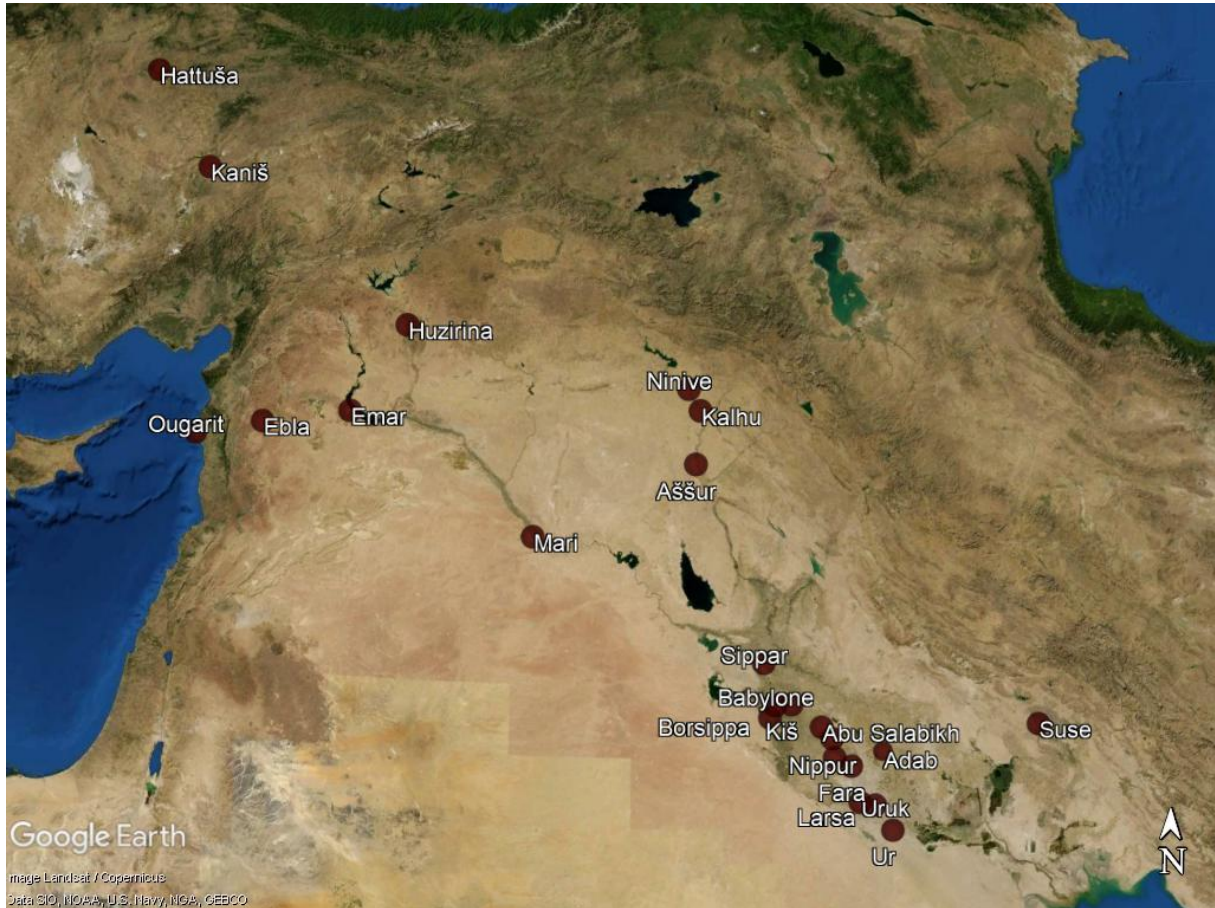


Figure 1 : principaux sites d'origines des tablettes d'incantations du 3^{ème} au 1^{er} millénaire av. n. è.

Les incantations constituent la partie orale⁸³ des rituels du Proche-Orient ancien. Les premières incantations connues remontent au 3^{ème} millénaire av. n. è.⁸⁴, et sont rédigées en sumérien ou en sémitique. Les incantations de cette période – une centaine identifiées à ce jour⁸⁵ – proviennent en majorité des trois sites de Fāra, Ebla et Nippur⁸⁶. À partir du début du 2^{ème} millénaire le nombre d'incantations se multiplie⁸⁷. On en compte au moins 768 aujourd'hui⁸⁸. Durant la période paléo-babylonienne, les incantations proviennent majoritairement de

⁸³ Pour une discussion de l'oralité des incantations mésopotamiennes, voir Mirelman, 2018.

⁸⁴ Éditions Krebernik, 1984 ; Rudik, 2015 ; George, 2016, p. 25-28, 78-79, 98-101, 119-122.

⁸⁵ Décompte d'après Rudik, 2015 ; George, 2016.

⁸⁶ Cunningham, 1997, p. 160 ; Rudik, 2015, p. 14-20 ; George, 2016, p. 25-28.

⁸⁷ Cunningham, 1997, p. 160.

⁸⁸ G. Cunningham comptabilise 376 incantations pour la première moitié du 2^{ème} mill. (Cunningham, 1997, p. 131-159), auxquelles on peut ajouter les 57 incantations paléo-babyloniennes publiées par A. George (George, 2016, p. 57). E. Zomer compte 336 incantations datant des périodes médio-babylonienne et médio-assyrienne (Zomer, 2018, p. 6).

Nippur⁸⁹, mais aussi d'Isin, Sippar⁹⁰, Babylone, Kiš, Larsa⁹¹, Ur⁹², Uruk. On en trouve également dans la région de Mari ou à Kaniš⁹³. La majorité des incantations sont encore rédigées en sumérien, mais on trouve de plus en plus d'incantations écrites en akkadien⁹⁴. On commence également à trouver des incantations bilingues, rédigées en sumérien et en akkadien⁹⁵. À partir de la seconde moitié du 2^{ème} millénaire, les incantations akkadiennes deviennent plus nombreuses que les incantations sumériennes⁹⁶. On connaît également des incantations rédigées en hittite, hourrite, élamite⁹⁷, ou langage de type « abracadabra »⁹⁸.

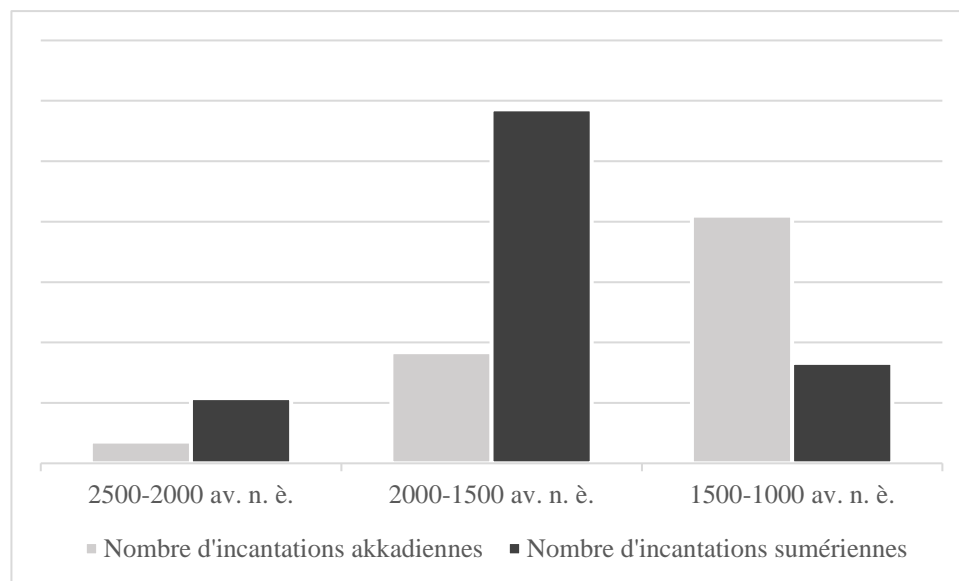


Figure 2 : évolution du nombre d'incantations akkadiennes et sumériennes du 3^{ème} à la fin du 2^{ème} millénaire

En ce qui concerne les incantations du 1^{er} millénaire, aucun recensement exhaustif n'a été réalisé à ce jour, mais on peut supposer un nombre aussi important si ce n'est plus que pour le 2^{ème} millénaire. De nombreux corpus d'incantations datant de cette période ont été publiés⁹⁹. On trouve des incantations akkadiennes, sumériennes, bilingues, élamites, etc. Les incantations mésopotamiennes continuent à être copiées durant la période Séleucide (4^{ème} – 2^{ème} s. av. n. è.),

⁸⁹ Cf. 1.1.4.

⁹⁰ Cf. 1.1.5.

⁹¹ Cf. 1.1.2.

⁹² Cf. 1.1.1.

⁹³ Cf. 1.1.6.

⁹⁴ Cunningham, 1997, p. 160.

⁹⁵ Wasserman, 2014, p. 58 n. 41 en compte 8 pour la période paléo-babylonienne.

⁹⁶ E. Zomer comptabilise 205 incantations akkadiennes et 83 incantations sumériennes pour la période médio-babylonienne et médio-assyrienne, cf. Zomer, 2018, p. 117, 121.

⁹⁷ Schwemer, 2015, p. 23-24 ; Zomer, 2018, p. 123-124.

⁹⁸ Cf. 2.2.

⁹⁹ Ebeling, 1953 ; Reiner, 1958 ; Biggs, 1967 ; Lambert, 1974 ; Farber, éd. 1989 ; Maul, 1994 ; George, 1999 ; Collins, 1999 ; Walker & Dick, éd. 2001 ; Schramm, 2001 ; Scurlock, 2006 ; Böck, 2007 ; Geller, 2007b ; Schramm, 2008 ; Abusch & Schwemer, 2011 ; Farber, 2014 ; Geller, 2016 ; Abusch & Schwemer, 2016 ; Abusch, 2016.

et ce jusqu'à la fin de la tradition cunéiforme sous le règne des Parthes (2^{ème} s. av. – 3^{ème} s. de n. è.)¹⁰⁰. Les incantations du corpus *MGI* datent de la période paléo-babylonienne (20^{ème}-17^{ème} s. av. n. è.) à la période néo-babylonienne (7^{ème}-6^{ème} s. av. n. è.)¹⁰¹.

Les incantations sont appelées *én* en sumérien et *šiptu* en akkadien, et sont en principe caractérisées par plusieurs éléments formels. Le texte est généralement introduit par le signe sumérien *én* ou la formule *én.é.nu.ru*, qui signifie « incantation », et clôturées par la formule *tu.én.e.nu.ru* aux 3^{ème} et 2^{ème} millénaires, et *tu₆.én* au 1^{er} millénaire¹⁰². Dans les premières incantations datant de la période Dynastique Archaique, *én.é* constitue un seul signe (LAK358), suivi de *ru* ou *nu.ru*¹⁰³. Quelques incantations d'Ebla présentent une écriture syllabique *en.nu.ur*¹⁰⁴. À partir de la période paléo-babylonienne la formule d'introduction est standardisée sous la forme *(tu₆).en.é.nu.ru*, souvent abrégée en *én* dans les incantations du 1^{er} millénaire av. n. è.¹⁰⁵. Les incantations peuvent également être suivies d'une rubrique *ka.inim.ma ...* « incantation pour ... », qui en précise la fonction. En l'absence de ces marqueurs les textes sont identifiés par comparaison avec d'autres incantations connues ou encore par leur présence à l'intérieur de recueils d'incantations¹⁰⁶.

La première classification des incantations est proposée par A. Falkenstein en 1931¹⁰⁷, et compte quatre grands types : légitimation (« Legitimationstyp »), qui sert à légitimer le récitant en tant que représentant des divinités, et à le protéger des forces mauvaises dans l'exercice de ses fonctions ; prophylactique (« Prophylaktischer Type »), qui sert à éviter de potentiels problèmes pouvant affecter les humains ; Marduk-Ea (« Marduk-Ea-Typ »), d'après le dialogue entre les dieux Marduk et Ea (Enki et Asalluḫi au 3^{ème} mill.)¹⁰⁸, thème récurrent des incantations. Dans ce type sont rangées les incantations servant à expulser les démons et maladies. Enfin le type dit de consécration (« Weihungstyp »), servant à consacrer les objets et éléments intervenant dans les rituels. Dans les faits, ces quatre types ne suffisent pas à catégoriser toutes les incantations connues aujourd'hui. Ainsi, toutes les incantations visant à guérir des maladies n'incluent pas de dialogue divin. De même, beaucoup de textes abordent

¹⁰⁰ Schwemer, 2015, p. 23

¹⁰¹ Voir la partie 1 pour une présentation détaillée de la répartition chronologique et géographique des incantations *MGI*.

¹⁰² Geller, 2000 ; Wasserman, 2014, p. 49 n. 9 ; Zomer, 2018, p. 27-28.

¹⁰³ Rudik, 2015, p. 27.

¹⁰⁴ TM.75.G.2195, TM.75.G.1315. Cf. Krebernik, 1984, p. 7-14, 64-72 ; Rudik, 2015, p. 123-128, 188-191.

¹⁰⁵ Zomer, 2018, p. 27.

¹⁰⁶ Wasserman, 2014, p. 49 n. 9 ; Zomer, 2018, p. 1.

¹⁰⁷ Falkenstein, 1931.

¹⁰⁸ Cf. 3.2.2.1.

des thèmes qui ne semblent pas pouvoir correspondre à la catégorisation proposée par Falkenstein, par exemple les incantations accompagnant la construction de bâtiments, ou en lien avec les naissances ou la fertilité. Il s'agit cependant de la première analyse théorique qui a été faite de ces textes, dans la limite des connaissances de l'époque. En effet, peu d'incantations avaient été publiées au moment de la rédaction de cet ouvrage. N. Rudik, faisant remarquer les limitations de la classification de A. Falkenstein, propose de regrouper les incantations en deux principales catégories : d'un côté les incantations préventives (fertilité, protection contre les animaux sauvages, purification, construction de bâtiment, etc.) et de l'autre les incantations réactives (lutter contre les maladies et démons, éloigner les animaux nuisibles, accouchement)¹⁰⁹.

Les incantations à fonction thérapeutique, qui font partie des incantations réactives, sont les plus nombreuses parmi la littérature incantatoire mésopotamienne, toutes périodes confondues¹¹⁰. P. Attinger a proposé un autre classement thématique des incantations thérapeutiques¹¹¹, selon : 1. l'agent causal (démon, fièvre, serment violé, etc.), 2. l'endroit malade (tête, ventre, dents, etc.), 3. le but recherché (par exemple les incantations šà.zi.ga « érection » qui servent à traiter l'impuissance sexuelle), et 4. la procédure thérapeutique (*muššu'u* « friction », *qutāru* « fumigation », *šurpu* « crémation », *maqlû* « combustion »). Les incantations du corpus *MGI* appartiennent au groupe des incantations réactives, et visent à traiter les maladies liées au système gastro-intestinal.

À partir de la fin du 2^{ème} millénaire av. n. è., certaines incantations commencent à être rassemblées en grandes séries standardisées¹¹², comme la série *maqlû* (« combustion ») qui vise à combattre la sorcellerie¹¹³ ou encore la série *udug.ḥul* (« mauvais démons ») dont l'objectif est d'expulser les mauvais démons et à éloigner les influences néfastes¹¹⁴. Ces séries doivent être distinguées des incantations non canoniques, c'est-à-dire qui ne font pas partie d'une série standardisée, et dont font partie les incantations du corpus *MGI*. Ces incantations peuvent être trouvées seules sur des petites tablettes individuelles ou être rassemblées en recueils¹¹⁵. Si l'on sait que les séries canoniques d'incantations appartiennent au corpus de l'*āšipūtu*, la situation est plus complexe pour les incantations non canoniques. En effet on a généralement peu

¹⁰⁹ Rudik, 2015, p. 67-69

¹¹⁰ Cunningham, 1997, p. 162-177 ; Zomer, 2018, p. 88-117; *SEAL*.

¹¹¹ Attinger, 2008, p. 41, d'après une suggestion de G. Buisson.

¹¹² Cf. 2.5.1. pour une discussion du processus de standardisation des incantations.

¹¹³ Abusch, 1974 ; Abusch, 2016.

¹¹⁴ Geller, 1985 ; Geller, 2016.

¹¹⁵ Cf. 2.4.2 pour une discussion des tablettes à une ou plusieurs incantations.

d'indications concernant l'appartenance de ces dernières à l'*āšipūtu* ou à l'*asūtu*¹¹⁶, la majorité de ces incantations ne comportant pas de colophon indiquant l'identité de leur rédacteur ou leur appartenance à une discipline. Une exception peut être mentionnée : les incantations intégrées au Compendium Médical de Ninive¹¹⁷, identifié par son colophon comme appartenant au corpus de l'*asūtu*. Nous reviendrons sur ce problème de classification des incantations non canoniques en partie 2, en présentant les différents critères d'identifications qui ont été proposés pour distinguer les incantations d'*āšipūtu* et d'*asūtu* et en voyant comment ces derniers s'appliquent aux incantations du corpus *MGI*.

D. b. Prescriptions

Les prescriptions mésopotamiennes (akk. *bulṭu*) sont des textes médicaux décrivant des remèdes pour une ou plusieurs maladies. La plus ancienne prescription connue (*TM.75.G.1623*) a été retrouvée à Ebla¹¹⁸. Elle contient trois prescriptions, dont la première et la troisième citent des noms de plantes et leur application thérapeutique, et la deuxième une plante à mélanger avec d'autres produits et ses applications thérapeutiques. Après le texte d'Ebla, les plus anciens textes médicaux datent de la période d'Ur III¹¹⁹. Très peu de textes médicaux paléo-babyloniens sont connus¹²⁰, et une partie de ceux qui ont été identifiés est en attente de publication¹²¹. À partir de la deuxième moitié du IIe millénaire, les textes sont plus nombreux. On en connaît une quarantaine provenant principalement d'Aššur¹²² et de Nippur¹²³. Enfin, la grande majorité des prescriptions médicales connues à ce jour datent du 1^{er} millénaire. Une grande quantité de textes médicaux a ainsi été retrouvée à Aššur, dans une bibliothèque privée appartenant à une famille d'*āšipu*¹²⁴ ayant exercé durant les règnes d'Esarhaddon (680 à 669 av. n. é.) et d'Aššurbanipal (668-626 av. n. é.).

¹¹⁶ Cf. 2.1. pour une discussion sur l'*asūtu*, l'*āšipūtu* et la place des incantations dans ces deux disciplines savantes mésopotamiennes.

¹¹⁷ Cf. D. b. i et 1.3.3.1.

¹¹⁸ Fronzaroli, 1998 ; Bonechi, 2003.

¹¹⁹ CBS 14221, HS 1359, HS 1357 ; cf. Civil, 1960 ; Kramer, 1963, p. 93-98 ; van Dijk & Geller, 2003, p. 75 ; Attinger, 2008, p. 10.

¹²⁰ *H* 170, *BAM* 393, *UET* 6/3 895, *YOS* 11/25-29, cf. van Dijk *et al.*, éd. 1985, p. 29-30 ; Cavigneaux & Al-Rawi, 1993, p. 104 ; Geller, 2006 et la base de données électronique BabMed [geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/Altbabylonisch/index.html].

¹²¹ Finkel, 2004 ; Attinger, 2008, p. 12.

¹²² Attinger, 2008, p. 18 et la base de données électronique BabMed [<https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/Mittelbabylonisch/index.html>]

¹²³ Labat, 1956 ; Attinger, 2008, p. 18.

¹²⁴ Voir chapitre 1.3.2.

Selon les textes, les remèdes pouvaient aller du plus simple, avec un seul ingrédient au plus complexe avec une longue liste d'ingrédients, la façon de les préparer (proportion, ingrédients à couper, piler, cuire, infuser, etc.) et leur méthode d'administration (lavement, cataplasme, potion, pilule, etc.). Certaines prescriptions ne font que lister les remèdes à administrer pour les maladies, et suivent habituellement le format suivant : liste d'ingrédients + *ana* (« pour ») + nom de la maladie. D'autres textes offrent une description plus ou moins détaillée des symptômes avant de donner le diagnostic puis le traitement. La formulation habituelle est la suivante : *diš na* (« si une personne ») ... (liste des symptômes) *na bi* (« cette personne (souffre de) ») ... (nom de la maladie) *ana ti-šú* (« pour la guérir ») ... (remède)¹²⁵. Les remèdes étaient administrés sous plusieurs formes : potions (*mašqītu*), onguents (*lubku*), suppositoires (*nagar/allānu*), fumigations (*qutāru*), pansements (*makraku*), etc. À la fin des prescriptions, on voit parfois la mention « testé, vérifié » (*latku*). Les prescriptions médicales montrent une différenciation établie entre les divers types de remèdes selon la maladie à traiter. Ainsi les remèdes visant à soulager les maladies du foie étaient principalement à base de minéraux, alors que ceux destinés aux maladies rectales employaient plus d'huile. Les maladies oculaires quant à elles étaient principalement traitées au moyen d'onguents et de baumes¹²⁶.

Contrairement à certaines séries d'incantations¹²⁷ ou au Traité de diagnostics SA.GIG¹²⁸ les prescriptions ne sont pas soumises à un processus de standardisation. En revanche à la période néo-assyrienne on assiste à la création du Compendium Médical de Ninive, une compilation de prescriptions et descriptions diagnostiques.

D. b. i. Compendium Médical de Ninive

Après les prescriptions provenant d'Aššur, le deuxième groupe majeur de prescriptions médicales provient de Ninive, plus précisément de la bibliothèque créée sous l'ordre d'Aššurbanipal. A la chute de Babylone en 648 av. n. è, Aššurbanipal se lance dans une entreprise de récupération de toutes les tablettes du territoire babylonien, des temples, des archives privées et royales¹²⁹. En plus des tablettes pillées durant les interventions militaires, il ordonne aux autorités des villes babyloniennes de faire rassembler, copier et lui envoyer tous les textes des archives des temples de leur ville. Il récupère également des textes de

¹²⁵ Johnson, éd. 2015, p. 308 ; Attia, 2018, p. 72.

¹²⁶ Geller, 2010a, p. 20.

¹²⁷ Voir chapitre D. a.

¹²⁸ Voir chapitre D. c.

¹²⁹ Fincke, 2003 ; Frame & George, 2005 ; Robson, 2017.

bibliothèques privées de lettrés assyriens et babyloniens. C'est ainsi qu'un grand nombre de textes babyloniens ont été conservés à Ninive, et ont pu nous parvenir grâce à la conservation exceptionnelle de la bibliothèque. À l'occasion de la constitution de cette bibliothèque, un processus de standardisation des textes médicaux a lieu, résultant en la constitution d'une série organisée, aujourd'hui désignée par le titre de Compendium Médical de Ninive (CMN)¹³⁰. Ce compendium, à l'instar du Traité de Diagnostics, adopte un agencement *capite ad calcem*. Les tablettes qui composent le Compendium comportent un colophon standardisé, indiquant qu'il contient « les traitements (ordonnés) du crâne aux orteils, des collections (de prescriptions) non standard, le savoir accompli, la grande médecine (*azugallūtu*) de Ninurta et Gula, tout ce qui s'y rattache »¹³¹. Le Compendium compte douze chapitres traitant chacun d'une partie du corps ou d'un groupe de maladies et désignés par l'incipit de la première tablette :

Chapitre	Incipit	
I – Crâne	diš na ugu-šú kúm ú-kal	« Si une personne, son crâne est dévoré par la fièvre ... »
II – Yeux	diš na igi ^{II} -šú gig	« Si une personne, a une maladie des yeux ... »
III – Oreilles	diš na geštu 15-šú [(...)] gù.gù-si	« Si une personne son oreille droite bourdonne ... »
IV - Cou	diš na sa.gú-šú gu ₇ -šú	« Si une personne son cou le fait souffrir ... »
V – Saignements de nez	diš na mud ⁷ ina kir ₄ -šú	« Si une personne (a) du sang dans son nez ... »
VI – Dents	diš na zu.meš-šú gig	« Si une personne a une maladie des dents ... »
VII – Bronches	diš na kir ₄ -šu dugud	« Si une personne son nez est lourd (= sa respiration est difficile)... »
VIII – Estomac	diš na su-a-lam gig a-na ki-is šag ₄ gur	« Si une personne a une maladie de toux et que (la maladie) tourne en <i>kās libbi</i> ... »
IX – Epigastre	diš na sag ša-šú na-ši	« Si une personne son épigastre est enflé... »
X – Reins	diš na ellag-su gu ₇ -šú	« Si une personne son rein le fait souffrir ... »
XI – Rectum	diš na ina la si-ma-ni-šú murub ₄ .meš-šú gu ₇ .meš-šú	« Si une personne ses hanches la font souffrir avant son temps ... »
XII – Tendons ischio-	diš na sa.gal gig	« Si une personne a une maladie

¹³⁰ Cadelli, 2000, p. 52-55

¹³¹ *bulṭī ištu muhhi adi šupri liqtī ahuti tāhīzu nakla azugallūti Ninurta u Gula mala bašmu*, cf. Hunger, 1968 no. 329 ; Steinert, 2018a, p. 173. La traduction de *liqtī ahūti* par « collection non-standard » suit S. Panayotov (Panayotov, 2018, p. 110). Le terme akkadien *ahū* étant généralement utilisé par opposition à *iškāru*, qui désigne les séries standardisées, *ahū* est compris comme renvoyant aux textes non standardisés. Cf. Steinert, 2018a, p. 173-174 ; Geller, 2018a, p. 49 ; Panayotov, 2018, p. 110.

C'est le huitième chapitre de ce traité qui nous intéressera précisément dans ce travail. Si l'on aurait souhaité pouvoir intégrer le neuvième chapitre, qui concernant la zone de l'épigastre (cadrant haut de l'abdomen), seuls deux fragments de tablettes appartenant au chapitre ont pour le moment pu être identifiés¹³², trop incomplets pour permettre de les intégrer dans notre étude. Pour en revenir au chapitre VIII, D. Cadelli qui en a fait l'édition dans sa thèse de doctorat¹³³ choisit de le désigner d'après son incipit par l'abréviation *suālu*. La toux *suālu* n'est cependant pas l'objet principal de ce chapitre qui traite principalement des maladies gastro-intestinales. Pour faciliter le discours, et par cohérence avec la symptomatologie générale du chapitre, il sera désigné dans le corps de notre texte par le titre ESTOMAC¹³⁴.

Le chapitre est constitué de cinq tablettes, organisées de la façon qui suit¹³⁵ :

- Tablette I (*BAM 574*) : principalement la maladie *kīs libbi*¹³⁶, accompagnée de symptômes digestifs caractérisés par une constriction ou constipation. C'est également sur cette tablette que l'on trouve le principal groupe d'incantations d'ESTOMAC¹³⁷.
- Tablette II (*BAM 575*) : gonflements et problèmes digestifs caractérisés par des renvois et des problèmes respiratoires. On y trouve également une incantation du corpus *MGI (MGI 75)*.
- Tablette III (*BAM 578*) : maladies de la bile et jaunisse. La tablette comporte le deuxième groupe d'incantations d'ESTOMAC¹³⁸.
- Tablette IV (*AMT 14/7+*) : la tablette est incomplète, mais ce qui en reste concerne principalement la fièvre *šêtu*.
- Tablette V (*BAM 579*) : fièvre et inflammation.

Le chapitre ESTOMAC inclut, outre des prescriptions, de nombreuses descriptions symptomatologiques, mais peu de diagnostics. La symptomatologie gastro-intestinale qui y est

¹³² *AMT 43/6 et 44/7*, cf. Panayotov, 2018, p. 103.

¹³³ Cadelli, 2000, cf. C.

¹³⁴ Voir aussi Steinert, éd. 2018, où ESTOMAC est désigné par le titre STOMACH.

¹³⁵ Cf. Cadelli, 2000, p. 60-64 ; Johnson, 2014 ; Panayotov, 2018, p. 102 ; Steinert, 2018b, p. 288.

¹³⁶ Cf. 4.2.1.

¹³⁷ *MGI 8-11, 14, 16-17, 19-20, 26-29, 42-43, 48, 50, 57, 74*, cf. 1.3.3.1, Tableau 15.

¹³⁸ *MGI 1, 4-5, 69-70*.

présentée concerne principalement des problèmes de gonflements, de rétrécissement ou de blocage, de constriction, de crampes et de purges¹³⁹.

D. c. Traité de Diagnostics

Le Traité de Diagnostic, consacré à la symptomatologie et aux diagnostics, était désigné par les thérapeutes mésopotamiens par le titre sumérien SA.GIG, qui signifie littéralement « cordes/tendons malades »¹⁴⁰, et dont est dérivé l’akkadien *sakikkû*. Le terme *sa.gig/sakikkû* était également utilisé dans le sens de « ensemble des maladies »¹⁴¹ ou de « symptôme »¹⁴². Le traité est constitué de six principaux « chapitres », répartis sur quarante tablettes. R. Labat en fait une première édition en 1951¹⁴³, avec en introduction une tentative d’analogie entre les expressions akkadiennes et les termes grecs du Corpus Hippocratique. Une nouvelle étude du Traité par N. Heeßel¹⁴⁴ apporte la publication de nouvelles tablettes et des corrections par rapport à l’édition de R. Labat. N. Heeßel y fait l’édition des tablettes no. XV à XXXIII¹⁴⁵. Enfin, une édition presque complète du Traité est proposée par J. Scurlock en 2014¹⁴⁶ puis par E. Schmidtchen en 2021¹⁴⁷.

D’après un catalogue des titres de SA.GIG datant du 1^{er} mill. av. n. è., l’éditeur du Traité est Esagil-kîn-apli de Borsippa, *ummânu* et *āšipû* du roi Adad-apla-iddina (11^e s. av. n. è.)¹⁴⁸. D’après le Manuel de l’Exorciste il est également l’auteur des séries de l’*āšipûtu*¹⁴⁹. Le colophon du catalogue de SA.GIG donne le nombre de tablettes du traité ainsi que la raison de sa construction :

¹³⁹ Cf. Cadelli, 2019, p. 57. Voir aussi chapitre 4.2. pour une discussion de la symptomatologie gastro-intestinale dans ESTOMAC et dans les incantations du corpus *MGI*.

¹⁴⁰ Attia, 2000 ; CAD S, p. 75 ; *Ahw* p. 1012.

¹⁴¹ *sa.gig* : *ri-[kis m]ur-šu* : *nap-ḥar mu[r-š]u* « *sa.gig* : ens[emble des m]aladies : somme des mal[ad]ies » (*SpTU* 1/39 l. 9’) ; *sa.gig* : *nap-ḥar mur-š[u sa]* : *ri-ik-su* « *sa.gig* : somme des maladi[es, sa] : ensemble » (*SpTU* 1/31 rev. 33-34) ; *sa.gig* : *ri-kiš mur-šu šá-niš n[ap-ḥar mur-šu]* « *sa.gig* : ensemble des maladies ou s[omme des maladies] (*AO* 17661 rev. 20) ; cf. Kinnier Wilson, 1956, p. 140 ; George, 1991, p. 152, 162 ; Heeßel, 2000, p. 3-4, 95-96 ; Schmidtchen, 2018b, p. 327 ; Schmidtchen, 2021, p. 3, 93-94.

¹⁴² Heeßel, 2000, p. 75.

¹⁴³ Labat, 1951.

¹⁴⁴ Heeßel, 2000.

¹⁴⁵ Heeßel, 2000, p. 139-374.

¹⁴⁶ Scurlock, 2014, p. 13-271. Les deux premières tablettes du traité ne sont pas incluses dans l’édition.

¹⁴⁷ Schmidtchen, 2021, p. 237-651

¹⁴⁸ Schmidtchen, 2018a, p. 137. Ce catalogue est connu par deux copies, la première (*ND* 4358+) datant du 8^e-7^e s. et provenant de Nimrud, et la seconde (*BM* 41237+) datant du 6^e-5^e s., et provenant de Babylone. Le catalogue a été réédité récemment par Schmidtchen, 2018b. Pour des éditions antérieures, voir Kinnier Wilson, 1956 et Finkel, 1988.

¹⁴⁹ *KAR* 44, r.4 : *sag.meš éš.gàr maš.maš-ti šá mē-sag-íl-kîn-apli* « Les titres des séries de l’*āšipûtu* d’Esagil-kîn-apli », Geller, 2018b, p. 300.

šu.nigin 40 dub.meš 60 10 60 10 60 10 60 10 60
 10 6[?] 4[?] [(x)] | ša ul-tu ul-la sur.[gibil[?]] la šab-tu₄
 | ù gin₇ gu.meš gil.[?] meš ša[?] gaba.ri[?] nu tuk | i-na[!]
 bal-e^{m.d^r} iškur-ibila[?]-súm-na[?] lugal ká[?].dingir.[?]ra[?]
 | gibil.bi.šè [dù[?]].[?]àm[?] mēš.gú.zi-gin-a a
^{m^r}asal[?].lú.hi-ma.an.sum (...) ina ka-bat-ti-šú uš-
 ta-bil-ma SA.GIG.meš [ta ugu-hi en gir.meš] |
 [sur.gibil] dab.meš-ma ana[!] nig.zu (ND 4358+ l.
 50-54, 61-62)¹⁵⁰

« Total de 40 tablettes (et) 3000 (?) entrées de *sakikkû*, complet. Ce qui depuis les temps anciens n'avait pas reçu une édi[tion]¹⁵¹, et (qui avait été) comme des fils tordus pour lesquels il n'y avait pas de copie, durant le règne d'Adad-apla-iddina, roi de Babylone, pour le [rem]ettre à neuf (?)¹⁵², Esagil-kīn-appli, fils d'Asalluḫi-mansum (...) de façon méthodique, il établit une [édition] de *sakikkû* [de la tête aux pieds] et l'a établie pour l'instruction »

Il ne s'agit donc pas d'une rédaction *ex-nihilo* mais d'une compilation et édition de textes préexistants. De fait plusieurs textes de diagnostics du II^e millénaire, remontant jusqu'au 17^e siècle, ont été retrouvés. Comme le fait remarquer N. Heeβel¹⁵³ il existait même une version précédente du Traité éditée par un érudit plus ancien¹⁵⁴. La fin du catalogue nous informe que c'est « l'*āšipu* qui prend les décisions (...) qui connaît SA.GIG et *alamdimmû* dans leur entièreté, il inspectera (le patient), vérifiera (dans les séries appropriées) [réfléchira] et offrira (son) interprétation au roi »¹⁵⁵, à savoir offrira un diagnostic. Il s'agit donc bien d'un texte rédigé par un *āšipu* et destiné à un *āšipu*. Les deux premières tablettes du traité, qui en forment une sorte d'introduction, commencent par la phrase *enuma ana bit marši āšipu illiku*, « quand l'*āšipu* se rend à la maison du malade ». Ces deux premières tablettes montrent la même construction que la série de présages *Šumma Alu*¹⁵⁶, et énumèrent les présages qui peuvent apparaître spontanément à un *āšipu* se rendant à la maison d'un malade. La suite de la série est consacrée aux symptômes et diagnostics. Les symptômes observés sur le corps du malade sont nombreux et détaillés : colorations cutanées, fièvres, frissons, manque de coordination, difficultés d'élocutions, fluides corporels (salive, urine, bile, sperme), etc. Les tablettes III à XIV présentent une organisation *capite ad calcem*, c'est-à-dire du sommet du crâne jusqu'aux pieds. Les tablettes XV et XVI sont organisées selon la durée de la maladie, de un jour à plus d'un mois, ou durées plus prolongées. D'autres tablettes donnent les symptômes en fonction de l'âge des patients. Certaines tablettes sont consacrées à divers types de mal : fiévreux ou non,

¹⁵⁰ Schmidtchen, 2018b, p. 316-318.

¹⁵¹ Pour la traduction de sur.gibil par « édition » voir Schmidtchen, 2018a, p. 150-151.

¹⁵² Schmidtchen, 2018b, p. 325.

¹⁵³ Heeβel, 2004, p. 101.

¹⁵⁴ Tablette publiée par Labat, 1956, série medio-babylonienne intitulée *ana marši ina teḫēka*, « Dans ton approche du malade », incorporée par Esagil-kīn-apli dans son SA.GIG mais avec une organisation complètement différente. Le fait que la nouvelle version ait gardé le même titre montre la volonté d'Esagil-kīn-apli de supplanter l'ancienne version en en faisant un chapitre de son propre travail.

¹⁵⁵ [*a-ši-pu*] kud-is eš.bar (...) | [SA.GIG]-ka u alam-dīm-ma-a ka-liš zu-ú | li-ḫi-ṭ lib-ri šà-bi [liš-ta-bil]-ma ana lugal me-a liš-kun (ND 4358+ l. 69-71), cf. Schmidtchen, 2018b, p. 318.

¹⁵⁶ Moren, 1982, p. 31.

attaque (démon, divinité, sorcellerie), lésions de la peau, problèmes nutritionnels. La tablette XXXVI est consacrée à la femme enceinte et aux signes concernant le déroulement de la grossesse et de la naissance. Enfin les deux dernières tablettes (XXXVII-XL) concernent les maladies gynécologiques et infantiles. D’après le rédacteur du catalogue, « <SA.GIG> (concerne) [l’ens]emble des dépressions, l’ens[emble des maladies (et) l’ensemble des a]nxiétés »¹⁵⁷. Il s’agit donc d’une liste de symptômes, avec plusieurs systèmes de classement pour faciliter la recherche du médecin qui la consulte.

La prédominance des origines « surnaturelles » données aux maladies dans le *Traité* fait qu’il a longtemps été considéré comme un texte relevant plus de la magie que de la médecine. Pourtant la construction du *Traité* montre bien que c’est l’observation attentive des patients et de leurs symptômes qui génère le diagnostic, aussi étrange ce dernier puisse-t-il nous paraître. Un certain nombre d’entrées du *Traité* donnent d’ailleurs comme cause d’une souffrance des raisons « naturelles ». Ainsi plusieurs maladies sont dites causées par un organe « malade » (*gig/marṣu*) (foie, cœur, rein, etc.), mais aussi par des blessures, l’ingestion d’aliments avariés, une exposition à la chaleur ou au froid, etc. Connaître quel esprit, démon ou divinité était à l’origine du dérèglement observé chez une personne malade permettait de mieux la soigner, par des moyens naturels mais également en sachant à qui il fallait adresser prières et rituels si nécessaire, et vers qui il fallait se tourner pour que le malade puisse retrouver son équilibre¹⁵⁸. Ceci explique également les autres moyens employés pour établir un diagnostic: divination (par hépatoscopie principalement), interprétation des rêves, ou encore augures « spontanés » tels que ceux notés dans les deux premières tablettes du *Traité*. S’il est souvent considéré comme un texte divinatoire, un recueil de présages, une analyse minutieuse montre que la logique derrière les diagnostics de ce traité diffère de celle des traités de divination¹⁵⁹.

Tablette	Principe organisationnel ¹⁶⁰
I-II	Présages
III	Sommet du crâne ; tête ; visage ; cheveux
IV	Tempes ; vaisseaux sanguins, front
V	Yeux
VI	Nez ; lèvres ; dents

¹⁵⁷ <sa-kik-ka> [ri]-kis² ku-²ri² ri²-[kis² gig²] | [(u) ri-kis² a]-²dir²-ti (ND 4358+ l. 65-66) ; cf. Schmidtchen, 2018b, p. 318.

¹⁵⁸ Heeßel, 2004, p. 99.

¹⁵⁹ Heeßel, 2004, p. 97.

¹⁶⁰ Pour une présentation détaillée du plan du *Traité*, voir Scurlock & Andersen, 2005, p. 577-677

VII	Langue ; bouche
VIII	Oreilles
IX	Visage
X	Cou ; larynx ; respiration ; gorge ; bras
XI	Mains
XII	Poitrine
XIII	Épigastre / haut de l'abdomen ; abdomen ; entrailles
XIV	Hanches ; fessier ; région inguinale ; rectum ; excréments ; pénis ; urine ; testicule ; cuisses ; côtés de l'abdomen ; genoux ; jambes ; pieds
XV-XVI	Durée de la maladie : de un jour à un mois ; patient·e de 70 ans
XVII	Différentes étapes de la maladie : au début, à la fin, maladie chronique
XVIII	Fièvre et symptômes qui l'accompagnent
XIX/XX	Présence de fièvre
XXI/XXII	Absence de fièvre
XXIII	Entre et sort de la bouche
XXVI-XXVIII	Atteintes neurologiques : épilepsie, coma, états confus, attaque
XXIX/XXX	Démons
XXXI	Maladie <i>šētu</i>
XXXIII	Maladies cutanées
XXXVI	Grossesse
XXXVII	Maladies gynécologiques
XL	Maladies infantiles

Tableau 2 : organisation du traité SA.GIG

C'est la tablette XIII qui traite le plus spécifiquement des symptômes observés dans la zone abdominale¹⁶¹. La tablette commence par lister les symptômes observés sur l'épigastre (*sag šà/rēš libbi*, l. 1-41), puis sur le ventre (*šà/libbu*, l. 42-79) et enfin les symptômes liés associés aux entrailles (*šà.meš/irru*, l. 80-160)¹⁶². Parmi les symptômes listés on trouve la coloration cutanée (rouge, jaune, blanche, noire), la douleur, la fièvre, le gonflement, la constipation, le vomissement, etc¹⁶³.

¹⁶¹ Scurlock, 2014, p. 103-120 ; Schmidtchen, 2021, p. 516-562.

¹⁶² Voir chapitre 4.1 pour une présentation du vocabulaire sumérien et akkadien pour le ventre et les organes internes de la zone abdominale.

¹⁶³ Voir chapitre 4.2 pour une discussion des maladies gastro-intestinales dans SA.GIG, les prescriptions et les incantations du corpus *MGI*.

1. Répartition géographique et contexte archéologique des tablettes *MGI*

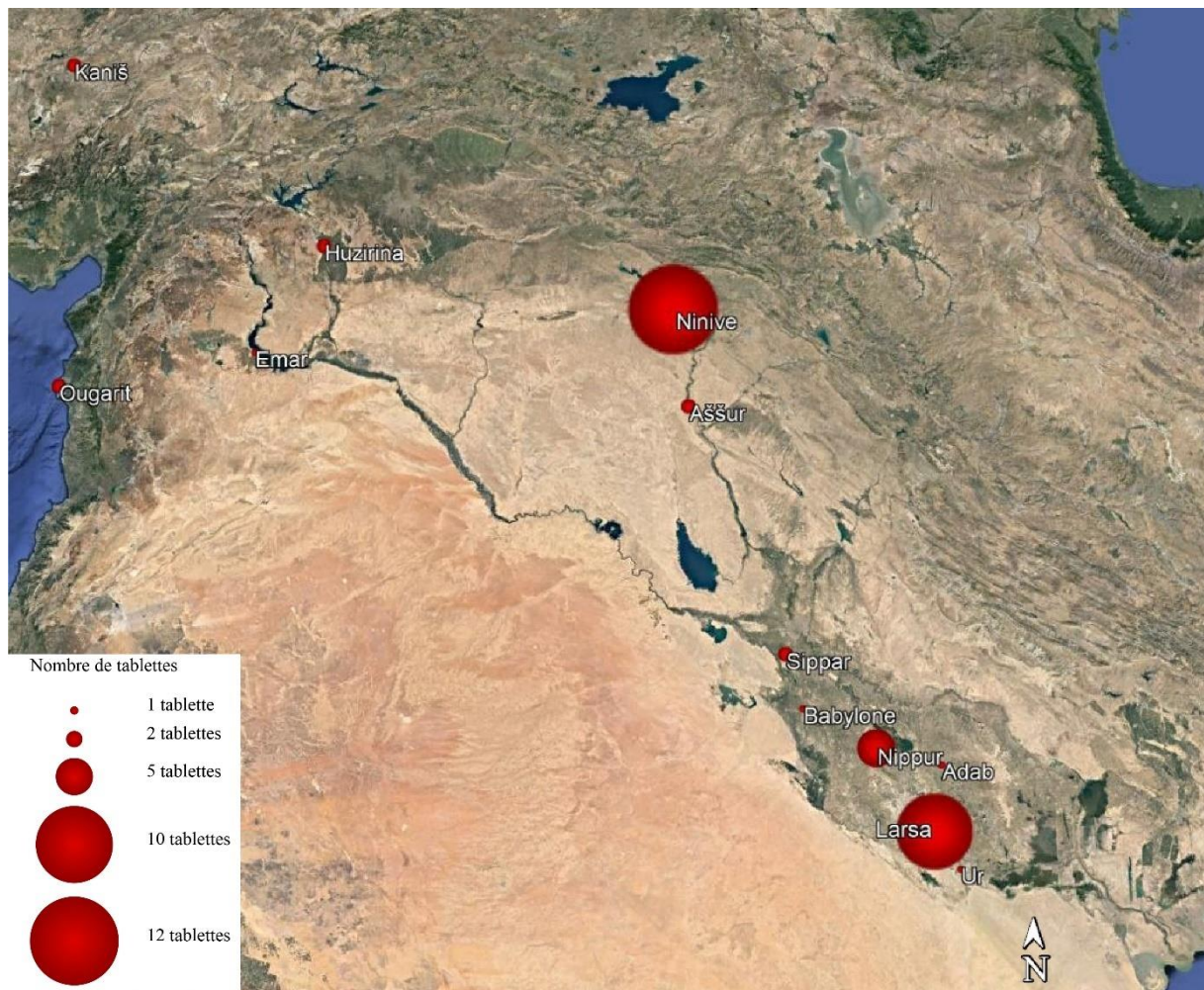


Figure 3 : Répartition géographique et par nombre de tablettes du corpus *MGI*.

Nous allons dans ce chapitre présenter l'ensemble des tablettes du corpus *MGI*, de la période paléo-babylonienne à la période néo-babylonienne. On donnera pour chaque tablette la provenance géographique la plus précise possible ainsi que le contexte archéologique de découverte lorsque celui-ci est disponible.

1.1. Périodes paléo-babylonienne et paléo-assyrienne

Trente-deux tablettes du corpus *MGI* datent de la première moitié du 2^e millénaire av. n. è. Une tablette provient de la ville d'Adab, une autre de la ville d'Ur, deux tablettes proviennent de Kaniš et de Sippar, quatre de Nippur, et dix de la région de Larsa. Les douze tablettes restantes n'ont pas d'origine connue.

1.1.1. Ur

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
UET 5/85	6	Landsberger & Jacobsen, 1955, p. 14, n. 7 ; Veldhuis, 1999, p. 37 ; <i>SEAL</i> no. 7128.	Jaunisse (<i>amurriqānu</i>)

Tableau 3 : tablette paléo-babylonienne d'Ur

Une seule tablette du corpus *MGI* provient d'Ur. Il s'agit d'une petite tablette, ne comportant qu'une seule incantation. Le texte est rédigé en akkadien et concerne la maladie *amurriqānu*. Le texte est très court. La tablette provient d'un complexe résidentiel¹⁶⁴ abritant une famille dont la plupart des membres étaient des marchands, mais qui comptait également quelques prêtres et prêtresses¹⁶⁵. La pièce où a été trouvée *UET 5/85* ne contenait qu'une seule autre tablette, un court texte administratif¹⁶⁶.

1.1.2. Larsa

La cité de Larsa est occupée depuis le 4^{ème} millénaire av. n. è., mais atteint son apogée au début de la période paléo-babylonienne. Sous le règne des dynasties amorrites elle prend le contrôle de toute la Babylonie du Sud, vainquant la cité rivale d'Isin, avant d'être intégrée au royaume d'Hammurabi au 18^e s. av. n. è. Larsa ne retrouve plus par la suite l'importance du début du millénaire, mais elle reste un centre religieux important centré autour de l'Ebabbar, temple de Šamaš. Le site de Larsa a fait l'objet de nombreuses campagnes de fouilles britanniques, allemandes, et françaises, commencées en 1854 et continuant encore aujourd'hui sous la direction de R. Vallet¹⁶⁷. De longues périodes de pauses se sont succédé entre les campagnes de fouilles, de 1933 à 1967, puis de 1989 à 2019. Le site a été l'objet de nombreuses fouilles clandestines, lesquelles ont révélé un grand nombre de tablettes au contexte archéologique aujourd'hui perdu¹⁶⁸. Plusieurs collections de tablettes – dont l'ensemble des tablettes du musée de Berlin publiées dans *VS 17*¹⁶⁹ ainsi que les tablettes de la collection de Yale obtenues au début du 20^e s. et publiées dans *YOS 11*¹⁷⁰ – ont été interprétées comme provenant possiblement de la région de Larsa, principalement d'après des critères

¹⁶⁴ Woolley & Mallowan, 1974, p. 142-147; 248 ; Tricoli, 2014, p. 54.

¹⁶⁵ Diakonoff, 2009, p. 57; Tricoli, 2014, p. 54. Pour une présentation de la famille à partir des sources épigraphiques, voir Van de Mierop, 1992, p. 153-156.

¹⁶⁶ *UET 3/364*, cf. Van de Mierop, 1992, p. 153.

¹⁶⁷ Larsa s. d. [<https://archeologie.culture.fr/proche-orient/fr/a-propos/larsa>].

¹⁶⁸ Battini & Joannès, 2001, p. 469.

¹⁶⁹ van Dijk, 1971.

¹⁷⁰ van Dijk *et al.*, éd. 1985.

paléographiques¹⁷¹. De plus une tablette (*VS 17/64*) du lot présenté par J. van Dijk comporte au revers quelques lignes concernant des prébendes de l’Egidda, temple de Ninazu à Enegi, ville sous le contrôle de Larsa¹⁷².

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>VS 17/1</i>	67	George, 2016, p. 8 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 712	Eclipse ¹⁷³ ; serpents ; maladie de la bile
<i>VS 17/9</i>	12	Collins, 1999, p. 154-155 (Belly 18) ; <i>SEAL</i> no. 7024	Maladie du ventre
<i>VS 17/24</i>	2	Stol, 1983, p. 304 ; George, 2016, p. 123.	Maladie de la bile
<i>VS 17/25</i>	1	Alster & van Dijk, 1972, p. 352 texte C	Maladie de la bile
<i>YOS 11/11</i>	45	Veldhuis, 1990, p. 27-44 ; Veldhuis, 1993, p. 50-51 ; Collins, 1999, p. 140-142 (Belly 11) ; Foster, 2005, p. 189 ; <i>SEAL</i> no. 7124	Maladie du ventre
<i>YOS 11/12</i>	46	Veldhuis, 1990, p. 28f, et 42-43 ; Veldhuis, 1993, p. 51-52 ; Collins, 1999, p. 142-145 (Belly 12) ; <i>SEAL</i> no. 7125	Maladie du ventre ; fonction incertaine ; mal de dents
<i>YOS 11/13</i>	47	<i>SEAL</i> no. 7126	Maladie du ventre
<i>YOS 11/14</i>	7	Cunningham, 1997 no. 388-390 ; Wasserman, 2003 no. 241-243 ; George, 2016, p. 137, note 2 ; <i>SEAL</i> no. 7129	Fonction inconnue ; maladie <i>maškadu</i> ; jaunisse (<i>amurriqānu</i>)
<i>YOS 11/21</i>	64	Farber, 2018, p. 196	Fonction incertaine ; vertige ; maladie du ventre
<i>YOS 11/91</i>	60	Steinert & Vacín, 2018, p. 703	Maladie du ventre

Tableau 4 : tablettes paléo-babyloniennes de Larsa

L’incantation de *VS 17/1* consacrée à une maladie de la bile (*MGI 67*) est inscrite sur la quatrième colonne d’une longue tablette d’incantations. Parmi les autres textes de la tablette trois sont dirigés contre des serpents, et une possiblement contre une éclipse¹⁷⁴. Les deux tablettes *VS 17/24* et *25* comportent chacune une incantation pour une maladie de la bile (*MGI 2* et *1*). La tablette *VS 17/9* comporte une incantation dirigée contre une maladie du ventre (*MGI 12*). Les tablettes *YOS 11/11*, *13* et *91* ne contiennent chacune qu’une seule incantation pour une maladie du ventre (*MGI 45*, *47* et *60*). *YOS 11/12* contient quatre incantations dont une

¹⁷¹ van Dijk, 1971 ; van Dijk *et al.*, éd. 1985, p. 2.

¹⁷² van Dijk *et al.*, éd. 1985, p. 2-3.

¹⁷³ Cunningham, 1997, p. 141, no. 210.

¹⁷⁴ Cunningham, 1997, p. 141-142.

pour une maladie du ventre (*MGI* 46), deux à la fonction incertaine, et une dernière consacrée à un mal de dents. *YOS* 11/14 est en grande partie abimée. La partie lisible contient deux incantations rédigées en akkadien. La première (rev. 1-6) est consacrée à la maladie *maškadu*. La seconde (rev. 7-12), contre la jaunisse *amurriqānu* (*MGI* 7). *YOS* 11/21 contient cinq incantations. Les deux premières sont abimées, et leur fonction est incertaine. La troisième incantation est dirigée contre une démonsse ayant causé une maladie. La fonction de la quatrième incantation est également incertaine, bien qu'elle fasse mention d'une mangouste. Enfin, l'incantation contre le ventre (*MGI* 64) est composée d'une ligne, écrite en langage abracadabra. La fonction est donnée à la fin de la ligne : *ša šà.si.sá* : « pour la diarrhée ». Le caractère particulièrement marquant de la tablette est la présence d'un colophon, donnant le nom des personnes pour lesquelles la tablette a été rédigée : « Pour Ilšu-abūšu, le frère de Mannum-kīma-šamaš, le fils de Purat[um-...], dans la maison de Nūrātum, fils de Bēlānum l'intendant ; pour Balāye, le fils d'Iddin-Ea, l'archiviste des lett[res] »¹⁷⁵. Or Balāye était le petit-fils de Balmunamḫe de Larsa¹⁷⁶ dont l'archive couvre 38 ans, de la 6^{ème} année de règne de Warad-Sîn à la 31^{ème} de Rīm-Sîn¹⁷⁷. Ce colophon corrobore l'hypothèse d'une provenance de Larsa pour une bonne partie des tablettes *YOS* de la collection de Yale¹⁷⁸.

1.1.3. Adab

Le site d'Adab a été fouillé entre 1903 et 1905 par les équipes de E. J. Banks et V. S. Peterson¹⁷⁹. Les rapports de fouilles ont récemment été repris par K. Wilson, dans sa monographie consacrée à la reconstitution de l'expédition archéologique¹⁸⁰. La tablette d'incantations *OIM* A00633 y est listée dans le catalogue du matériel du site avec comme unique indication « Findspot unknown »¹⁸¹.

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>OIM</i> A00633	64	Farber, 2018, p. 189-202	Fonction indéterminée ; maladie <i>maškadu</i> ; diarrhée

Tableau 5 : tablette paléo-babylonienne d'Adab

¹⁷⁵ *aš-šum dingir-šu-a-bu-šu šeš ma-an-nu-um-ki-ma-dutu dumu idud.ki[b.nun^{ki} ...] i-na é nu-ra-tum dumu bé-la-nu-um agrig aš-šum bala-e dumu i-din-é-a pisan.dub.ba ša un-ne-du-^rx' [...]* (*YOS* 11/21 l. 34-35) ; van Dijk *et al.*, éd. 1985, p. 27 ; Wasserman, 2014, p. 57 ; Krebernik, 2018, p. 38 no. 46-47.

¹⁷⁶ Charpin, 1987 ; Wasserman, 2014, p. 57 ; Maggio, 2014, p. 309-310.

¹⁷⁷ Dyckhoff, 1998, p. 117-124.

¹⁷⁸ Dyckhoff, 1998, p. 113, 118 ; Wasserman, 2014, p. 57.

¹⁷⁹ Farber, 2018, p. 189.

¹⁸⁰ Wilson, 2012.

¹⁸¹ Wilson, 2012, p. 176

La tablette commence par une incantation intraduisible (l. 1-7), en langue inconnue, possiblement du Hurro subaérien¹⁸². Ce premier passage est suivi par une incantation akkadienne contre la maladie articulaire *maškadu* (l. 8-15)¹⁸³, et enfin par une ligne (l.16) en pseudo-sumérien ou langue abracadabra¹⁸⁴, identifiée grâce à sa rubrique : *ka.inim.ma ir-ri i-ša-ru-tim* « incantation pour entrailles relâchées » (*MGI* 64 l. 2).

1.1.4. Nippur

Le site de Nippur a connu plusieurs campagnes de fouilles dans le cours du 19^{ème} s. La première campagne d'importance, menée par les équipes de l'Université de Philadelphie sous la direction de J. S. Peters, a eu lieu de 1889 à 1900. Plusieurs milliers de tablettes, dont celles discutées ici, ont été découvertes au cours de cette fouille, sur la « Colline aux tablettes ». H. Hilprecht, qui a fait partie de la première campagne et a travaillé sur les tablettes du site, identifia la colline comme étant la bibliothèque d'un temple, associée à une école de prêtres. Malheureusement, les rapports de ces saisons de fouilles étaient trop incomplets pour que l'on puisse aujourd'hui reconstituer le contexte de découvertes de la majorité des tablettes du site. Les travaux menés postérieurement sur ces rapports ont permis d'assurer une provenance effective de la Colline aux tablettes pour un millier de tablettes uniquement, sur les quelque 45 000 découvertes sur l'ensemble du site. Quant à l'existence d'une bibliothèque de temple, telle que la pensait Hilprecht, celle-ci n'a pas pu être prouvée¹⁸⁵.

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>PBS 7/87</i>	38	Collins, 1999, p. 129-130 (Belly 6) ; <i>SEAL</i> no. 7202	Maladie du ventre
<i>SLFN 77</i>	73	Peterson, 2019	Maladie du ventre
<i>ZA 71B</i>	1	Alster & van Dijk, 1972 ; Michalowski, 1981	Maladie de la bile
<i>ZA 71D</i>	1	Alster & van Dijk, 1972 ; Michalowski, 1981	Maladie de la bile

Tableau 6 : tablettes paléo-babyloniennes de Nippur

La provenance précise des tablettes *PBS 7/87*, *ZA 71 B* et *71D* n'a pas pu être déterminée. *PBS 7/87* est une petite tablette ne contenant qu'une incantation akkadienne pour une maladie du ventre (*MGI* 38) inscrite sur le revers, l'envers étant détruit. Les deux

¹⁸² Farber, 2018, p. 190.

¹⁸³ Collins, 1999, p. 234-235.

¹⁸⁴ Pour une discussion du langage dit abracadabra, cf. 2.2.

¹⁸⁵ Pour une discussion plus poussée sur l'emplacement de l'ensemble des tablettes trouvées à Nippur, voir Westenholz, 1975, p. 1-3 ; Clayden, 2016.

incantations, ZA 71B et D, dirigées contre la maladie de la bile, sont rédigées en sumérien. Les deux tablettes d'incantations font partie des plus anciennes copies de l'incantation sumérienne contre la maladie de la bile, MGI 1. On lui connaît au moins dix copies, dont six d'époque paléo-babylonienne¹⁸⁶, deux d'époque néo-assyrienne¹⁸⁷, et une d'époque néo-babylonienne¹⁸⁸.

SLFN 77 provient de la maison F de Nippur, qui a été identifiée comme une école¹⁸⁹. On y a retrouvé près de 1400 tablettes et fragments¹⁹⁰, en majorité des textes littéraires et des listes lexicales¹⁹¹. SLFN 77 ne contient qu'une courte incantation sumérienne pour une maladie du ventre.

1.1.5. Sippar

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
CT 4/8	39-40	Sullivan, 1985, p. 131-134 ; Böck, 2014b, p. 120-121 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 720-722 ; SEAL no. 7065	Maladie du ventre
S 7/1600	59bis	Cavigneaux & Al-Rawi, 1994, p. 82-85 ; Collins, 1999, p. 164-166 ; George, 2016, p. 126-127 ; SEAL no. 7069	Lamaštu ; pêche (?) ; chiens ; maladie du ventre

Tableau 7 : tablettes paléo-babyloniennes de Sippar

La provenance de la tablette CT 4/8 est supposée d'après son appartenance à un lot acheté par le British Museum, lot dont la majorité des tablettes ont pu être démontrées provenir de Sippar¹⁹². La tablette comporte deux incantations (MGI 39-40) suivies par une rubrique en indiquant la fonction : 2 inim ša li-ib-bi, « deux incantations pour le ventre ». La provenance de S 7/1600 est mieux connue. La tablette a été trouvée dans une maison d'habitation¹⁹³ en compagnie de deux autres tablettes d'incantations, d'une liste lexicale de noms d'oiseaux, ainsi que d'une archive datée du règne d'Apil-Sin (env. 1830-1813)¹⁹⁴ et appartenant à un individu nommé Ipiq-Išara¹⁹⁵. La tablette comporte 4 incantations, la dernière (MGI 59bis) étant identifiée grâce à sa rubrique : šī-pa-at šà.mu « incantation pour mon ventre ». Le possessif est

¹⁸⁶ CUSAS 32/7 iv 1-19 et iv 20-v 11 ; VS 17/24 ; VS 17/25 ; ZA 71B et D.

¹⁸⁷ BAM 578 ii 28-38 ; ZA 71E.

¹⁸⁸ ZA 71A.

¹⁸⁹ Robson, 2001 ; Peterson, 2019. Cf. 1.1.4.

¹⁹⁰ Robson, 2001, p. 62 ; George, 2005a, p. 129.

¹⁹¹ Robson, 2001, p. 48-49 tableau 3, pp. 50-51 figures 11-12 ; George, 2005a, p. 129.

¹⁹² Leichty, Finkelstein & Walker, éd. 1988, p. xiv-xvii ; Steinert & Vacín, 2018, p. 699, n. 1.

¹⁹³ Al-Rawi & Dalley, 2000 pl. 62, no. 134 ; George, 2016, p. 126.

¹⁹⁴ Black & Al-Rawi, 2009, p. 118, n.4.

¹⁹⁵ Al-Rawi & Cavigneaux, 1994, p. 73, n.2.

inhabituel, et n'est pas attesté à notre connaissance dans une autre rubrique d'incantation. F. Al-Rawi et A. Cavigneaux, qui ont fait l'édition de la tablette, excluent la possibilité d'une graphie phonétique pour mú, « gonfler », la rubrique étant conçue en akkadien¹⁹⁶. A. George¹⁹⁷ traduit simplement par « Incantation formula for stomach-ache(!) ».

1.1.6. Kaniš

Les fouilles de la ville de Kaniš ont livré sept incantations paléo-assyriennes, ainsi que quelques tablettes lexicales et scolaires, mais dans l'ensemble ce genre de texte est très peu représenté parmi la masse de tablettes provenant du site, en majorité de nature commerciale ou épistolaire¹⁹⁸.

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>Fs Larsen</i> 395-420	<i>MGI</i> 4bis	Michel, 2004, p. 398.	Accouchement ; jaunisse
<i>JEOL</i> 47/58	<i>MGI</i> 18, 34	Kouwenberg, 2018, p. 59-60	Maladie du ventre

Tableau 8 : tablettes paléo-assyriennes de Kaniš

Deux tablettes d'incantations du corpus *MGI* sont connues parmi la documentation de Kaniš. La première, *FS Larsen* 395-420, provient d'une maison privée de la ville. Les tablettes retrouvées sur place appartiennent au propriétaire de la maison, les marchands Šumī-abīya, et à Aššur-mūtappil¹⁹⁹. La maison est située dans le secteur du *karum*, le quartier marchand de la ville. La tablette contient deux incantations, la première ayant pour fonction d'aider à un accouchement, la seconde contre la jaunisse ou une maladie de la bile²⁰⁰. Quelle maladie exactement est traitée ici est incertain, le texte ne comportant pas de rubrique en indiquant la fonction. Une incantation néo-assyrienne fortement similaire (*MGI* 4) précise qu'il s'agit d'une incantation pour la maladie *pašittu*. Que l'incantation paléo-assyrienne *MGI* 4bis soit également dirigée contre la même maladie n'est cependant pas certain. Le texte mentionne à plusieurs reprises la couleur jaune, et décrit le comportement d'une chèvre, deux thèmes récurrents des incantations contre la bile et la jaunisse *amurriqānu*. Nous prenons ici le parti de dire qu'il s'agit d'une incantation contre un type de jaunisse, sans plus de précision sur la maladie exacte. La seconde tablette, *JEOL* 47/58, provient d'une autre maison privée, et a été retrouvée dans

¹⁹⁶ Al-Rawi & Cavigneaux, 1994, p. 85.

¹⁹⁷ George, 2016, p. 127.

¹⁹⁸ Michel, 2001, p. 38.

¹⁹⁹ Michel, 2004, p. 395.

²⁰⁰

l'archive du marchand Elamma, fils d'Iddin-Suen²⁰¹. D'après les rapports de fouilles, les tablettes de l'archive ont été trouvées en groupes qui étaient à l'origine rangés dans des boîtes, sacs, et nattes de roseaux²⁰². La tablette contient deux incantations pour une maladie du ventre.

1.1.7. Origine inconnue

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>CUSAS 32/7</i>	1, 2, 23, 31, 32, 44, 59, 61, 62	George, 2016, p. 119-138 ; <i>SEAL</i> no. 7117, 7118.	Protection pour le voyage ; protection contre un démon ; fonction incertaine ; morsure de chien ; mauvais œil ; maladie de la bile, maladie du ventre ; maladie débilitante
<i>CUSAS 32/8</i>	32, 32, 44, 55, 59, 71	George, 2016, p. 119-138 ; <i>SEAL</i> no. 7117, 7118, 7119.	Morsure de chiens ; mauvais œil ; maladie du bétail ; maladie du ventre ; maladie débilitante ; maladie de la bile
<i>CUSAS 32/25</i>	30	George, 2016, p. 127 ; <i>SEAL</i> no. 7120	Maladie du ventre ; morsure de serpent
<i>CUSAS 32/30</i>	52, 53	George, 2016, p. 134 ; <i>SEAL</i> no. 7122, 7123.	Maladie du ventre ; scorpion ; fonction incertaine
<i>CUSAS 32/32</i>	35, 36, 37	George, 2016, p. 136-137 ; <i>SEAL</i> no. 7068, 7111, 7112.	Maladie du ventre
<i>OECT 5/20</i>	51	Scheil, 1927, p. 51 ; Gurney & Kramer, 1976, p. 31-32	Maladie du ventre
<i>OECT 5/23</i>	22	Fish, 1952, p. 59 ; Gurney & Kramer, 1976, p. 32-33 ; Cavigneaux & Al-Rawi, 1995a, p. 191.	Maladie du ventre
<i>OECT 11/3</i>	24	Fish, 1939, p. 184 ; Gurney, 1989, p. 21-22 ; Veldhuis, 1993, p. 52-53 ; Collins, 1999, p. 124-125 (Belly 1)	Maladie du ventre
<i>VS 10/202</i>	59	George, 2016, p. 126	Incantation contre le démon Samana (?) ²⁰³ ; maladie du ventre
<i>VS 10/203</i>		George, 2016, p. 126	Maladie du ventre
<i>ZA 71C</i>	1	Alster & van Dijk, 1972, p. 358 ; Michalowski, 1981, texte C.	Maladie de la bile

Tableau 9 : tablettes paléo-babyloniennes d'origine inconnue

²⁰¹ Kouwenberg, 2018, p. 57. L'archive a récemment fait l'objet d'une édition par Veenhof, 2017.

²⁰² Özguç, 1994, p. 369, 371 ; Veenhof, 2017, p. xxv.

²⁰³ Finkel, 1998, p. 83-84.

On dénombre onze tablettes du corpus *MGI* dont l'origine n'est malheureusement pas connue. Les cinq premières (*CUSAS* 32/7, 32/8, 32/25, 32/30, et 32/32) ont été publiées par A. George, dans sa publication des tablettes de la collection Schøyen. Trois de ces tablettes (*CUSAS* 32/7, 8, et 30) font partie d'un lot²⁰⁴ catalogué par la collection comme « Archive du magicien »²⁰⁵. Les tablettes du lot (parmi lesquelles on compte principalement des incantations, ainsi que quelques textes de divination) partagent en effet des caractères physiques communs, dont l'argile utilisée, ainsi que l'écriture²⁰⁶. Il est possible que l'ensemble, ainsi que certaines autres tablettes de la collection²⁰⁷ ai provenu à l'origine d'une même bibliothèque paléobabylonienne, ayant appartenu à un *āšipu* ou à un érudit. Cependant, en l'état cette interprétation reste théorique, et ne peut être confirmée avec certitude²⁰⁸. *CUSAS* 32/7 est une tablette de grande taille, comportant dix-neuf incantations, dont dix sont rédigées en sumérien, huit en akkadien, et une dernière en langue inconnue²⁰⁹. Les textes qui nous intéressent sont au nombre de dix, concernent des maladies de la bile et du ventre, et sont inscrits les uns à la suite des autres (iv 1-vii 7). Plusieurs de ces incantations apparaissent également dans *CUSAS* 32/8²¹⁰. Cette tablette, également de grande taille, comporte onze incantations, certaines en sumérien, d'autres en akkadien²¹¹. Cinq incantations dupliquent *CUSAS* 32/7 (*MGI* 31, 32, 44, 54, et 59) ; une autre incantation, assez abimée, peut être catégorisée comme appartenant au corpus *MGI* grâce à sa rubrique : ka.inim.ma šà.[gig.ga], « Incantation pour une [maladie du] ventre » (*MGI* 71 l. 3). *CUSAS* 32/30 fait partie de la même archive. La tablette comporte neuf incantations, dont deux pour une maladie du ventre (*MGI* 52-53), deux concernant le scorpion, et cinq à la fonction incertaine, le texte étant trop abimé. Les deux autres tablettes de la collection (*CUSAS* 32/25 et 32) ne font à priori pas partie de la même archive d'origine, ne partageant pas les mêmes caractéristiques physiques communes aux tablettes de « l'Archive du magicien »²¹². Aucune information supplémentaire n'est apportée sur leur origine ou leur appartenance possible à une bibliothèque ou archive. Cela étant dit, l'incantation écrite sur *CUSAS* 32/25 (*MGI* 30) comporte de fortes similarités avec une incantation connue par *CUSAS* 32/7 et 32/8 (*MGI* 31). La forme des tablettes est différente, *CUSAS* 32/7 et 32/8 étant des

²⁰⁴ Les tablettes numérotées *MS* 3082 à 3105.

²⁰⁵ George, 2016, p. 29.

²⁰⁶ George, 2016, p. 29.

²⁰⁷ *MS* 3056-3081.

²⁰⁸ George, 2016, p. 30.

²⁰⁹ George, 2016, p. 34.

²¹⁰ Pour une présentation des incantations partagées entre les deux tablettes voir George, 2016, p. 36-37, table 1, et chapitre 2.5.1, Tableau 22.

²¹¹ George, 2016, p. 37.

²¹² George, 2016, p. 29-30.

grandes tablettes qui comportent chacune une collection d'incantations, alors que *CUSAS 32/25* est une petite tablette rectangulaire, ne comportant que deux courtes incantations dont la seconde est accompagnée d'un remède en akkadien pour traiter une morsure de serpent²¹³. Si les trois tablettes n'appartiennent peut-être pas à la même bibliothèque d'origine, un lien peut cependant être établi. Concernant *CUSAS 32/32*, rien ne permet de l'associer aux tablettes ci-dessus, si ce n'est un format assez similaire à *CUSAS 32/25* : les deux tablettes sont de petite taille (4,9x6,8 cm et 6x10 cm), et sont d'une argile de même couleur. Ces maigres indices ne sont pas suffisants pour assurer quoi que ce soit.

Les tablettes *OECT 5/20* et *23* et *OECT 11/3* proviennent du musée Ashmolean. Aucune information n'est disponible quant à l'origine des tablettes. La tablette *OECT 5/20* contient une incantation concernant une maladie du ventre (*MGI 51*). La tablette *OECT 5/23* est abimée, ce qui en rend la lecture difficile par endroits. L'envers comporte une incantation (*MGI 22*), la rubrique étant inscrite sur le revers. *OECT 11/3* comporte une incantation (*MGI 24*) sur l'envers, le revers n'étant pas inscrit. Les tablettes *VS 10/202* et *203* comportent chacune une même version abrégée de l'incantation *MGI 59* également connue par les tablettes *CUSAS 32/7* (v 12-25) et *32/8* (iv 20-32). La dernière tablette *ZA 71C* comporte une copie de l'incantation *MGI 1*. La tablette est abimée mais on arrive tout de même à restituer une bonne partie du texte.

1.2. Périodes médio-babylonienne et médio-assyrienne

Cinq tablettes du corpus *MGI* datent de la seconde moitié du 2^{ème} millénaire av. n. è. L'une provient d'Emar, une autre de Nippur, et les deux dernières d'Ougarit.

1.2.1. Nippur

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>BAM 395</i>	64	n.éd	Diarrhée

Tableau 10 : tablette médio-babylonienne de Nippur

Une copie de la tablette *BAM 395* est publiée pour la première fois en 1919²¹⁴. F. Köcher la classe parmi les tablettes provenant de Nippur²¹⁵. Si cette origine est correcte, la tablette provient donc des premières campagnes de fouilles, menées par J. S. Peters²¹⁶, dont les rapports sont trop incomplets pour apporter plus d'informations quant à l'emplacement de découverte.

²¹³ George, 2016, p. 46.

²¹⁴ Lutz, 1919, p. 129, no. 111; pl.cxv.

²¹⁵ Köcher, 1970, p. xxx.

²¹⁶ Voir ci-dessus chap. 1.1.4.

La tablette est de petite taille, de format paysage, et comporte une prescription contre la diarrhée (l.1-4) suivie d'une ligne d'incantation (l. 5).

1.2.2. Emar

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>Emar 737</i>	13	Arnaud, 1987, p. 345-346 ; Farber, 1990b, p. 310 ; Collins, 1999, p. 158-160 (Belly 20) ; Zomer, 2018, p. 261-263 ; Veldhuis, <i>ORACC</i> ²¹⁷ ; <i>SEAL</i> no. 7265.	Maladie du ventre

Tableau 11 : tablette médio-babylonienne d'Emar

La tablette provient d'un bâtiment de la ville d'Emar, originellement interprété comme un temple dit « du devin »²¹⁸. Selon des études postérieures, il s'agirait plutôt soit d'un espace domestique²¹⁹, soit d'une institution publique fonctionnant comme *scriptorium*, un espace de rédaction et de conservation de documents pour clients privés²²⁰. La majeure partie de la tablette est occupée par une liste lexicale²²¹, suivie d'un colophon donnant le nom du rédacteur : Rībi-Dagān, apprenti devin (i3.zu.tur.tur)²²². L'incantation est inscrite à la suite du colophon, et occupe la fin de la tablette et continue sur la tranche. Rībi-Dagān n'est connu que par une autre tablette, *Emar 537*, comportant également une liste lexicale²²³.

1.2.3. Ougarit

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>AuOr Suppl.</i> 23/25	25, 65, 66	Arnaud, 2007, p. 90-96 ; Márquez Rowe, 2014, p. 63-68 ; <i>SEAL</i> no. 7236	Diarrhée ; maladies <i>šimmatu</i> , <i>samanu</i>
<i>AuOr Suppl.</i> 23/26	3	Arnaud, 2007, p. 96-98 ; Olmo Lete, 2014, p. 73 ; <i>SEAL</i> no. 7264	Maladie de la bile

Tableau 12 : tablettes médio-babyloniennes d'Ougarit

²¹⁷ <http://oracc.museum.upenn.edu/dcclt/P271301>.

²¹⁸ Ory & Paillet, 1974, p. 278.

²¹⁹ Cohen, 2005, p. 195.

²²⁰ Mori, 2003, p. 19 ; Cohen, 2009 ; Rutz, 2013, p. 304 ; Zomer, 2018, p. 54.

²²¹ Liste HAR.ra = hubullu 3-5a, cf. Arnaud, 1985, p. 108-109 ; Rutz, 2013, p. 179.

²²² Rutz, 2013, p. 179.

²²³ Cohen, 2009, p. 126-130.

La tablette *AuOr Suppl. 23/25* provient de la maison dite « aux tablettes Lamaštu²²⁴ », où a été retrouvé le plus grand groupe de tablettes d’incantations babyloniennes à Ougarit. La maison a été nommée ainsi d’après le thème de la majorité de ces incantations²²⁵. Il s’agit d’une maison d’habitation, avec archive et bibliothèque. Le contenu des tablettes de la maison fait penser qu’elle appartenait à un devin ou un prêtre²²⁶ : plusieurs modèles de foie ainsi qu’un modèle de poumon en argile y ont été retrouvés, ainsi que des textes religieux, une liste lexicale, et deux alphabets. Outre ces tablettes, les fouilles de la maison ont mis au jour 76 textes rédigés en akkadien, dont une trentaine de listes lexicales babyloniennes, une vingtaine de textes religieux et littéraires (dont les incantations Lamaštu), et des textes de sagesse²²⁷. Le grand nombre de listes lexicales ainsi que de textes littéraires indiquent que le lieu a probablement fonctionné comme espace d’apprentissage. Qui plus est, la graphie du rédacteur ainsi que son akkadien indiquent que ce dernier était soit babylonien, soit formé par un Babylonien²²⁸. Pour revenir à *AuOr Suppl. 23/25*, la tablette est remarquablement bien conservée, et comporte au moins cinq incantations, accompagnées de leur rituel²²⁹. Les deux premières incantations de la tablette (*MGI 65* et *66*) sont prescrites contre des vomissements. La troisième incantation (*MGI 25*) est pour un cas de diarrhée. Les deux incantations suivantes sont dirigées respectivement contre la maladie *šimmatu* (rev. 6-30) et *samānu* (rev. 31-44). La tablette *AuOr Suppl. 23/26* a été retrouvée dans la Maison d’Urtenu²³⁰, un officiel de haut rang de la maisonnée de la reine²³¹, qui a fourni l’une des plus grandes archives de la ville. Environ 500 tablettes y ont été découvertes²³², dont une grande quantité de listes lexicales, laissant supposer que la maison fonctionnait au moins en partie comme lieu d’apprentissage de l’écriture²³³. La tablette est assez abimée, et le texte est incomplet. On peut néanmoins distinguer une incantation contre la bile (*MGI 3*), ainsi que le rituel correspondant. Le début d’une autre incantation est lisible, mais l’état de la tablette ne permet pas d’en savoir la fonction exacte. D’après D. Arnaud, l’écriture est « occidentale »²³⁴. Les incantations babyloniennes faisaient donc probablement partie du cursus scolaire dans les zones occidentales du Proche-Orient²³⁵.

²²⁴ Márquez Rowe, 2014, p. 63.

²²⁵ Márquez Rowe, 2014, p. 38.

²²⁶ Pedersén, 1998, p. 74.

²²⁷ Pedersén, 1998, p. 75-76.

²²⁸ Watson & Wyatt, éd. 1999, p. 34.

²²⁹ Márquez Rowe, 2014, p. 63.

²³⁰ Márquez Rowe, 2014, p. 73.

²³¹ Pardee, 2002, p. 86.

²³² Soldt, 1999, p. 35.

²³³ Olmo Lete, 2014, p. 38.

²³⁴ Arnaud, 2007, p. 96.

²³⁵ Olmo Lete, 2014, p. 36.

1.3. Périodes néo-assyrienne et néo-babylonienne

Dix-huit tablettes du corpus *MGI* datent du 1^{er} millénaire av. n. è. Parmi ces tablettes, deux proviennent d’Aššur, une de Babylone, deux d’Huzirina, et douze de Ninive. La dernière tablette n’a pas d’origine connue.

1.3.1. Babylone

Le site de Babylone, découvert à la fin du 19^{ème} s., a été fouillé par les équipes du British Museum, dirigées par H. Rassam, de 1879 à 1882, puis par les équipes de *DOG*, sous la direction de R. Koldewey, de 1899 à 1917²³⁶. Les recherches archéologiques se sont concentrées sur les niveaux néo-babyloniens, achéménides, et babyloniens tardifs, la présence d’une nappe phréatique empêchant les fouilles trop profondes²³⁷. Les fouilles ont tout de même permis d’établir une topographie assez précise du site, en particulier le secteur ceint dans le rempart intérieur. Le site a également vu de nombreuses fouilles clandestines, et beaucoup de tablettes ont été pillées et vendues avant, entre et après les expéditions successives²³⁸.

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
ZA 71A	1	Alster & van Dijk, 1972 ; Michalowski, 1981	Maladie de la bile

Tableau 13 : tablette néo-babylonienne de Babylone

La tablette ZA 71A, datée de l’époque néo-babylonienne²³⁹, contient une copie de l’incantation pour une maladie de la bile *MGI* 1. La tablette est en excellent état, conservée intégralement. Le texte est en sumérien, écrit en signes archaisants. Le colophon indique que le rédacteur s’appelle Bēl-ušallim, fils de Dabībi²⁴⁰. Ni le *CDLI* ni le site du British Museum n’indiquent d’origine, mais une autre tablette (*LIH* 100) rédigée par le même scribe et provenant de Babylone²⁴¹ nous permet de déduire une même origine pour ZA 71A. Le colophon de *LIH* 100 précise que Bēl-ušallim le fils (ou descendant) d’un *āšipu* : ^{md}*en-ú-ša-al-li-im mār* ^m[*da-bi-bi*] ^{lu}*a-ši-pu* « Bēl-ušallim, fils de [Dabib]i l’*āšipu* » (rev. 9’-10’)²⁴². Il n’a pas été possible de retrouver la trace de Bēl-ušallim ni de Dābibi l’*āšipu*. Le prénom Bēl-ušallim est relativement

²³⁶ Clancier, 2009, p. 124.

²³⁷ Clancier, 2009, p. 146.

²³⁸ Clancier, 2009, p. 124-145.

²³⁹ Michalowski, 1981, p. 13.

²⁴⁰ ^{md}*bēl-ú-šal-lim* a ^m*da-bi-bi sar-ma ib-ri-im* « Bēl-ušallim, fils de Dābibi, (l’a) écrite et compilée » (ZA 71A l. 34).

²⁴¹ Alster & van Dijk, 1972, p. 350, note 4 ; Frayne, 1990, p. 411, no. 4.3.9.1 ex. 1.

²⁴² Frayne, 1990, p. 411-412.

courant à la période néo-babylonienne, mais toujours en lien avec un autre nom de famille ou une paternité différente²⁴³. Quant à Dābibi il s’agit à cette période d’un nom de famille babylonien assez important, attesté dès le 8^{ème} s. av. n. è. et jusqu’à 187 av, mais aucun Dābibi ayant exercé la fonction d’*āšipu* n’a été retrouvé²⁴⁴. On peut cependant mentionner l’existence d’une série médicale connue sous le nom de « prescriptions de la maison de Dābibi » (*bulṭu bīt Dabibi*), qui n’est pour l’instant connue que par deux tablettes médicales (*BAM 403* et *BM 35512*)²⁴⁵ et quatre commentaires médicaux de la période achéménide (*BAM 401*²⁴⁶, *BM 59607*, *SpTU 1/33* et *51*)²⁴⁷. S’il est impossible d’affirmer qu’il s’agit du même Dābibi, il ne s’agirait pas du seul exemple d’un *āšipu* ayant produit des textes médicaux, comme le montre la bibliothèque des *āšipus* d’Aššur²⁴⁸.

1.3.2. Aššur

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>KAR 79</i>	56	Collins, 1999, p. 176 (Belly 33)	Diarrhée
<i>Fs Sachs</i> 18, no. 15	16	Collins, 1999, p. 175-176 (Belly 32) ; Cadelli, 2000, p. 85, 103, 120	Maladie du ventre

Tableau 14 : tablettes néo-assyriennes d’Aššur

La tablette *KAR 79*, très fragmentaire, comporte une courte incantation, identifiée grâce à sa rubrique : [k]a.inim.ma šà.si.s[á.kam] (*MGI 56 l. 6'*), « [C’est] une [in]cantation pour la diarrh[ée] ». La tablette *Fs Sachs Sachs* 18 no. 15 appartient à un lot de tablettes néo-assyriennes acheté par la *Yale Babylonian Collection*, lot contenant au moins quinze tablettes médicales²⁴⁹. La majorité, si ce n’est l’entièreté du lot semble appartenir à une même archive²⁵⁰. Les colophons des tablettes *Fs Sachs Sachs* 18 no. 7 et 24 mentionnent respectivement Kišir-Nabû et Kišir-Aššur, deux des rédacteurs représentés dans la bibliothèque des *āšipus*. Cette bibliothèque trouvée dans une maison appartenant à une famille d’*āšipus* a livré plus de 800 tablettes. Une grande partie de ces textes est de nature thérapeutique, avec près de 160 prescriptions médicales, des exemplaires de listes pharmaceutiques, des catalogues, des

²⁴³ Radner, 1998, p. 337-338 ; Nielsen, 2011, p. 46-47, 63-65, 119, 124, 139-140, 173, 203-205, 229-230, 276.

²⁴⁴ Radner, 1998, p. 358.

²⁴⁵ Panayotov, 2018, p. 115.

²⁴⁶ Pour une discussion de ce commentaire voir chapitres 4.2.3 et 4.2.4.

²⁴⁷ Helle, 2019, p. 355 n. 42.

²⁴⁸ Voir chapitre 1.3.2.

²⁴⁹ Beckman & Foster, 1988, p. 3-4.

²⁵⁰ Beckman & Foster, 1988, p. 1.

incantations et rituels, etc²⁵¹. Plusieurs membres de la famille y sont représentés, avec leurs titres et fonctions à différents stades de leurs carrières²⁵². Parmi eux, Kišir-Aššur et son neveu Kišir-Nabû, tous deux *āšipus* associés au temple d'Aššur sont les plus représentés²⁵³. La majorité des tablettes de la bibliothèque datent du règne d'Aššurbanipal²⁵⁴. La bibliothèque est donc contemporaine à la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive, bien qu'elle contienne quelques textes antérieurs à cette dernière. Nous attribuons avec prudence *Fs Sachs Sachs* 18 no. 15 à cette bibliothèque. Quant à *KAR 79* aucun élément ne permet d'en déterminer une provenance plus précise que la ville d'Aššur, et nous ne savons pas si la tablette appartenait ou non à la bibliothèque des *āšipus*.

1.3.3. Ninive

Douze tablettes néo-assyriennes du corpus *MGI* proviennent de la ville de Ninive. Malheureusement, il est difficile de reconstituer l'origine précise de la plupart des tablettes provenant du site. Plusieurs campagnes de fouilles se sont succédé à Ninive, menées par des équipes britanniques de 1842 à 1932, puis iraqiennes dans les années 1950 et 1980²⁵⁵. Les

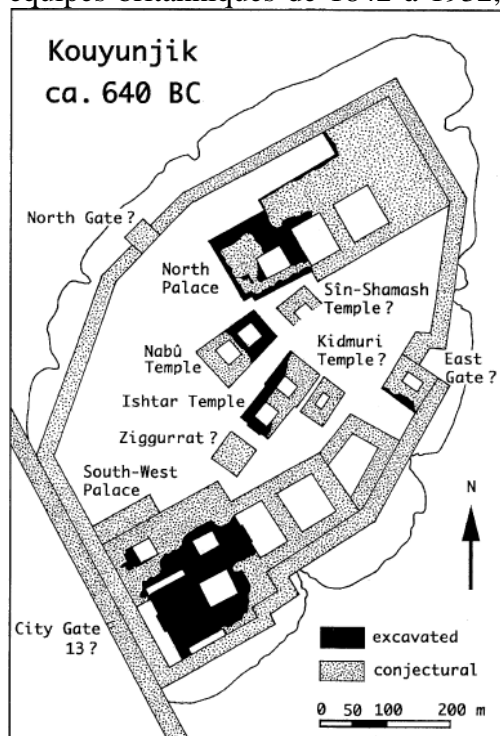


Figure 4 : schéma du mont Kouyunjik et de ses principaux bâtiments, par J. C. Fincke, 2004, p. 56.

tablettes aujourd'hui entreposées au British Museum en particulier sont difficiles à resituer. En premier lieu, si ces tablettes sont cataloguées sous le sigle *K*, pour désigner la collection Kuyunjik — d'après le nom du tell principal à Ninive — de nombreuses tablettes portant ce sigle ne proviennent pas de cet emplacement, des tablettes de villes différentes ayant été mélangées avec celles de Ninive avant leur arrivée à Londres. Qui plus est, de nombreuses tablettes achetées par le British Museum avant 1860 ont été entreposées avec d'autres tablettes néo-assyriennes découvertes durant les années 50, et sont restées sans numéro jusqu'aux années 1870 avant que le sigle *K* ne soit attribué à l'ensemble du lot²⁵⁶. Les seules tablettes

²⁵¹ Pedersén, 1986, p. 44 et 59-75 ; Arbøll, 2020, p. 20-22.

²⁵² Maul, 2010, p. 203 ; Parys, 2014, p. 9.

²⁵³ Villard, 2018 ; Arbøll, 2020.

²⁵⁴ Pedersén, 1986, p. 45, n. 21.

²⁵⁵ Pedersén, 1998, p. 158 ; Joannès, 2001, p. 574-575.

²⁵⁶ Reade, 1986, p. 213.

pour lesquelles une origine Ninivite est à peu près certaine sont les tablettes étiquetées *K 1* à *278*, trouvées durant les fouilles de Layard sur le palais Sud-Ouest ; les tablettes numérotées *48-11-4*, d'après la date de leur réception officielle au British Museum ; les tablettes numérotées *83-1-18*, qui proviendraient d'après un rapport non publié de H. Rassam du palais Sud-Ouest ; les tablettes du groupe *DT*, découvertes par G. Smith dans le palais nord, et enfin les tablettes du groupe *S* ou *Sm*, provenant également des fouilles de G. Smith, cette fois sur le palais S.-O.²⁵⁷. La seconde difficulté concernant les tablettes de Kuyunjik, est que ce qu'on appelle aujourd'hui la bibliothèque d'Assurbanipal couvre dans les faits quatre emplacements différents : le palais Sud-Ouest, le palais nord, et les alentours des temples d'Ištar et de Nabu, ainsi que quelques secteurs fouillés sur et autour du mont Kuyunjik²⁵⁸. C'est la collection de tablettes du palais S.-O. qui formait à l'origine la bibliothèque d'Assurbanipal, mais les rapports de fouilles de Ninive indiquent très rarement l'emplacement exact des tablettes découvertes²⁵⁹. Cette situation très confuse rend difficile l'attribution de tablettes à la bibliothèque d'Assurbanipal. En l'état, nous préférons restreindre les tablettes attribuées à la bibliothèque à celles dont le colophon indique explicitement qu'elles ont été rédigées pour cet usage²⁶⁰.

1.3.3.1. Bibliothèque d'Assurbanipal

L'acquisition des productions scientifiques et littéraires babyloniennes fait partie de la politique de domination de la Babylonie par les rois assyriens tout le long des 8^e et 7^e s., mais particulièrement durant le règne d'Assurbanipal (668-630 av. n. è.)²⁶¹. Des copies tardives de lettres envoyées par le roi à ses agents à Borsippa témoignent de sa volonté de mettre la main sur une longue liste de compositions, ainsi que sur toute tablette rare, nécessaire, ou n'existant pas en Assyrie²⁶². Les mêmes efforts furent déployés dans les autres villes de Babylonie, mais également d'Assyrie : le roi fit collecter et copier des tablettes provenant de bibliothèques privées d'érudits dans tout l'empire afin de constituer sa collection. Des inventaires de sa bibliothèque témoignent ainsi de la quantité de textes collectés : environ 2000 tablettes d'argile et 300 tablettes de cire furent rassemblées, dont une majorité de textes de divinations mais également des textes médicaux, des lamentations, ainsi que des textes de sagesse²⁶³. C'est ainsi

²⁵⁷ Reade, 1986, p. 214.

²⁵⁸ Fincke, 2004, p. 55.

²⁵⁹ Fincke, 2004, p. 55.

²⁶⁰ Les autres tablettes de Ninive sont cataloguées ci-dessous dans « Sans provenance précise », chap. 1.3.3.2.

²⁶¹ Robson, 2017.

²⁶² Fincke, 2004, p. 57 ; Robson, 2017.

²⁶³ Fincke, 2004, p. 57-59, tables 1 à 3.

qu'un grand nombre de textes babyloniens ont été conservés à Ninive, et ont pu nous parvenir grâce à la conservation exceptionnelle de la bibliothèque²⁶⁴. L'attribution des tablettes présentées ci-dessous à la bibliothèque d'Assurbanipal est permise grâce à leur colophon, qui indique que ces tablettes ont été précisément rédigées pour cet usage²⁶⁵.

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>BAM 574</i>	8, 9, 10, 11, 14, 16, 17, 19, 20, 26, 27, 28, 29, 42, 43, 48, 50, 57, 74	Collins, 1999, p. 125-176 (Belly 2, 3, 5, 7, 9, 10, 13, 15-17, 19, 22, 25, 26, 28-30, 32) ; Cadelli, 2000, p. 68-123	Maladie du ventre
<i>BAM 575</i>	75	Cadelli, 2000, p. 124-186	Constipation
<i>BAM 578</i>	1, 4, 5, 69, 70	Cadelli, 2000, p. 187-238 ; Scurlock, 2014, p. 505-528, Collins	Maladie de la bile (<i>martu</i>), maladie <i>pašittu</i>

Tableau 15 : tablettes néo-assyriennes de Ninive, bibliothèque d'Assurbanipal

Ces trois tablettes appartiennent au chapitre ESTOMAC du Compendium Médical de Ninive²⁶⁶, consacré aux maladies gastro-intestinales. S'y trouvent rassemblées principalement des prescriptions, des descriptions symptomatologiques, ainsi que de nombreuses incantations. Vingt-cinq incantations *MGI* sont rassemblées sur ces tablettes, ce qui en fait le plus important groupement d'incantations du corpus.

1.3.3.2. Sans provenance précise

Les tablettes présentées ci-dessous sont cataloguées par les musées comme provenant de Ninive, mais n'ont pas pu être situées avec plus d'exactitude dans la ville, ne comportant pas de colophon indiquant leur appartenance à la bibliothèque d'Assurbanipal et ne faisant pas partie des groupes de tablettes que l'on sait provenir des fouilles du palais S.-O.²⁶⁷.

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>ABRT 2/11</i>	14, 15, 33	Collins, 1999, p. 164 (Belly 23), 169-171 (Belly 27)	Maladie du ventre, diarrhée

²⁶⁴En effet, lors de la destruction de Ninive en 612 av.J-C par les forces conjuguées des Mèdes et des Babyloniens, la bibliothèque n'est pas pillée mais ensevelie sous les ruines du palais.

²⁶⁵ Pour une présentation des colophons spécifiques aux tablettes de la bibliothèque d'Assurbanipal, cf. Hunger, 1968, p. 97-108, nos. 317-344.

²⁶⁶ Cf. D. b. i.

²⁶⁷ Cf. ci-dessus dans la présentation des tablettes de Ninive, chapitre 1.3.3.

<i>AMT 30/6</i>	33, 39, 50, 58	Collins, 1999, p. 145-148 (Belly 13), 169-171 (Belly 27) ; Steinert & Vacín, 2018, p. 734-737	Maladie du ventre, diarrhée
<i>AMT 45/5</i>	29, 33, 41, 63, 72	Collins, 1999, p. 134-137 (Belly 9), 169-171 (Belly 27) ; Steinert, 2013, p. 8-9	Maladie du ventre, diarrhée
<i>AMT 52/1</i>	19, 33	Collins, 1999, p. 169-171 (Belly 27), 171-173 (Belly 29) ; Cadelli, 2000, p. 85-86, 103-104, 120-121 ; Annus, 2016, p. 95	Maladie du ventre
<i>BAM 508</i>	29	Collins, 1999, p. 134-137 (Belly 9) ; Scurlock & Andersen, 2005, p. 128	Maladie du ventre
<i>BAM 509</i>	29	Collins, 1999, p. 134-137 (Belly 9), 160-162 (Belly 21) ; Scurlock & Andersen, 2005, p. 128	Maladie du ventre
<i>BAM 535+</i>	8	Collins, 1999, p. 155-157 (Belly 19) ; Cadelli, 2000, p. 87-88, 105, 121-122	Maladie du ventre
<i>BAM 576</i>	50	Collins, 1999, p. 145-148 (Belly 13) ; Cadelli, 2000, p. 82-83, 101, 119	Maladie du ventre
<i>ZA 71E</i>	1	Michalowski, 1981 texte E.	Maladie de la bile

Tableau 16 : tablettes néo-assyriennes de Ninive, sans provenance précise

La tablette *ABRT 2/11* est abimée. N'en reste que la 2^{ème} colonne sur l'envers et la 3^{ème} sur le revers. On peut y lire trois incantations pour maladies du ventre (*MGI 14, 15 et 33*), dont la dernière est accompagnée par une instruction rituelle. Le restant de la tablette contient une incantation contre la toux et une incantation contre une maladie des reins. *AMT 30/6* est également fragmentaire, mais on y reconnaît malgré tout quatre incantations pour des maladies du ventre (*MGI 33, 39, 50 et 58*). *AMT pl. 45/5* est une grande tablette d'incantations, également très abimée. La partie restante comporte au moins cinq incantations pour des maladies gastro-intestinales (*MGI 29, 33, 41, 63, 72*). Sur l'envers, on peut lire une partie de la première colonne ainsi que la deuxième, où se trouve une incantation contre la diarrhée (*MGI 41 l. 26 : ka.inim.ma šà.si.sá.ke₄*, « c'est une incantation pour la diarrhée »), suivie d'une instruction rituelle (l. 27-30) puis d'une courte incantation de type abracadabra, également contre la diarrhée (*MGI 63*). La suite de la colonne est brisée. Le revers est très fragmentaire, seule une partie de la 3^{ème} colonne est lisible. On peut y lire une première incantation pour une maladie du ventre, identifiée par sa rubrique (*MGI 29, l. 10 : [ka.in]im.ma šà gig.ga.kám*, « c'est une [incan]tation pour une maladie du ventre »). L'incantation suivante (*MGI 33*), également destinée à traiter une maladie du ventre, n'est pas suivie d'une rubrique mais est séparée par une ligne de ce qui

semble être une autre incantation (*MGI* 72), bien qu'on ne puisse en lire que le dernier signe de chaque ligne. La surface de la tablette est ensuite complètement effacée, jusqu'aux quatre dernières lignes de la colonne. On peut cependant lire, entre deux lignes de séparation, ce qui semble être le début d'une rubrique : 3 k[a.inim[?].ma[?] ...], qui désignerait alors les trois textes qui la précèdent, le troisième composant à l'origine le passage effacé aujourd'hui. La tablette *AMT* pl. 52/1 est un fragment, sur lequel on peut lire deux incantations pour une maladie du ventre (*MGI* 19 et 33), chacune accompagnée par une instruction rituelle. On distingue sur la droite du fragment deux lignes de séparations verticales, indiquant une 2^{ème} colonne. Les tablettes *BAM* 508, 509, 535+ et 576 sont toutes quatre des fragments de tablettes d'incantations, où on peut lire des incantations pour des maladies du ventre. Enfin, *ZA* 71E est un duplicata de l'incantation pour la bile *MGI* 1. La tablette est abimée, mais on peut reconnaître plusieurs lignes de l'incantation, rédigée en signes sumériens archaïsants²⁶⁸.

1.3.4. Huzirina

Deux tablettes du corpus *MGI* proviennent d'Huzirina. Le site a fait l'objet de campagnes de fouilles en 1951-1952. Seuls quelques secteurs restreints ont été dégagés par les fouilleurs, sur les bords du tell, et le site n'a pas été fouillé depuis. Au nord-est du tell, contre le mur d'une maison privée, environ 400 tablettes ont cependant pu être mises au jour²⁶⁹. Les tablettes n'étaient malheureusement pas en contexte primaire mais ont été cachées à leur emplacement secondaire, à la fin de la période néo-assyrienne²⁷⁰. La maison contre laquelle le dépôt a été enseveli a depuis été appelée la « Maison de Qurdi-Nergal », d'après le nom apparaissant le plus fréquemment parmi les tablettes découvertes. D'après les colophons, le lot de tablettes date au moins de 718 av. n. è, et appartenait à une famille de prêtres *šangu*²⁷¹. Plusieurs membres de la famille y sont représentés, à plusieurs degrés d'apprentissage, dont Qurdi-Nergal, qui apparaît comme apprenti novice (*šamallu agašgu*) et plus tard comme prêtre *šangu* du dieu *Zababa*²⁷². La bibliothèque contenait un grand nombre d'incantations et de rituels, dont deux tablettes du corpus *MGI* (*STT* 2/176+ et *STT* 2/252), des textes médicaux, prières, hymnes et listes lexicales, ainsi que des textes littéraires et de divination.

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
----------	--------	---------	-------------

²⁶⁸ Lambert, 1959, p. 122 ; Michalowski, 1981, p. 13

²⁶⁹ Pedersén, 1998, p. 178 ; Clancier, 2012.

²⁷⁰ Clancier, 2012.

²⁷¹ Pedersén, 1998, p. 179.

²⁷² Robson, 2018.

<i>STT 2/176 +</i>	21	Collins, 1999, p. 174 (Belly 31)	Maladie du ventre
<i>STT 2/252</i>	9, 29, 49	Reiner & Civil, 1967, p. 191-192 ; Veldhuis, 1990, p. 39-40 ; Collins, 1999, p. 134- 137 (Belly 9), 148-151 (Belly 14)	Maladie du ventre

Tableau 17 : tablettes néo-assyriennes d'Huzirina

La tablette d'incantation *STT 2/176+* est abimée, et le texte est donc incomplet. Une incantation pour une maladie du ventre y est inscrite (*MGI 21*), prenant la forme d'une lettre apocryphe à Alulu de la part d'Adapa. Aucune information n'est disponible sur son rédacteur réel. La tablette *STT 2+252* comporte trois incantations (*MGI 9, 29, 49*), toutes trois dirigées contre une maladie du ventre. Là encore, la tablette ne comporte pas de colophon.

1.3.5. Origine inconnue

Pour cette tablette du corpus *MGI* aucune information n'est disponible concernant son origine géographique.

Tablette	No MGI	Édition	Fonction(s)
<i>RA 73/69</i>	33, 39, 50, 58	Nougayrol, 1979, p. 69 ; Collins, 1999, p. 145-148 (Belly 13), 169- 171 (Belly 27) ; Cadelli, 2000, p. 82-83, 119 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 734-737	Maladie du ventre

Tableau 18 : tablette néo-assyrienne d'origine inconnue

RA 73/69 est une tablette fragmentaire, comportant au moins quatre incantations pour une maladie du ventre.

1.4. Synthèse

Deux tiers des tablettes d'incantations du corpus *MGI* datent de la période paléo-babylonienne. Le tiers restant date majoritairement de la période néo-assyrienne. Seules quatre tablettes d'incantations du corpus *MGI* datent de la période médio-babylonienne. Le graphique ci-dessous (

Figure 5) permet d'observer le nombre de tablettes, d'incantations *MGI* (duplicatas rassemblés), et d'exemplaires individuels.

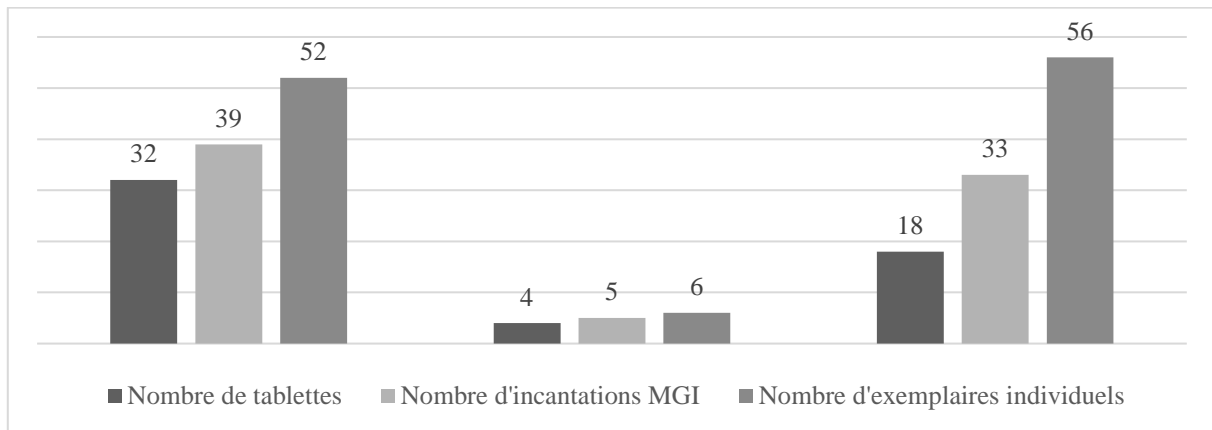


Figure 5 : répartition chronologique des tablettes, incantations MGI, et exemplaires individuels

On peut voir que si une plus grande partie de tablettes et d'incantations *MGI* datent du début du 2^{ème} millénaire, on compte un plus grand nombre d'exemplaires individuels pour le 1^{er} millénaire, ce qui signifie que les incantations *MGI* étaient copiées en plus grand nombre à cette période, et étaient plus souvent rassemblées sur une même tablette.

Provenance	PB-PA	MB-MA	NB-NA	Total
Adab	1			1
Aššur			2	2
Babylone			1	1
Huzirina		1		1
Emar			2	2
Kaniš	2			2
Ninive			12	12
Nippur	4	1		5
Ougarit		2		2
Larsa	10			10
Sippar	2			2
Ur	1			1
Origine inconnue	12		1	13

Total	32	4	18	54
--------------	-----------	----------	-----------	-----------

Tableau 19 : nombre de tablettes d'incantations par période et par ville

En ce qui concerne la provenance géographique, les deux principaux groupes proviennent de la région de Larsa pour la période paléo-babylonienne, et de Ninive pour la période néo-assyrienne. Ces groupements sont compréhensibles dans la mesure où Larsa et Ninive font chacune partie des centres urbains, politiques et culturels les plus importants pour les périodes données. Quatre tablettes (*UET 5/85*²⁷³, *S 7/1600*²⁷⁴, *Fs Larsen 395-420*²⁷⁵ et *JEOL 47/58*²⁷⁶) datant de la première moitié du 2^{ème} millénaire proviennent d'un contexte domestique n'ayant à priori pas servi d'espace d'apprentissage de l'écriture ni de bibliothèque spécialisée dans la pratique de l'*asûtu* ou de l'*āšipûtu*²⁷⁷. Les tablettes proviennent respectivement d'Ur, de Sippar et de Kaniš. Six tablettes sont associées à un espace d'apprentissage de l'écriture (*Emar 737*, *AuOr Suppl. 23/25* et *23/26*, *STT 2/176* et *2/252*, *SLFN*)²⁷⁸. *SLFN 77* est une tablette paléo-babylonienne et provient de Nippur. *Emar 737*, *AuOr Suppl. 23/25* et *23/26* datent de la période médio-babylonienne et proviennent respectivement des villes d'Emar²⁷⁹ et d'Ougarit²⁸⁰. *STT 2/176* et *2/252* datent de la période néo-assyrienne et proviennent d'Huzirina²⁸¹. Trois tablettes, dont deux tablettes néo-assyriennes provenant d'Aššur (*KAR 79* et *Fs Sachs 18 no. 15*)²⁸² et une tablette néo-babylonienne provenant de Babylone (*ZA 71A*)²⁸³ sont vraisemblablement liées à un contexte d'*āšipûtu*. Enfin, trois tablettes proviennent de la bibliothèque d'Aššurbanipal à Ninive (*BAM 574*, *575*, et *576*)²⁸⁴.

La majorité (56 sur 77) des incantations du corpus *MGI* sont rédigées en akkadien²⁸⁵, les textes restants étant rédigés en sumérien (14)²⁸⁶, en langage de type abracadabra (6)²⁸⁷, et une incantation bilingue est rédigée en akkadien et sumérien²⁸⁸.

²⁷³ Cf. 1.1.1.

²⁷⁴ Cf. 1.1.5.

²⁷⁵ Cf. 1.1.6

²⁷⁶ Cf. 1.1.6.

²⁷⁷ Cf. 2.4.1.

²⁷⁸ Cf. 2.4.3.

²⁷⁹ Cf. 1.2.2.

²⁸⁰ Cf. 1.2.3.

²⁸¹ Cf. 1.3.4.

²⁸² Cf. 1.3.2

²⁸³ Cf. 1.3.1

²⁸⁴ Cf. 1.3.3.1.

²⁸⁵ *MGI* 3-21, 23-30, 32-38, 40-50, 52-57, 59bis, 69, 70, 74. Cf. 2.2 pour une discussion des langues de rédaction des incantations du corpus *MGI*.

²⁸⁶ *MGI* 1-2, 22, 30-31, 51, 58-60, 63, 67-68, 73.

²⁸⁷ *MGI* 25, 61, 64-66, 75.

²⁸⁸ *MGI* 39.

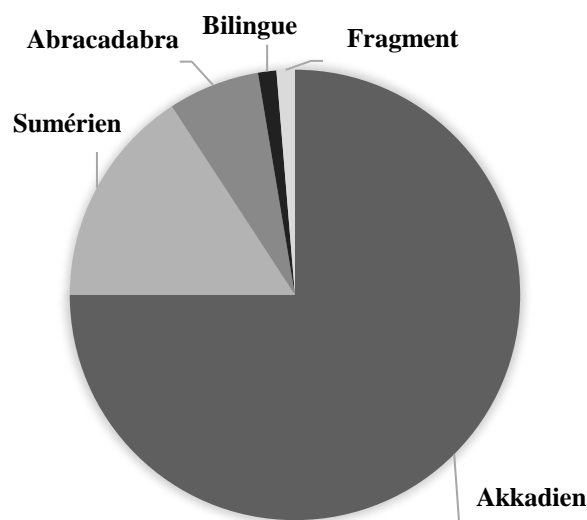


Figure 6 : langue de rédaction des incantations MGI

La majorité des maladies traitées dans le corpus *MGI* sont une maladie du ventre²⁸⁹, dont six incantations pour diarrhée²⁹⁰ et une incantation pour constipation²⁹¹. Deux incantations sont destinées à stopper le vomissement²⁹². Les incantations restantes appartiennent au groupe des maladies liées à la bile²⁹³, dont deux traitent de la jaunisse *amurriqānu*²⁹⁴ et deux de la maladie *pašittu*²⁹⁵. Environ un tiers (30 sur 77) des incantations du corpus *MGI* sont accompagnées d'instructions rituelles²⁹⁶. Parmi celles-ci, trois datent de la période paléo-babylonienne²⁹⁷, quatre de la période médio-babylonienne²⁹⁸, et les vingt-trois restantes de la période néo-assyrienne²⁹⁹. Enfin, six tablettes du corpus *MGI* comportent des prescriptions médicales en plus des incantations : *CUSAS* 32/25, *BAM* 395 et les trois tablettes *BAM* 574, 575 et 578 appartenant au Compendium Médical de Ninive³⁰⁰.

²⁸⁹ *MGI* 8-64, 71-75.

²⁹⁰ *MGI* 15, 25, 41, 56, 63-64.

²⁹¹ *MGI* 75.

²⁹² *MGI* 65-66.

²⁹³ *MGI* 1-7, 65-70.

²⁹⁴ *MGI* 6-7.

²⁹⁵ *MGI* 4-5.

²⁹⁶ *MGI* 3-4, 7-8, 11, 14-16, 19-21, 25-28, 33, 39, 41, 43, 48, 50, 56-58, 64-66, 70, 74-75. Cf. 3.4 pour une discussion des instructions rituelles dans le corpus *MGI*.

²⁹⁷ *MGI* 7, 39, et 64.

²⁹⁸ *MGI* 3, 25, et 65-66.

²⁹⁹ *MGI* 4, 8, 11, 14-16, 19-21, 26-28, 33, 41, 43, 48, 50, 57-58, 70, 74-75.

³⁰⁰ Cf. D. b. i et 2.4.2.2.

2. Classification des incantations

L'une des grandes questions qui se posent concernant les incantations thérapeutiques non canoniques est leur classification dans la grande famille de la thérapeutique mésopotamienne, ou plus précisément leur appartenance au domaine de l'*āšipu* ou à celui de l'*asû*. C'est à cette question que nous allons nous intéresser dans cette partie. Nous commencerons par revenir sur les définitions qui ont été proposées pour les disciplines de l'*āšipūtu* et de l'*asūtu*, afin d'en tirer les principaux critères de catégorisation employés pour les incantations thérapeutiques. Nous essaierons ensuite d'appliquer ces critères aux incantations du corpus *MGI*, afin de présenter une interprétation quant à l'appartenance de ces dernières à l'*āšipūtu* ou à l'*asūtu*.

2.1. *Asūtu* v.s. *āšipūtu*

Les textes nous montrent une image de la médecine mésopotamienne pratiquée par deux principaux professionnels, l'*āšipu*, terme traditionnellement traduit par « exorciste », et l'*asû*, ou « médecin », et à travers eux d'une bipolarité de la pratique thérapeutique.

En 1963 R. Labat³⁰¹ offre une première définition pour l'*asû* et l'*āšipu*. Il définit l'*asû* comme un médecin, un laïc aux méthodes empiriques, par opposition à l'*āšipu*, prêtre-magicien opérant avec l'aide des dieux. Selon lui il existait alors une différence nette entre magie et médecine, la dernière cherchant à se libérer des méthodes irrationnelles de la première pour ne se baser que sur des méthodes empiriques. Cette opposition entre pratiques « rationnelles » et « irrationnelles » reste longtemps une conception très partagée. A. L. Oppenheim propose en 1964, pour remplacer les termes de « rationnel » et « irrationnel », le concept d'une école « scientifique » (*āšipūtu*) et d'une école « pratique » (*asūtu*)³⁰². Le médecin de « l'école pratique », ou *asû* n'examinait pas le corps du patient ni ne recherchait objectivement les symptômes, il identifiait la maladie grâce à une liste de symptômes établis et appliquait le traitement spécifique indiqué dans chaque cas. Le médecin de « l'école scientifique » (*āšipu*) abordait la maladie et le malade de façon différente : les symptômes n'étaient pas des indications de remèdes à appliquer mais des signes portant sur l'issue de la maladie, aidant parfois à identifier la maladie afin que l'expert puisse appliquer les remèdes magiques

³⁰¹ Labat, 1963, p. 615.

³⁰² Oppenheim, 1964, p. 290.

nécessaires. Pour ce faire, il se basait sur des textes de diagnostics³⁰³, appartenant au domaine de la divination, et construits sur la même structure que les textes de présages, à savoir une protase (« si ... ») et une apodose (« alors... »). En 1965, E. K. Ritter³⁰⁴ tente d'établir une distinction nette entre ces deux professionnels en se basant sur les textes médicaux. Pour ce faire, elle part du principe que les textes montrant une conception « naturelle », et donc « rationnelle », de la maladie et des remèdes appartenaient à l'*asûtu*, les textes dits « magiques » appartenant donc au domaine de l'*āšipu*. Elle en tire une image de deux individus dont le but était de guérir, mais dont les méthodes étaient bien distinctes. L'*āšipu* (« magical-expert »), était un guérisseur qui voyait la maladie comme le résultat d'une chaîne d'événements initiée par une influence « surnaturelle ». Pour savoir laquelle, il se partait des symptômes du patient, et rendait ainsi un diagnostic en spécifiant l'agent responsable de ces symptômes. Il donnait alors un pronostic, et si ce dernier était favorable, prescrivait diverses incantations et rituels pour lutter contre la puissance maligne à l'œuvre. L'*asû* (« physician ») en revanche concevait les maladies comme une présentation de divers symptômes, sans y voir aucune influence surnaturelle. Il ne rendait ni diagnostic ni pronostic, mais proposait une thérapie visant à soulager les symptômes, constituée de remèdes naturels : potions à base de plantes médicinales et de minéraux, pansements, etc. Les quelques textes présentant un mélange des deux genres montraient probablement une volonté de renforcer les méthodes de l'*asû* par de l'*āšipūtu*³⁰⁵. Cet article a semblé pendant quelques années régler le problème de la distinction entre *asû* et *āšipu*. Cependant plusieurs problèmes d'ordre méthodologiques peuvent être soulignés. Tout d'abord l'auteur fonde principalement son analyse sur les textes médicaux « canoniques », en ignorant le contexte historique, géographique et social, ainsi que toutes les références faites à l'*asû* et à l'*āšipu* dans les corpus de textes non médicaux (littérature, correspondance, incantations, etc). Elle tente ainsi de tirer des distinctions de base sans se laisser perturber par un contexte il est vrai complexe. Les conclusions d'une telle étude ne peuvent cependant que rester abstraites et théoriques, et ne peuvent pas être appliquées à la réalité de la pratique médicale en Mésopotamie. D'une part, il est important de noter que les textes médicaux ne s'adressent jamais à un professionnel en particulier, mais sont rédigés pour la plupart à la 2^e personne du singulier, s'adressant à un « tu » indéterminé. La solution alors proposée par E. K. Ritter, et avant elle entre autres par R. Labat, était de considérer les textes mentionnant des remèdes « naturels » comme s'adressant à l'*asû*, et ceux prescrivant incantations, rituels, et

³⁰³ Cf. D. c.

³⁰⁴ Ritter, 1965, p. 299-321.

³⁰⁵ Ritter, 1965, p. 314.

autres remèdes « magiques » à l'*āšīpu*. Pourtant, il n'est pas rare de voir des prescriptions médicales mélanger remèdes « magiques » et « naturels ». A qui alors attribuer ces textes ? Les colophons des tablettes permettent de connaître l'identité du rédacteur, ou à tout le moins du propriétaire de ces textes. On remarque alors qu'une grande partie des textes médicaux, y compris ceux ne comportant que des remèdes « naturels », appartenaient à des *āšīpus*. Parmi les premiers, R. Biggs note que la distinction entre *asûtu* et *āšīpûtu* est « plus théorique que réelle »³⁰⁶. Il remarque également qu'un grand nombre de textes médicaux, y compris ceux désignés par E. K. Ritter comme appartenant au domaine de l'*asûtu*, ont été retrouvés dans la fameuse bibliothèque d'une famille d'*āšīpu* à Aššur³⁰⁷. Cette bibliothèque a en effet révélé un très grand nombre de textes médicaux, dont près de 160 prescriptions médicales, mais également des exemplaires des listes pharmaceutiques³⁰⁸, des catalogues, des incantations, etc., illustrant l'intérêt des *āšīpus* de cette famille pour les remèdes dits « naturels ». Qui plus est, les titres d'ouvrages cités dans le Manuel de l'Exorciste³⁰⁹ ainsi que dans les catalogues de la bibliothèque des *āšīpus* montrent bien que parmi les textes faisant partie du curriculum de l'*āšīpûtu* se trouvaient les grandes séries thérapeutiques et pharmaceutiques, pourtant considérées précédemment comme faisant partie du domaine de l'*asûtu*. Les textes médicaux en eux-mêmes ne permettent donc pas d'établir de différences nettes entre *asûtu* et *āšīpûtu*. J. Scurlock résume la situation en nous disant que « if we cannot separate asû from āšīpu it is because we are looking for binary opposites where there are not any »³¹⁰. Cependant, elle-même établit une séparation binaire entre les deux professionnels : selon elle l'*āšīpu* serait le « véritable » médecin, chargé du diagnostic et du traitement des maladies complexes, et l'*asû* ne serait qu'un équivalent ancien du pharmacien européen moderne, à savoir un expert médical de premier secours, habilité à résoudre des problèmes simples tels que migraine ou mal de ventre, mais dont la fonction principale serait de préparer les remèdes correspondant au diagnostic donné par l'*āšīpu*³¹¹. Or la fonction de l'*asû* dépassait probablement de loin celle d'un simple herboriste qui se contenterait d'appliquer les remèdes prescrits par l'*āšīpu* : ainsi, les tablettes appartenant au Compendium Médical de Ninive³¹², collection extensive de

³⁰⁶ Biggs, 1995, p. 1918.

³⁰⁷ Biggs, 1995, p. 1913. Sur la bibliothèque des *āšīpu* d'Assur, voir Pedersén, 1986, p. 41-75 ; Arbøll, 2020, p. 20-22, et chapitre 1.3.2.

³⁰⁸ Il s'agit de listes de substances végétales ou animales et de leurs usages thérapeutiques. Pour une présentation des principales listes pharmaceutiques, cf. Reiner, 1995, p. 28 ; Kinnier Wilson, 2005 ; Attinger, 2008, p. 27-29 ; Stadhouders, 2011 ; Attia & Buisson, 2012, p. 22-24 ; Stadhouders, 2012 ; Chalendar, 2017.

³⁰⁹ KAR 44, éd. Geller, 2018b ; pour une présentation du Manuel de l'Exorciste, voir Introduction, chap. C.c.a, et Jean, 2006, p. 62-83

³¹⁰ Scurlock, 1999, p. 69.

³¹¹ Scurlock, 1999, p. 69-79 ; Scurlock, 2014, p. 2-3.

³¹² Cf. D. b. i.

traitements accompagnés de descriptions de symptômes, de pronostics, et incluant rituels et incantations, précisent dans leur colophon appartenir à l'*azugallutu* « discipline de l'*asû* ».

Une autre tentative de délimiter le corpus de textes appartenant à chaque profession, à défaut de la fonction de l'*asû* par rapport à celle de l'*āšipu*, a été réalisée récemment par U. Steinert³¹³, à partir de deux principaux catalogues de textes de la thérapeutique mésopotamienne : le Manuel de l'Exorciste d'Esagil-kīn-apli, et le Catalogue Médical d'Aššur (CMA dans le texte)³¹⁴. Le Manuel de l'Exorciste se présente sous la forme d'une liste de plusieurs séries de textes formant le corpus professionnel de l'*āšipūtu*³¹⁵. L'incipit du Manuel en indique très clairement la fonction :

ka dub sag.meš éš.gàr^{l6}maš.maš-ti šá a-na níg.zu Les incipit (ou titres) des séries d'*āšipūtu*, établis
u igi.du₈.a kun-nu pap mu.ne³¹⁶ pour l'enseignement et la lecture, présentés dans
leur entièreté.

Le Manuel est divisé en trois parties, chacune correspondant à un stade d'apprentissage de l'*āšipūtu*³¹⁷. La première partie, de loin la plus étendue des trois indique qu'elle correspond à « la totalité des séries de l'*āšipūtu* d'Esagil-kīn-apli, fils d'Asalluḫi-mansum, *apkallu* (« expert, homme sage ») du roi Hammurabi de Babylone »³¹⁸. Cette partie rassemble les principaux rituels de l'*āšipu*, les rituels royaux, les incantations – dont des incantations pour diverses maladies – le traité SA.GIG, les séries de divination ainsi que l'étude des amulettes et, les listes pharmaceutiques³¹⁹. La seconde partie, qui contient les titres du *kakugallūtu* rassemble des textes de nature cultuelle, en lien avec des incantations et rituels de purification et de désenvoûtement. La troisième et dernière partie, appelée *išippūtu*, ou « art de la purification », se concentre plus spécifiquement sur les connaissances ésotériques des « dessins du ciel et de la terre et les secrets de l'Apsû », et sur certaines maladies, notamment celles liées à des « mains » divines ou démoniaques. Il est particulièrement intéressant de constater que le terme akkadien *bulṭu* (« prescriptions »)³²⁰ n'apparaît que dans cette troisième et dernière partie du Manuel, qui correspond à la phase la plus avancée de l'apprentissage de l'*āšipūtu* :

³¹³ Steinert, 2018a, p. 158-200

³¹⁴ Les deux textes ont fait l'objet d'une réédition récente dans l'ouvrage collectif édité par U. Steinert : *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues, Medicine, Magic and Divination* (2018), cf. Steinert, 2018b ; Geller, 2018b.

³¹⁵ Steinert, 2018a, p. 178.

³¹⁶ Geller, 2018b, p. 296.

³¹⁷ Jean, 2006, p. 72-75 ; Geller, 2018b, p. 292-296.

³¹⁸ sag.meš éš.gàr maš.maš-ti šá m^e-sag-íl-kīn-apli dumu m^dasal.lú.ḫi-ma.an.sum abgal m^ha-am-mu-ra-bi lugal tin.tir^{ki} (l. 27), cf. Geller, 2018b, p. 300.

³¹⁹ Jean, 2006, p. 73.

³²⁰ Cf. D. b.

ši-pir šim-mat ri-mu-ti u sa.gal sa.gig ki-sat ši-bír-ti ma.lah | bul-ṭi an.ta.šub.ba ḏlugal.ur.ra šu.dingir.ra šu ḏinanna šu.gidim.ma | a.la hul lil.la.en.na sag.hul.ha.za šu nam.erim.ṛma' šu nam.lu.u₁₈.u.lu / ù bul-ṭi kal gim-ri ri-kis tag-it gig kum dab-su u kin munus (l. 32 – 35)³²¹

Travaux sur la paralysie, la paralysie musculaire, la maladie des tendons, la maladie des muscles, la maladie *kissatu*, les fractures du marin, les traitements pour l'épilepsie, le démon « seigneur du toit », la Main du dieu, la Main de la déesse, la Main du fantôme, le mauvais démon *alû*, le démon *lilû*, le démon malfaisant, la Main du serment, la Main humaine (sorcellerie), et l'ensemble des prescriptions, le corpus (pour) la maladie du patient saisi par la fièvre et les traitements pour la femme.

Le Catalogue Médical d'Assur, de même que le Manuel, se présente comme une liste de titres de séries, dont la première partie consiste en une séquence de 12 sections concernant des maladies organisées de la tête aux pieds. Là où le Manuel se définit très clairement comme une composition d'*āšipūtu*, le colophon de l'une des tablettes³²² du *CMA* indique qu'elle a été rédigée par un *asû šeḥru*, ou *asû* « junior »³²³. Le Catalogue a un temps été considéré comme un catalogue du Compendium Médical de Ninive³²⁴. Le colophon présent sur les tablettes composant le *CMN* indique que ce dernier contient « les traitements (ordonnés) du crâne aux orteils, des collections (de prescriptions) non standard, le savoir accompli, la grande médecine (*azugallūtu*) de Ninurta et Gula, tout ce qui s'y rattache »³²⁵. La référence aux traitements ordonnés de la tête aux pieds semble être une référence directe à la première partie du Catalogue Médical d'Assur. De plus, la plupart des tablettes connues à ce jour du Compendium peuvent être rattachées, par leur incipit ou rubrique, aux sections de tablettes nommées par le Catalogue³²⁶. Cependant, une divergence dans la séquence des textes entre les tablettes de *CMN* et *CMA* indique que ce dernier n'était pas un simple catalogue du Compendium. Qui plus est, la seconde partie du Catalogue ne liste plus uniquement des titres de tablettes médicales, mais aussi des titres d'incantations, ainsi que des collections d'augures³²⁷.

Si l'on accepte de considérer le Manuel de l'Exorciste et le Catalogue Médical d'Aššur comme représentants respectifs de l'*āšiputu* et de l'*asūtu*, on obtient donc d'un côté le corpus de l'*āšipu* comportant des incantations et rituels visant différents objectifs, dont des buts thérapeutiques, et incluant une série diagnostique, mais aussi des listes pharmaceutiques, des prescriptions, et de nombreux textes divinatoires ; et de l'autre le corpus de l'*asūtu* composé

³²¹ Jean, 2006, p. 70 ; Geller, 2018b, p. 301.

³²² *OIM A07821* +.

³²³ Steinert, 2018a, p. 172.

³²⁴ Köcher, 1978, p. 18-20.

³²⁵ *bulṭi ištu muḫḫi adi šupri liqṭi ahuti tāhīzu nakla azugallūti Ninurta u Gula mala bašmu*, cf. Hunger, 1968 no. 329 ; Steinert, 2018a, p. 173.

³²⁶ Steinert, 2018a, p. 173.

³²⁷ Steinert, 2018a, p. 178.

principalement de prescriptions médicales (*bultu*), organisé par types de maladies, mais incluant également des incantations, des instructions rituelles, ainsi que des textes divinatoires.

Qu'en est-il alors de la place des incantations dans la médecine mésopotamienne ? Si une distinction est généralement faite entre les incantations relevant de l'*āšipūtu*, dites « magiques », et celles appartenant au domaine de l'*asūtu*, dites « médicales », toutes les études ne s'accordent pas sur les critères de différenciations. Une des premières tentatives de distinction entre ces deux types d'incantations a été réalisée par T. Collins³²⁸ dans son travail sur les incantations médicales. Selon lui, les critères permettant de définir les incantations dites « médicales » sont les suivants : l'incantation concerne une maladie, laquelle n'est pas attribuée à une cause particulière, et le texte est rédigé en akkadien. Par opposition, les incantations exorcistiques sont définies par les critères suivants : le texte est rédigé en sumérien, l'incantation concerne autre chose qu'une maladie, ou, si une maladie est traitée, elle est attribuée à un être surnaturel (démon, fantôme, divinité, ou autre). B. Böck³²⁹ préfère définir les incantations « médicales » sur la base de leur intégration à des prescriptions thérapeutiques, ou si elles font référence à un contexte médical. Les incantations exorcistiques sont, elles, caractérisées par le dialogue divin entre Marduk et Ea (Asalluḫi-Enki pour les incantations plus anciennes)³³⁰. Ce dialogue, en décrivant le remède comme provenant des dieux, apporte une légitimité à l'*āšipu*, qui dans le rituel prend la place de Marduk/Asalluḫi recevant ses instructions d'Ea/Enki³³¹. Selon M. Geller³³², une distinction entre incantations « médicales » et « magique » reposerait plutôt sur des critères formels : les incantations « médicales », c'est-à-dire celles trouvées dans les corpus médicaux, sont généralement plus simples que leurs consœurs, l'imagerie est plus vague et simpliste, les textes plus courts. Souvent écrites en pseudo-sumérien ou langage de type abracadabra³³³, le dialogue divin en est généralement absent, de même que les listes de démons et de maladies récurrentes dans les grandes séries canoniques de l'*āšipūtu*. C. Johnson choisit d'éviter l'intégration à des corpus médicaux comme critère de définition des incantations médicales, et préfère les définir d'après l'absence du dialogue divin, ainsi qu'une conceptualisation des maladies différentes de celle présente dans les incantations d'*āšipūtu*³³⁴. Selon lui, les divergences entre incantations médicales et

³²⁸ Collins, 1999, p. 13.

³²⁹ Böck, 2014b, p. 77.

³³⁰ Cf. 2.3.1 et 3.2.2.1.

³³¹ Böck, 2014b, p. 186.

³³² Geller, 2016, p. 30.

³³³ Cf. 2.2.

³³⁴ Johnson, 2018, p. 60, note 21.

magiques reflètent l'opposition entre *asûtu* et *āšipûtu* : l'*āšipûtu* donne une place centrale aux fantômes, démons, et divinités comme agents étiologiques des maladies, et les thérapies de cette discipline sont donc principalement tournées vers un apaisement de ces entités, à l'aide d'incantations et de rituels, lesquels seraient depuis le début de leur histoire associés aux praticiens de l'*āšipûtu*. Par opposition, l'*asûtu* ignore ou du moins minimise ces agents, et préfère une approche pharmaceutique dirigée vers un apaisement des symptômes à l'aide de plantes et de minéraux, plutôt qu'une défense contre démons et autres êtres surnaturels, ce qui explique l'absence d'incantations dans les plus anciens compendiums de thérapies pharmaceutiques³³⁵. Si on peut noter l'incorporation d'incantations connues dès la période paléo-babylonienne, comme l'incantation pour « l'herbe du ventre »³³⁶ dans les compendiums thérapeutiques du 1^{er} millénaire de n. è. comme le CMN, il est vrai que ces incantations n'apparaissent pas dans les séries canoniques d'*āšipûtu*.

Parmi les éléments choisis par les assyriologues pour séparer incantations « magiques » et « médicales », ceux qui paraissent prépondérants sont les suivants : 1) les incantations comme moyen de combat de maladies, et la présence ou absence de causalité en lien avec un être surnaturel (démon, fantôme, divinité) ; 2) la question de la langue (sumérien, akkadien, ou langage de type abracadabra) ; 3) la présence ou absence du dialogue divin ; 4) l'intégration à un texte médical. Dans les prochains chapitres nous allons aborder les critères formels d'identification : la langue de rédaction (0) ; les divinités invoquées ainsi que la présence ou absence du dialogue divin (0) ; et enfin le *sitz im leben* des incantations, c'est-à-dire le contexte dans lequel elles sont utilisées (2.4) et leur transmission géographique et chronologique (0). L'étiologie des maladies, ainsi que la représentation de ces dernières, sera abordée de façon détaillée dans les parties 3 et 4.

³³⁵ George, 2016, p. 164-167 ; Johnson, 2018, p. 70.

³³⁶ YOS 11, 11 et 12.

2.2. Langue

On considère généralement que les incantations en « bon sumérien » ainsi que les incantations bilingues appartiennent à l'*āšipūtu*, alors que les incantations d'*asūtu* sont écrites en akkadien ou en mauvais sumérien, mal orthographié et corrompu³³⁷. Les incantations de type « abracadabra » ou « pseudo-sumérien » également classifiées parmi les incantations d'*asūtu*³³⁸, seraient un exemple de ce mauvais sumérien, déformé jusqu'à perdre tout son sens. Cette distinction serait le fait d'une différence d'éducation et d'érudition entre les *āšipus* et les *asûs*. Les *āšipus* sont des personnels du temple, exerçant pour ce dernier ou pour la cour royale, et auraient donc un haut niveau d'érudition. Par contraste, les imperfections et mauvais style des incantations appartenant à l'*asû* seraient expliqués par le statut supposé médiocre de ce dernier, suggérant que ses pratiques médicales ne reflèteraient pas celles d'un spécialiste mais celles d'une population rurale et profane³³⁹. Cette vision d'un *asû* illettré ou à la faible érudition, au statut social bas, est cependant quelque peu contredite par les archives de la fin du 3^{ème} et du 2^{ème} millénaire qui montrent au contraire que les *asûs* pouvaient accéder à un rang très élevé dans la société, et leurs compétences être reconnues au-delà des frontières étatiques³⁴⁰. Au-delà d'une différence de statut, la disparité entre les niveaux d'écriture des incantations sumériennes serait également liée à une différence de transmission des textes : alors que le corpus de l'*āšipūtu* est rapidement mis à l'écrit, et transmis sous une forme plus ou moins fixe à travers le temps³⁴¹, le corpus de l'*asūtu* serait transmis à l'oral par ses praticiens, et ainsi ne contiendrait que du sumérien parlé, aisément corrompible³⁴². Là encore, cette interprétation pose un problème : sauf à considérer que les *asûs* récitaient et transmettaient des textes sans en comprendre un mot, la maîtrise (y compris bancale) d'une langue morte est malgré tout un indice d'une certaine éducation, les incantations étant de plus généralement considérées comme faisant partie d'un stade avancé de l'apprentissage scribal³⁴³.

P. Delnero a récemment proposé une autre explication concernant l'emploi d'une écriture phonétique, « orale », du sumérien³⁴⁴. Il a montré que, contrairement au reste de la littérature

³³⁷ Binsbergen & Wiggermann, 1999, p. 29-30 ; Geller, 2010a, p. 162 ; Böck, 2014b, p. 186f.

³³⁸ Geller, 2010a, p. 162.

³³⁹ Binsbergen & Wiggermann, 1999 p. 29-30.

³⁴⁰ Durand, 1988, p. 555-557 ; Attinger, 2008, p. 75-76 ; Heeßel, 2009, p. 13-28 ; Geller, 2010a, p. 62 ; Kleinerman, 2011.

³⁴¹ Sur les processus de canonisation, voir récemment Zomer, 2018, p. 177-243, et ci-dessous 2.5.1.

³⁴² Binsbergen & Wiggermann, 1999, p. 30.

³⁴³ Pour une discussion de la place des incantations dans le curriculum scolaire mésopotamien, voir ci-dessous 2.4.3.

³⁴⁴ Delnero, 2019.

sumérienne copiée durant la période paléo-babylonienne, les lamentations balag – des compositions liturgiques sumériennes – sont très souvent écrites de manière phonétique. Alors que les textes littéraires sont généralement copiés par des scribes comme exercice scolaire, les lamentations balag sont écrites pour être récitées en contexte culturel³⁴⁵. Les scribes qui ont copié ces lamentations étaient donc moins soucieux de conserver un niveau de langue exemplaire que de rédiger ces textes de façon à ce qu'ils soient plus faciles à prononcer durant le rituel³⁴⁶. En effet, si le sumérien n'est plus une langue parlée à la période paléo-babylonienne³⁴⁷, il garde un statut prestigieux et reste donc préféré dans l'exercice du culte³⁴⁸. De même que les lamentations, les incantations thérapeutiques ont une fonction pratique. Il était sans doute plus important de réussir à les réciter que de faire preuve d'un bon niveau de langue. Les fautes de langage n'auraient pas été remarquées par les patients, pour qui le sumérien était parfaitement incompréhensible. Ils auraient en revanche été impressionnés par l'emploi d'une langue habituellement réservée au culte et donc utilisée pour communiquer avec les dieux.

Enfin, l'appellation « pseudo-sumérien », « abracadabra », ou « mumbo-jumbo » elle-même est à reconsidérer, comme un regard plus rapproché sur ces textes permet de le démontrer. Un nombre important d'incantations thérapeutiques mésopotamiennes sont classées sans distinction sous cette appellation³⁴⁹, utilisée pour désigner de manière large l'ensemble des textes qui sont incompréhensibles pour nous, et que l'on suppose incompréhensibles pour un lecteur mésopotamien. Il ne s'agit cependant pas d'un ensemble cohérent. Sous l'ombrelle « abracadabra », plusieurs types de langages sont à distinguer³⁵⁰ :

1. les incantations écrites en pseudo-sumérien, c'est-à-dire un sumérien déformé, mal rédigé, difficilement compréhensible bien que reconnaissable³⁵¹.
2. les incantations écrites en langue étrangère : hourrite, subarréen, élamite, etc.
3. les incantations complètement incompréhensibles, composées d'un assemblage de phonèmes sans signification apparente.

Si l'on peut reconnaître que le pseudo-sumérien découle probablement d'une mauvaise compréhension du sumérien, ce n'est pas le cas pour l'utilisation de langues étrangères.

³⁴⁵ Delnero, 2019, p. 109.

³⁴⁶ Delnero, 2019, p. 121.

³⁴⁷ Michalowski, 2006 ; Delnero, 2019, p. 104 ; Michalowski, 2020.

³⁴⁸ Charpin, 2008, p. 56.

³⁴⁹ Böck, 2014b, p. 186f.

³⁵⁰ Zomer, 2018, p. 123, n. 438 ; Krebernik, 2018, p. 18-19 ; Baragli, 2019, p. 295.

³⁵¹ Un bon exemple de ce type d'incantations est le passage sumérien de *KBo* 36, l. 21'-27', qui avait été prudemment catalogué comme formule abracadabra par D. Schwemer, 2004, p. 64, 68 et finalement interprété comme du sumérien et traduit par N. Wasserman, 2016, p. 239f.

L'utilisation de mots à la sonorité étrange et/ou étrangère n'est pas restreinte à la Mésopotamie, on l'observe par exemple en Grèce antique, où ce langage est appelé *Ephesia grammata*³⁵². Quant aux incantations qui ne sont que des répétitions phonétiques sans queue ni tête, cette simple répétition de sons est en soi significative, et montre une action intentionnelle. Il ne s'agit pas d'un texte tellement déformé qu'il est dénué de tout son sens, mais d'un choix délibéré de sons, sélectionnés pour leur qualité magique intrinsèque. Le langage abracadabra était possiblement considéré comme la langue des démons ou êtres surnaturels à l'origine de la maladie : incompréhensible pour les humains, mais compréhensibles pour la figure à laquelle on s'adressait.

On peut s'interroger sur l'utilisation de textes à première vue inintelligibles aussi bien pour le rédacteur que pour le lecteur ou auditeur. L'utilisation d'un langage hermétique sert de fait une fonction pratique, à savoir séparer le langage de l'incantation du langage courant, et par là à lui donner une efficacité rituelle³⁵³. L'emploi d'un langage inconnu aurait également permis d'augmenter le prestige du thérapeute et de son incantation³⁵⁴. L'utilisation du sumérien, y compris lorsqu'il est bien rédigé, répond à la même logique : n'étant plus parlé depuis le 2^{ème} millénaire, il aurait été tout aussi incompréhensible pour la majorité des patients que l'hourrite ou l'élamite³⁵⁵. Cet emploi d'un langage inintelligible dans une procédure thérapeutique magique a été attesté dans d'autres cultures. Ainsi des études anthropologiques menées sur les rituels thérapeutiques Cuna, un groupe ethnique amérindien, ont montré que lors de ces rituels les shamans récitaient des incantations comprises uniquement que par ces derniers. L'efficacité du rituel reposait sur l'apaisement provoqué par la nature répétitive et euphonique de l'incantation, ainsi que la confiance absolue du patient envers le shaman³⁵⁶. La compréhension de l'incantation n'était donc manifestement pas toujours nécessaire à son efficacité rituelle et thérapeutique³⁵⁷. Quoiqu'il en soit, les incantations de type « abracadabra » ne peuvent pas être simplement réduites à du « mauvais sumérien », et donc être reléguées à la tradition illettrée ou peu érudite de la thérapeutique mésopotamienne que serait l'*asûtu*.

Pour revenir au corpus *MGI*, la grande majorité des incantations pour maladies gastro-

³⁵² Böck, 2014b, p. 187-188.

³⁵³ Veldhuis, 1999, p. 46-48 ; Rendu Loisel, 2010, p. 100.

³⁵⁴ Krebernik, 2018, p. 15 ; Baragli, 2019, p. 294.

³⁵⁵ Rendu Loisel, 2010, p. 100 ; Schwemer, 2011, p. 425.

³⁵⁶ Lévi-Strauss, 1949 ; Sherzer, 1983, p. 134 ; Kirmayer, 1993, p. 168 ; Delière, 2001 ; Sanchez, 2007, p. 453. Cf. A.

³⁵⁷ Baragli, 2019, p. 296.

intestinales sont écrites en akkadien (54 sur 77)³⁵⁸. Onze incantations du corpus *MGI* sont écrites en sumérien³⁵⁹, dont dix datent de l'époque paléo-babylonienne³⁶⁰, et une de l'époque néo-assyrienne³⁶¹. Le corpus compte une seule incantation bilingue, datée de l'époque paléo-babylonienne³⁶². On lui connaît deux copies néo-assyriennes³⁶³, mais les deux tablettes sont abimées et le texte incomplet. On peut cependant constater que les deux copies sont rédigées en sumérien, et ne reprennent pas l'intégralité de la version paléo-babylonienne, mais uniquement quelques passages. Les versions néo-assyriennes incluent en outre une ligne d'instruction rituelle à la suite de l'incantation. En outre, le corpus *MGI* comporte un cas exceptionnel d'une incantation connue par quatre exemplaires rédigés en sumérien³⁶⁴ et une traduction en akkadien³⁶⁵. La version akkadienne n'est cependant pas une copie exacte du texte sumérien :

am.gin₇ si¹ [du₇.d]u₇ g[iri.gin₇ gu]b.ba.mu / Encornant comme un taureau, planté en moi
a.gi₆ a.gin₇ peš₁₀ .t[a u]r₄.ur₄.e / ^den.ki.ke íd.gin₇ comme un couteau, comme une inondation
hé.me.nú.e₄ / izi.gin₇ hé.me.si.du (*MGI* 59, l. 1-4) érodant la rive ! Puisse Enki te faire reposer
comme un fleuve, puisse-t-il t'éteindre comme un
feu !

ši-ri ki-ma pa-at-ri-im i-ta-ak-ki-ip ki-ma gu₄¹-im (La douleur) éventre^m. ma chair comme un
ki-ma al-ma-at-ti-im qú-tu-ru pa-nu-šu ki-ma a- couteau, comme un taureau ! Son visage est
gi-im ú-ḫa-sí-ir ki-ib-ra-tim i-pu-uḫ-an-ni ku-ku- obscurci comme (celui) d'une veuve ! Elle^m. a
id¹-ri (*MGI* 59bis, l. 1 – 4). détruit les rives comme une inondation ! Elle^m
me gonfle mon estomac³⁶⁶ !

On retrouve dans les deux versions l'image de la maladie comparée à un couteau, déchirant la chair du patient comme les cornes d'un taureau, destructrice comme une inondation. Cependant, la version sumérienne fait appel à Enki, ce qui n'est pas le cas de la version akkadienne. Celle-ci mentionne en outre l'estomac, qui n'apparaît pas dans la version sumérienne. La question reste de savoir si l'originale est en akkadien, traduite vers le sumérien, ou l'inverse. Étant donné qu'il existe quatre copies sumériennes indépendantes pour *MGI* 59³⁶⁷ et une unique version akkadienne, qui diverge quelque peu de la version sumérienne, il est plus que probable que l'originale ait été rédigée en sumérien, puis traduite vers l'akkadien. Il n'existe

³⁵⁸ *MGI* 3-21, 23-30, 32-38, 40-50, 52-57, 59bis, 69-70, 74.

³⁵⁹ *MGI* 1, 2, 22, 31, 39, 51, 58, 59, 60, et 73.

³⁶⁰ *MGI* 1, 2, 22, 31, 39, 51, 59, 60, et 73.

³⁶¹ *MGI* 58.

³⁶² *MGI* 39a.

³⁶³ *MGI* 39b et c.

³⁶⁴ *MGI* 59.

³⁶⁵ *MGI* 59bis.

³⁶⁶ Pour la traduction de *kukkudru* par « estomac », voir chapitre 4.1.8.

³⁶⁷ Voir l'édition de l'incantation pour plus de détails.

à notre connaissance aucun autre cas d'une incantation traduite du sumérien vers l'akkadien ou inversement. Comme le fait remarquer G. Cunningham³⁶⁸, cet état de fait implique que la tradition incantatoire akkadienne était distincte de la tradition incantatoire sumérienne.

Six incantations du corpus *MGI* sont de type abracadabra : *MGI* 25, 61, 64, 65, 66 et 75. *MGI* 25 est une incantation médio-babylonienne d'Ougarit, rédigée en akkadien mais commence par trois lignes en langage abracadabra. La rubrique indique que l'incantation est utilisée pour soigner une diarrhée³⁶⁹. *MGI* 61 provient d'une tablette d'incantations paléo-babylonienne, sur laquelle sont inscrites plusieurs autres incantations pour maladies gastro-intestinales³⁷⁰. A. George, qui a fait l'édition de la tablette, indique simplement que le texte est écrit dans un langage non identifié³⁷¹. D'après M. Krebernik, il pourrait s'agir d'un texte élamite³⁷². *MGI* 64 est composée d'une seule ligne connue par trois exemplaires, dont deux paléo-babyloniens³⁷³ et un médio-babylonien³⁷⁴. Il s'agit ici d'une répétition de phonèmes sans signification apparente³⁷⁵. La rubrique indique un usage contre la diarrhée³⁷⁶. Les deux incantations *MGI* 65 et 66 proviennent de la même tablette médio-babylonienne d'Ougarit³⁷⁷ qui comporte plusieurs incantations, dont *MGI* 25. *MGI* 65 et 66 sont censées traiter des vomissements³⁷⁸. Enfin *MGI* 75 est une incantation néo-assyrienne, écrite sur la troisième tablette du traité ESTOMAC³⁷⁹, et dont la rubrique indique un usage contre la constipation³⁸⁰.

Si l'on s'intéresse à la répartition des langues selon les périodes de rédaction des incantations du corpus, une tendance se révèle. Pour permettre une vision aussi complète que possible, nous avons choisi de comptabiliser séparément les incantations du corpus *MGI* puis les versions individuelles. En effet, l'incantation bilingue paléo-babylonienne *MGI* 39 par exemple compte deux duplicatas néo-assyriens, tous deux rédigés exclusivement en sumérien, et il nous paraît importer de présenter les deux données dans la discussion.

³⁶⁸ Cunningham, 1997, p. 162.

³⁶⁹ l. 9 : ka.inim.ma šà.sur.ku₅.ru.da.kám

³⁷⁰ CUSAS 32/7 : *MGI* 1a, 2a, 23, 31a, 32a, 44a, 54a, 59a, et 62.

³⁷¹ George, 2016, p. 35.

³⁷² Krebernik, 2018, p. 19.

³⁷³ YOS 11, 21 et OIM A00633.

³⁷⁴ BAM 4, 395.

³⁷⁵ Farber, 2018, p. 16 ; Krebernik, 2018, p. 19.

³⁷⁶ ša šà si.sá (*MGI* 64a, l. 1) // ka.inim.ma ir-ri i-ša-ru-tim (*MGI* 64b, l. 2) // ši-pa-at šà.meš i-ša-ru-ti (*MGI* 64c l. 2) « Incantation pour une diarrhée ».

³⁷⁷ AuOr suppl. 23/25.

³⁷⁸ ka.inim.ma pa-ra-a a-na ku₅-[si] « Incantation pour arrêter le vomissement » (*MGI* 65 l. 3, *MGI* 66 l. 5).

³⁷⁹ BAM 575 iii 1-2.

³⁸⁰ ka.inim.ma lú es-li « Incantation pour une personne constipée » (*MGI* 75 l. 2)

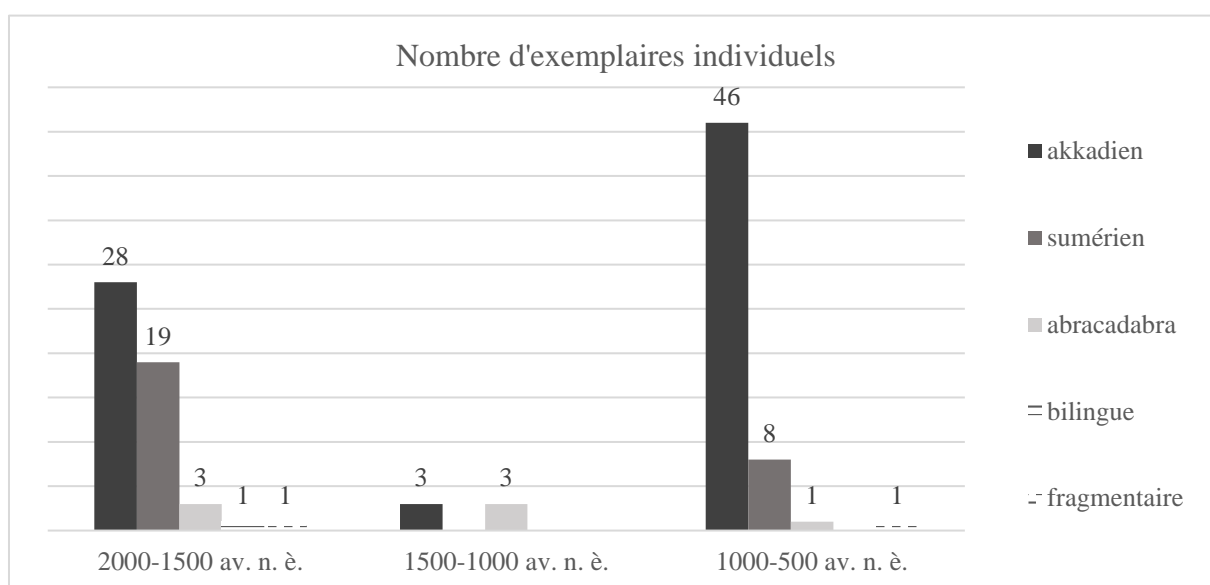
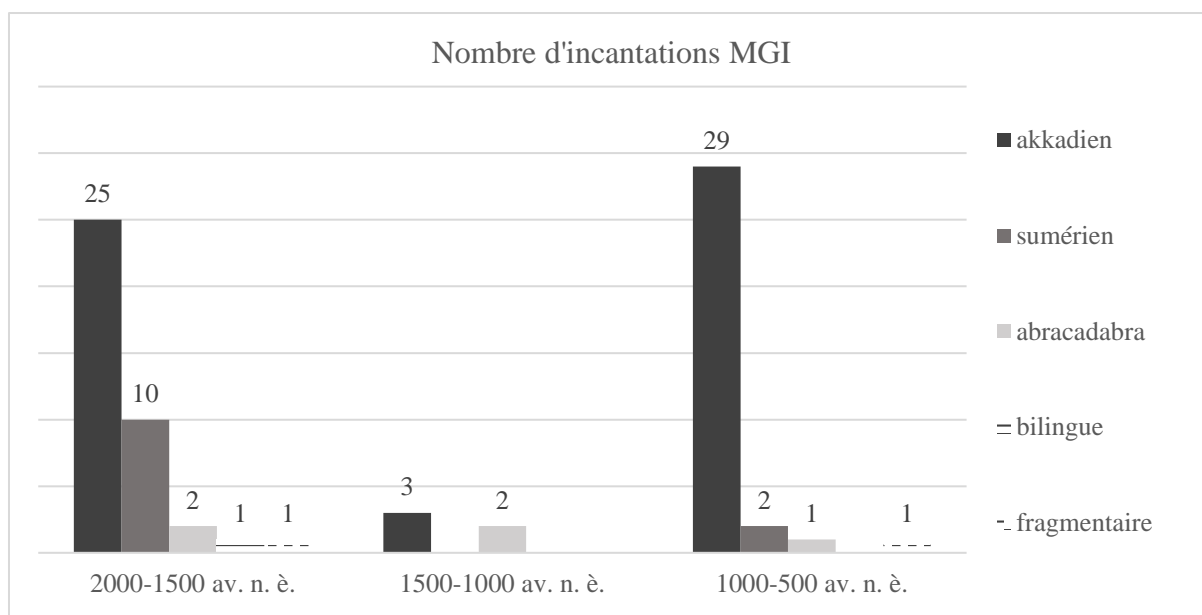


Figure 7: répartition chronologique des incantations MGI par langue de rédaction.

Parmi les trente-neuf incantations *MGI* datant de la première moitié du 2^{ème} millénaire, on compte 25 incantations akkadiennes³⁸¹, 10 incantations sumériennes³⁸², une incantation bilingue³⁸³ et deux incantations rédigées en langage abracadabra³⁸⁴. Cinq des incantations sumériennes ont des duplicatas³⁸⁵, contre seulement trois parmi les incantations akkadiennes³⁸⁶. Parmi les cinq incantations du corpus datant de la période médio-babylonienne, trois

³⁸¹ *MGI* 4bis, 6-7, 12, 18, 23-24, 30, 32, 34-38, 40, 44-47, 52-55, 59bis.

³⁸² *MGI* 1-2, 22, 31, 51, 59-60, 67-68, 73.

³⁸³ *MGI* 39.

³⁸⁴ *MGI* 61, 64.

³⁸⁵ *MGI* 1-2, 31, 51, 59.

³⁸⁶ *MGI* 32, 44, 54.

incantations sont rédigées en akkadien³⁸⁷, dont une intègre une formule abracadabra³⁸⁸. Les deux autres incantations datant de cette période sont rédigées en langage abracadabra³⁸⁹. Enfin, le corpus *MGI* compte 33 incantations néo-assyriennes, dont vingt-neuf sont rédigées en akkadien³⁹⁰, une est rédigée en langage abracadabra³⁹¹, et deux en sumérien³⁹². Huit incantations akkadiennes néo-assyriennes comptent des duplicatas³⁹³, ainsi que l'une des deux incantations sumériennes³⁹⁴.

Trois incantations du corpus sont copiées sur une longue période : *MGI* 1, 39 et 64. *MGI* 1 est une incantation sumérienne connue par huit duplicatas, dont deux datent de la période néo-assyrienne³⁹⁵ et un de la période néo-babylonienne³⁹⁶. *MGI* 39 est la seule incantation bilingue du corpus *MGI*. Elle est également connue par deux duplicatas néo-assyriens³⁹⁷, rédigés exclusivement en sumérien. Enfin *MGI* 64 est une incantation rédigée en langage abracadabra, pour laquelle on connaît deux duplicatas paléo-babyloniens³⁹⁸ et un duplicata médio-babylonien³⁹⁹.

On a donc une bien plus grande proportion d'incantations akkadiennes pour l'ensemble du corpus, et surtout de nouvelles créations akkadiennes jusqu'à la période néo-assyrienne, un grand nombre de ces incantations n'ayant pas de duplicatas ni de précurseurs connus (21 sur 29 à la période néo-assyrienne, et 46 sur 57 pour toute la période). Par opposition, les incantations sumériennes sont beaucoup moins nombreuses (12), et comptent peu de créations uniques (7), lesquelles datent presque exclusivement de la période paléo-babylonienne⁴⁰⁰. Il ne faut pas exclure le hasard des découvertes, et la possibilité que parmi les incantations uniques du corpus certaines aient été copiées sur des duplicatas n'ayant pas à ce jour été découverts ou identifiés. Cependant, en l'état actuel des connaissances, il nous est permis de constater que de nombreuses incantations néo-assyriennes semblent avoir été créées à cette période, et n'être pas des copies de textes plus anciens. Ceci est significatif dans la mesure où la plupart des incantations

³⁸⁷ *MGI* 3, 13, 25.

³⁸⁸ *MGI* 25 l. 1-3.

³⁸⁹ *MGI* 65-66.

³⁹⁰ *MGI* 4-5, 8-11, 14-17, 19-21, 26-29, 33, 41-43, 48-50, 56-57, 69-70, 74.

³⁹¹ *MGI* 75.

³⁹² *MGI* 58, 63.

³⁹³ *MGI* 8-9, 14, 16, 19, 29, 33, 50.

³⁹⁴ *MGI* 58.

³⁹⁵ *MGI* 1f/g.

³⁹⁶ *MGI* 1h.

³⁹⁷ *MGI* 39b/c.

³⁹⁸ *MGI* 64a/b.

³⁹⁹ *MGI* 64c.

⁴⁰⁰ *MGI* 22, 51, 60, 67-68 et 73 datent de la période paléo-babylonienne, et *MGI* 63 de la période néo-assyrienne.

canoniques d'*āšipūtu* sont copiées depuis la période paléo-babylonienne, et sont canonisées en séries plus ou moins figées à la fin du deuxième millénaire⁴⁰¹. La rédaction des incantations du corpus *MGI* semble donc s'inscrire dans une dynamique différente de celle des incantations d'*āšipūtu*⁴⁰².

A la période paléo-babylonienne, les incantations mésopotamiennes dans leur ensemble (sans distinction de fonction ou de corpus) sont en majorité rédigées en sumérien⁴⁰³. Cette tendance s'inverse par la suite, et durant les périodes médio-babyloniennes et médio-assyriennes on compte environ deux incantations akkadiennes pour une incantation sumérienne. Il s'agit de la même évolution globalement constatée dans l'écriture des textes littéraires et savants : si beaucoup de textes sont encore rédigés en sumérien au début du 2^{ème} millénaire, on observe à ce moment-là un passage progressif mais décisif vers une écriture en akkadien⁴⁰⁴. De nombreux textes sumériens sont également « traduits » et transformés en textes bilingues. Les incantations suivent cette dynamique, bien qu'en plus petit nombre⁴⁰⁵. Les incantations du corpus *MGI* semblent donc obéir à cette tendance générale, observée dans le reste du corpus incantatoire mais aussi parmi les textes littéraires. À l'inverse, les incantations canoniques d'*āšipūtu* sont en majorité des incantations sumériennes ou bilingues. Le fait que les incantations du corpus *MGI* suivent l'évolution globale de la littérature, à contrario des incantations d'*āšipūtu*, et soient en majorité rédigées en akkadien – ne comptant par ailleurs qu'une seule incantation bilingue – est donc significatif, et indique à minima une intention différente, si ce n'est des rédacteurs ou copieurs différents de ceux des textes de l'*āšipūtu*. Il reste malgré tout difficile de tirer une conclusion claire sur la seule base de la langue de rédaction des incantations.

⁴⁰¹ Zomer, 2018, p. 175f.

⁴⁰² A noter cependant que si de nombreuses incantations *MGI* sont des créations néo-assyriennes, elles sont ancrées dans une tradition littéraire qui remonte à la période paléo-babylonienne, cf. 2.5.2.

⁴⁰³ Environ quatre incantations sumériennes pour une incantation akkadienne, cf. Cunningham, 1997, p. 161-162 ; Zomer, 2018, p. 121.

⁴⁰⁴ Zomer, 2018, p. 121.

⁴⁰⁵ Zomer, 2018, p. 125.

2.3. Divinités invoquées

2.3.1. Marduk-Ea

La place centrale du duo Enki/Ea-Asalluḫi/Marduk dans la littérature incantatoire mésopotamienne n'est plus à démontrer. Asalluḫi en particulier est le patron de l'*āšipūtu* et des *āšipus*⁴⁰⁶. Le dialogue divin, identifié par A. Falkenstein sous le titre de formule *Marduk-Ea typ*⁴⁰⁷, fait intervenir ces deux figures : Asalluḫi (ou Marduk dans les incantations akkadiennes) observe les symptômes du malade, et va demander de l'aide à son père Enki (ou Ea), lequel lui répond en lui indiquant la marche à suivre pour guérir le patient⁴⁰⁸. La présence de ce dialogue, et l'invocation d'Enki et Asalluḫi, sont considérées comme un marqueur des incantations appartenant à l'*āšipūtu*⁴⁰⁹, par opposition au duo Gula-Damu, qui serait un marqueur des incantations d'*asūtu*⁴¹⁰.

Dans le corpus *MGI*, Asalluḫi/Marduk est la divinité qui apparaît le plus régulièrement, dans 17 incantations au total. Neuf de ces incantations datent de l'époque paléo-babylonienne⁴¹¹ et neuf de l'époque néo-assyrienne⁴¹², on ne constate donc pas de différence entre les périodes. Quant à Enki/Ea il intervient dans neuf incantations, dont huit⁴¹³ datent de l'époque paléo-babylonienne et une⁴¹⁴ de l'époque néo-assyrienne. S'il apparaît le plus souvent avec son fils, il lui arrive également d'être invoqué seul. Une incantation paléo-babylonienne l'invoque en sa qualité de divinité personnelle du patient⁴¹⁵. Les deux divinités peuvent être invoquées soit dans le cadre de formules de légitimation (« Ceci n'est pas mon incantation, c'est celle de Nom Divin (ND) »)⁴¹⁶, soit dans le cadre du dialogue divin : sur les 77 incantations du corpus des maladies gastro-intestinales, seules six comportent le motif du dialogue divin entre Asalluḫi et Enki : *MGI* 1, 2, 22, 39, 41 et 68. Le cas de *MGI* 1 est particulier, car seule une version paléo-babylonienne de l'incantation (*MGI* 1a) comporte ce dialogue⁴¹⁷. La question qui se pose est de

⁴⁰⁶ Geller, 1985, p. 13.

⁴⁰⁷ Falkenstein, 1931, p. 44-67. Pour une discussion plus approfondie du motif du dialogue divin, Cf. 3.2.2.1.

⁴⁰⁸ Johnson, 2018, p. 73, Geller, 2010a, p. 27-29.

⁴⁰⁹ Böck, 2014b, p. 186 ; Geller, 2016, p. 30 ; Johnson, 2018, p. 60.

⁴¹⁰ Zomer, 2018, p. 61.

⁴¹¹ *MGI* 1, 2, 22, 35, 38, 39a, 44, 52, 68.

⁴¹² *MGI* 4, 11, 17, 29, 39b/c, 41, 42, 49, 57.

⁴¹³ *MGI* 1, 2, 35, 36, 44, 51, 59, 68.

⁴¹⁴ *MGI* 4.

⁴¹⁵ *lú dingir.ra.ni den.ki.ke4*, « celui dont le dieu est Enki » (*MGI* 51, l. 9).

⁴¹⁶ *MGI* 4, 11, 29, 49, 57, cf. 3.2.1.

⁴¹⁷ *CUSAS* 32/7 iv 20 – v 11 (*MGI* 1a l. 13b).

savoir si le motif faisait originellement partie de l'incantation, et a ensuite été abandonné, ou s'il s'agit d'une divergence. La tablette (*CUSAS 32/7*) où est inscrite *MGI 1a* comporte dix incantations contre des maladies gastro-intestinales, dont deux pour une maladie de la bile (*MGI 1a* et *2a*) et huit concernant une maladie du ventre (*MGI 23, 31a, 32a, 44a 54a, 59a, 61, et 62*). Excepté *MGI 1a* et *2a*, aucune de ces incantations n'inclut le motif du dialogue divin. Les incantations de la tablette contiennent plusieurs erreurs, et la version de *MGI 1* varie sensiblement de la version classique⁴¹⁸. De même, le dialogue divin montre plusieurs divergences par rapport à la formule normale, signe d'une maîtrise insuffisante des textes de la part du copiste. D'après A. George⁴¹⁹, ces variations dans la graphie et dans la formulation sont dues à la compréhension lacunaire que pouvaient avoir certains copistes des incantations paléo-babyloniennes, liée à une transmission orale imparfaite ainsi qu'une mauvaise maîtrise des graphies plus anciennes⁴²⁰. Étant donné ces éléments, nous présumons que l'inclusion du dialogue dans la version paléo-babylonienne *MGI 1a* est un ajout par rapport à l'originale, et non un élément qui aurait fait partie de l'incantation au départ, puis aurait été abandonné. En ce qui concerne l'incantation sumérienne paléo-babylonienne *MGI 2*, ses deux versions connues (*CUSAS 32/7h* et *VS 17, 24*) sont fidèles entre elles, et comportent toutes deux le motif du dialogue. *MGI 22* est une incantation paléo-babylonienne, rédigée en sumérien, et vise à traiter une maladie de vent⁴²¹. Le texte inclut une version abrégée du dialogue divin indiquant le traitement à suivre⁴²². *MGI 39*, qui traite une maladie du ventre, est connue par trois tablettes, dont une d'époque paléo-babylonienne⁴²³ et deux d'époque néo-assyriennes⁴²⁴. Ces deux dernières sont abimées mais on peut y lire une version fortement abrégée du dialogue divin⁴²⁵, qui est développé en entier dans la version paléo-babylonienne⁴²⁶. Cette dernière est suivie sur la tablette d'une seconde courte incantation, dont la rubrique donne la fonction pour les deux textes : 2 inim ša li-ib-bi, « deux incantations pour le ventre ». *MGI 41* est une incantation néo-assyrienne rédigée en akkadien, et dont la rubrique indique qu'elle traite une diarrhée⁴²⁷. Ici aussi, le dialogue entre Marduk et Ea est développé en entier⁴²⁸ avec les instructions pour le traitement du patient. Enfin *MGI 68* est une incantation sumérienne paléo-babylonienne, dont

⁴¹⁸ Voir les commentaires des incantations.

⁴¹⁹ George, 2016, p. 4.

⁴²⁰ van Dijk, 1973, p. 110.

⁴²¹ ka.inim.ma im.a.ḫam ḫ « C'est une incantation pour le vent » (*MGI 22* l. 18).

⁴²² *MGI 22* l. 11-15.

⁴²³ *CT 4/8* env. 1-rev. 20.

⁴²⁴ *AMT 30/6* env. 2'-7' et *RA 73/69* env. 4'-11'.

⁴²⁵ *MGI 39b/c* l. 16bis.

⁴²⁶ *MGI 39a* l. 6-16.

⁴²⁷ ka.inim.ma ša si.sá.ke₄ « C'est une incantation contre la diarrhée » (*MGI 41* l. 26).

⁴²⁸ *MGI 41* l. 5-22.

la rubrique indique qu'elle est destinée à traiter une maladie de la bile⁴²⁹. La tablette est malheureusement abîmée, et on ne peut lire que quelques lignes incomplètes du dialogue⁴³⁰.

Il est intéressant de noter que sur ces six incantations du corpus des maladies gastro-intestinales, cinq (*MGI* 1, 2, 22, 39 et 68) datent de l'époque paléo-babylonienne. *MGI* 1, 2 et 22 sont toutes trois rédigées en sumérien et *MGI* 39 est une incantation bilingue. *MGI* 41 fait exception, étant une incantation néo-assyrienne, à notre connaissance sans précurseur paléo-babylonien, et est écrite en akkadien. Contrairement donc aux incantations canoniques d'*āšipūtu*, où le dialogue divin joue un rôle central, dans le corpus *MGI* il semble que ce motif ait été abandonné dès le début du 2^{ème} millénaire, et ne survit que dans les incantations pour lesquelles on peut trouver des précurseurs paléo-babyloniens, à l'exception de *MGI* 41.

2.3.2. Gula (et Damu)

Gula, déesse akkadienne de la guérison, est traditionnellement associée à l'*asû* dont elle est la patronne⁴³¹. Elle porte d'ailleurs le titre d'*azugallatu* « grande médecin » et de « donneuse de vie » (*nādinat balāti*)⁴³². Gula fait son apparition dans la tradition incantatoire au 2^e millénaire. Elle est associée à la déesse sumérienne Ninisina, qui apparaît une fois dans le corpus incantatoire du 3^e millénaire⁴³³. Gula devient populaire à partir du début du 2^{ème} millénaire, particulièrement pendant la période kassite⁴³⁴. D'après un hymne sumérien adressé à Ninisina, daté de la fin du 3^{ème} millénaire⁴³⁵, les fonctions de la déesse incluent la pose de pansements et de cataplasmes, le nettoyage et le dressage de plaies, mais aussi la récitation d'incantations et la tenue de rituels thérapeutiques⁴³⁶. Ainsi, elle est décrite comme agissant en tant que *nam.išib*, ou « prêtre purificateur » pour son fils Damu, un pouvoir qui lui est accordé par Enki⁴³⁷. On considère sa présence comme un marqueur des incantations d'*asûtu*. Gula apparaît dans treize incantations du corpus *MGI*⁴³⁸. Une incantation date de l'époque paléo-

⁴²⁹ ka.inim.ma z[é.a.ka]m « C'[est] une incantation cotnre la bi[le] » (*MGI* 68 l. 25).

⁴³⁰ *MGI* 68 l. 6-13.

⁴³¹ Böck, 2014b, p. 17.

⁴³² Böck, 2014b, p. 15f

⁴³³ Rudik, 2015, p. 252.

⁴³⁴ Heffron, 2016a.

⁴³⁵ Römer, 1969.

⁴³⁶ Abrahami, 2003 ; Böck, 2014b, p. 16.

⁴³⁷ kug ^dnin.ísin.si.na nam.išib mu.na.ak.e | ^den.ki.ke₄ abzu nun.na.ta sag.e.eš mu.ni.in.rig₇ « La pure Ninisina accomplit pour lui (Damu) l'art de l'exorciste (nam.išib), qu'Enki, depuis l'Abzu des princes, lui a conféré » (*Hymne à Ninisina*, l. 30 – 31) ; cf. Römer, 1969.

⁴³⁸ *MGI* 4, 9-11, 13, 17, 25, 29-30, 41, 49, 56-57.

babylonienne⁴³⁹, deux de l'époque médio-babylonienne⁴⁴⁰, et les dix restantes de l'époque néo-assyrienne. Damu est appelé dans cinq incantations du corpus, toujours en compagnie de Gula⁴⁴¹. Le duo Gula/Damu fonctionne en quelque sorte comme contrepoint au duo Enki/Asalluḫi, bien que n'apparaissant pas comme protagonistes du dialogue divin mais plutôt dans les formules de légitimation⁴⁴². Dans l'incantation paléo-babylonienne *MGI 30*, Damu est désigné comme « maître de l'estomac » (*be-el ta-ka-la-tim*) et Gula « guérisseuse de l'humanité » (*a-sú-ut a-we-le-e*). Une incantation médio-babylonienne (*MGI 25*) donne à cette dernière l'épithète de « maîtresse de la gué[r]ison » (*be-let ba-[l]a-ti*). La majorité des autres incantations la font intervenir dans des formules de légitimation, en compagnie de Damu⁴⁴³ ainsi que du duo Enki/Asalluḫi. On retrouve la formule « C'est l'incantation d'Enki et Asalluḫi, l'incantation de Gula et Damu » dans trois incantations néo-assyriennes⁴⁴⁴. *MGI 29* fait uniquement mention d'Asalluḫi et Gula dans la formule de légitimation, et *MGI 57* mentionne Ea, Asalluḫi, et Gula « maîtresse des incantations » (*gašan én*). Les tablettes de *MGI 9* et *56* sont toutes deux abimées, et si on peut lire le nom de Gula il est impossible de savoir dans quel contexte elle intervient⁴⁴⁵. L'incantation néo-assyrienne *MGI 17* fait intervenir Gula dans une déformation du dialogue divin : Gula voyant le malade l'emporte avec elle jusqu'à la demeure d'Asalluḫi, où Ea le guérit. Enfin, *MGI 41*, une incantation bilingue néo-assyrienne, fait également intervenir Gula dans le cadre d'un dialogue divin : Asalluḫi demande à son père Enki la marche à suivre pour guérir le malade, et Enki indique les actions à accomplir à Ningirima et Gula, cette dernière devant fabriquer un médicament sous forme de pilules. Contrairement à Marduk/Asalluḫi et Ea/Enki, qui n'apparaissent que dans les formules de légitimation du style *šiptu ul yuttun* ou dans le dialogue divin, les contextes d'intervention de Gula sont plus variés : elle peut être appelée dans le corps du texte dans des invocations directes aux divinités, dans des formules de légitimation ou le dialogue divin, ou encore comme intervenante directe de la guérison en fabriquant des médicaments ou transportant le malade. On a donc une plus grande liberté prise dans les mentions de Gula par rapport aux formules plus figées dans lesquelles interviennent Marduk et Ea.

⁴³⁹ *MGI 30*.

⁴⁴⁰ *MGI 13* et *25*.

⁴⁴¹ *MGI 4*, 11, 13, 30 et 49.

⁴⁴² Comme la formule de type *šiptu ul yuttun*... « cette incantation n'est pas la mienne, c'est celle de ND », cf. Lenzi, 2010 ; Zomer, 2018, p. 61, n. 20, et chapitre 3.2.1.1.

⁴⁴³ *MGI 13*.

⁴⁴⁴ *MGI 4*, 11, 49.

⁴⁴⁵ Formule de légitimation, rôle dans la narration, ou autre.

2.3.3. Ningirima

La déesse Ningirima intervient dans cinq incantations du corpus *MGI*⁴⁴⁶. Déesse tutélaire de la pratique incantatoire⁴⁴⁷, elle joue un rôle capital durant tout le 3^{ème} millénaire, où toutes les incantations lui sont attribuées⁴⁴⁸. Trois incantations présargoniques lui font porter l'épithète de « prêtresse *mašmaššu* » (*měš.ma.ší.gal.li*)⁴⁴⁹, faisant d'elle une déesse associée à l'*āšipūtu*. Au cours du 2^{ème} millénaire, Ningirima est progressivement remplacée par le duo Asalluḫi/Marduk-Enki/Ea⁴⁵⁰. Elle continue cependant à apparaître dans des incantations du 1^{er} millénaire, notamment dans la série d'*āšipūtu* *Udug.ḫul*⁴⁵¹. À noter cependant que les incantations de cette série sont copiées depuis le début du 2^{ème} millénaire⁴⁵², période à laquelle Ningirima n'a pas encore perdu de son importance.

Les cinq incantations du corpus *MGI* font appel à la déesse dans le cadre de formules de légitimation du type « ceci est l'incantation de ND »⁴⁵³. Une de ces incantations (*MGI* 1) date de la période paléo-babylonienne, avec des duplicatas datant des périodes néo-assyrienne et néo-babylonienne. Les quatre autres incantations datent de l'époque néo-assyrienne, et n'ont pas de précurseurs connus. La survivance de Ningirima dans des incantations créées au 1^{er} millénaire montre l'ancrage des rédacteurs de ces textes dans la longue tradition incantatoire mésopotamienne. Dans le cas des incantations du corpus *MGI* il s'agit peut-être également d'un emprunt à la tradition d'*āšipūtu*, Ningirima en étant à l'origine une des déesses principales.

2.3.4. Papsukkal

Le dieu Papsukkal est invoqué en compagnie de Gula dans une incantation néo-assyrienne⁴⁵⁴. L'incantation est connue par trois versions, toutes de la même période⁴⁵⁵. Cependant les tablettes sont abimées, et l'invocation divine n'apparaît que dans la version de *BAM* 574. On ne sait pas si l'appel à Papsukkal est spécifique à cette tablette ou s'il apparaît également dans les autres. Les trois versions sont dans l'ensemble assez fidèles, mais quelques

⁴⁴⁶ *MGI* 1, 11, 41, 49, 56.

⁴⁴⁷ Asher-Greve & Goodnick Westenholz, 2013, p. 54, 244.

⁴⁴⁸ Cunningham, 1997 ; Krebernik, 1998, p. 363-367.

⁴⁴⁹ Cunningham, 1997, p. 15.

⁴⁵⁰ Krebernik, 1998, p. 365.

⁴⁵¹ Cf. Geller, 2016, p. 8, 14, 24, 36, 39

⁴⁵² Cf. Geller, 1985

⁴⁵³ Cf. 3.2.1.1.

⁴⁵⁴ *MGI* 9.

⁴⁵⁵ *BAM* 574 ii 53-57, *BAM* 509 l. 10-14, et *STT* 2/252 l. 21-27.

divergences peuvent néanmoins être notées, en particulier dans la version provenant de Huzirina⁴⁵⁶, il n'est donc pas possible d'assurer la présence du dieu dans les trois textes. Dans le panthéon mésopotamien, Papsukkal a une fonction d'assistant divin, servant comme ministre d'Anu⁴⁵⁷. Les divinités ayant cette fonction sont généralement invoquées pour intercéder auprès des dieux au nom des humains. En effet l'organisation du panthéon divin était un reflet de l'organisation sociale humaine, le dieu chef du panthéon étant comme un roi, avec ses ministres, épouse, serviteurs, etc⁴⁵⁸. Et comme le roi, il s'agit d'un personnage inaccessible, rendant nécessaire le passage par un intermédiaire pour obtenir sa faveur⁴⁵⁹.

La ligne de l'incantation comportant le nom de Papsukkal étant très abimée, on ne peut pas savoir s'il s'agit ici d'une formule de légitimation ou d'un appel à une divinité personnelle. Il est assez rare de voir Papsukkal invoqué dans les incantations, et il n'apparaît nulle part ailleurs dans le corpus *MGI*⁴⁶⁰.

2.3.5. Ninkilil

Le nom de la déesse Ninkilil est cité dans une incantation paléo-assyrienne, provenant de Kaniš⁴⁶¹. La tablette contient deux incantations pour une maladie du *libbu*⁴⁶². Ninkilil y est invoqué dans la seconde⁴⁶³, dans le cadre d'une formule de légitimation⁴⁶⁴. Le nom divin Ninkilil n'apparaît à notre connaissance que dans deux autres incantations, toutes deux d'époque paléo-assyriennes et provenant de Kaniš⁴⁶⁵. Ninkilil serait en fait la graphie paléo-assyrienne de Ninkilim, déesse associée à la mangouste et aux serpents⁴⁶⁶. Il est possible que son apparition soit due à une confusion avec Ningirima⁴⁶⁷, divinité récurrente dans les incantations au 3^{ème} et début du 2^{ème} millénaire. Quoi qu'il en soit, la présence dans les

⁴⁵⁶ *MGI* 9c / *STT* 2/252, voir le commentaire de l'incantation.

⁴⁵⁷ Heffron, 2013.

⁴⁵⁸ Sallaberger, 2003 ; Charpin, 2017, p. 243.

⁴⁵⁹ Charpin, 2017, p. 254

⁴⁶⁰ Il est cependant invoqué parmi d'autres divinités dans une incantation médio-babylonienne contre la déesse Lamaštu (*RS* 25.4207 ii 23'), cf. Márquez Rowe, 2014, p. 38-47.

⁴⁶¹ *JEOL* 47/58.

⁴⁶² *MGI* 18 et 34.

⁴⁶³ *MGI* 18.

⁴⁶⁴ *šì-ip-tum lá i-a-tum 'šì-pá-at' be-el Ni-'ki-li' ̀-[il₅']* « Cette incantation n'est pas la mienne, c'est l'incantation du seigneur Ninkilil ».

⁴⁶⁵ *Kt* 94/k 821, cf. Michel, 1997b et *kt* 90/k 178, cf. Michel, 2004. *Kt* 94/k 821 est une petite tablette servant comme amulette, comportant une incantation contre la déesse Lamaštu. *Kt* 90/k 178 comporte deux incantations, la première concernant un accouchement et la seconde une maladie de jaunisse (*MGI* 4bis). Ninkilil est invoquée dans la première incantation de la tablette.

⁴⁶⁶ Black & Green, 1992, p. 132.

⁴⁶⁷ Kouwenberg, 2018, p. 68-69.

incantations de Kaniš de divinités provenant du sud mésopotamien telles que Ninkilim indique l'origine géographique des textes⁴⁶⁸.

2.3.6. Bizilla

La déesse Bizilla apparaît dans une incantation médio-babylonienne d'Ougarit⁴⁶⁹, en compagnie de Gula. Le patient doit être apaisé par « la commande de Bizilla, maîtresse de l'apaisement et de Gula, maîtresse de la guérison (*ina qí-bit* ^dbí.zil.lá *be-let tap-ši-ih-ti* ^dgu-la *be-let ba-[l]a-ti*) ». La raison de sa présence dans un cadre incantatoire thérapeutique est peu claire, il s'agit de la seule incantation à notre connaissance qui fasse appel à cette déesse. Bizilla n'est par ailleurs pas une des divinités majeures des panthéons mésopotamiens. A la période paléo-babylonienne, elle est associée à la déesse Nanaya⁴⁷⁰. On la retrouve également à Kiš à la période néo-babylonienne, où elle est ministre de la déesse Ninlil-Mulliltu⁴⁷¹. La présence de Bizilla dans une incantation sert peut-être la même fonction que celle de Papsukkal⁴⁷², à savoir d'intercesseuse auprès d'une divinité plus élevée, ici Ninlil.

2.3.7. Dingirmaḥ

La déesse-mère Dingirmaḥ est associée à la grossesse et à la naissance et joue généralement un rôle de sage-femme divine⁴⁷³. Connue par différents noms (Nintur, Ninmah, Ninhursaġa, Aruru, Belet-īli)⁴⁷⁴, elle est invoquée sous ses différentes appellations dans les incantations destinées à accompagner un accouchement⁴⁷⁵. Elle apparaît dans une incantation paléo-babylonienne du corpus *MGI*⁴⁷⁶, en compagnie de Damu et Gula : « Damu, maître de l'estomac ! Bēlet-īlī, maîtresse de l'utérus ! Gula, guérisseuse de l'humanité ! »⁴⁷⁷. La déesse intervient donc en sa capacité de protectrice de la grossesse, puisque maîtresse de l'utérus *re-mi-im*. Sa présence est quelque peu étrange, puisque la rubrique de l'incantation confirme qu'elle est dirigée contre une maladie du ventre (k[a¹.i]nim.ma¹ šà.gig.ga). Elle s'explique par l'association logique entre la maladie du ventre et la grossesse, les deux concernant (de

⁴⁶⁸ Barjamovic, 2015, p. 52.

⁴⁶⁹ *MGI* 25.

⁴⁷⁰ George, 1993, p. 54 ; Goodnick Westenholz, 1997b, p. 58-59 ; Asher-Greve & Goodnick Westenholz, 2013, p. 79.

⁴⁷¹ George, 1993, p. 49-54.

⁴⁷² Cf. 2.3.4.

⁴⁷³ Black & Green, 1992, p. 132-133.

⁴⁷⁴ Asher-Greve & Goodnick Westenholz, 2013, p. 87-94.

⁴⁷⁵ Par exemple l'incantation paléo-babylonienne *CUSAS* 32/28a, cf. George, 2016, p. 141.

⁴⁷⁶ *MGI* 30.

⁴⁷⁷ ^dda-mu be-el ta-ka-la-tim | dingir.maḥ be-le-et re-mi-im | ^dgu-la a-sú-ut a-we-le-e (*MGI* 30 l. 9-11).

l'extérieur) la même zone du corps. Cette association thématique se retrouve dans le symbolisme des incantations, ainsi par exemple l'image du vase de brassage, qui est utilisé aussi bien pour symboliser le ventre fécond de la femme enceinte que le système gastro-intestinal dans les incantations concernant une maladie du ventre⁴⁷⁸. La protection de Dingirmaḥ « maîtresse de l'utérus » s'étend donc aussi bien au ventre enceint qu'au ventre malade, ce qui justifie sa présence dans une incantation du corpus *MGI*. Il est également possible que l'incantation ait été écrite pour une patiente féminine, placée sous l'égide de la déesse de la fécondité.

2.3.8. Divinités primaires

Une incantation paléo-assyrienne de Kaniš (*MGI* 34) fait appel à un groupe de quatre divinités : *ta-mu-a-tí* : AN ú AN-tám *la-aḥ-ma-am ú du-ra-/am er-ša-tám ú na-'i-le'-/ša* « Tu as prêté serment au nom d'An et Antu, Laḥmum et Dūrum, la terre et ses cours d'eau⁴⁷⁹ ». L'invocation au nom des éléments primordiaux, ici terre et eau, apparaissent dans d'autres incantations paléo-babyloniennes⁴⁸⁰, dont une incantation du corpus *MGI* (*MGI* 46) également paléo-babylonienne, mais d'origine inconnue (*ut-ta-mi-ka er-še-tam ù ḥa-am-mé-e* « Je t'adjure par la terre et les lacs »⁴⁸¹). Une autre incantation paléo-assyrienne de Kaniš (kt 94/520)⁴⁸², contre le mauvais œil, utilise la même formule mot pour mot que dans *MGI* 34 : *ta-mu-a-tí* : *a-nam / ù a-na-tám* : *lá-aḥ-ma-am / ù du-ra-am* : *er-ša-tám / ù na-i-li-ša* : « Tu as prêté serment au nom d'An et Antu, Laḥmum et Dūrum, la terre et ses cours d'eau ». Anu étant le dieu du ciel, il est peut-être invoqué ici en complément de la terre et de l'eau, comme premier élément naturel primordial. Antu est l'épouse d'An dans la tradition babylonienne, et est associée à la terre⁴⁸³. L'origine méridionale d'Antu et le fait qu'on trouve à peu près la même formule dans deux incantations paléo-babyloniennes provenant de la région de Larsa⁴⁸⁴ indiquent là encore une origine, ou au moins une inspiration mésopotamienne des incantations de Kaniš. Laḥmu est un dieu protecteur, associé à l'origine avec Enki/Ea, puis Marduk. Représenté dans des figurines néo-assyriennes déposées dans des dépôts de fondation, il a une fonction apotropaïque depuis la période paléo-babylonienne et repousse démons et maladies⁴⁸⁵. Dans l'Épopée de la

⁴⁷⁸ Cf. 3.3.5.2. Cf. aussi Steinert, 2017.

⁴⁷⁹ Pour la traduction de *na 'ilē* par « cours d'eau », cf. Kouwenberg, 2018, p. 64 et *CAD* N1, p. 150.

⁴⁸⁰ Kouwenberg, 2018, p. 64.

⁴⁸¹ *MGI* 46 l. 8.

⁴⁸² SEAL no. 7221 [<https://seal.huji.ac.il/node/7221>]; Barjamovic & Larsen, 2008.

⁴⁸³ Ebeling, 1928, p. 114-115 ; Black & Green, 1992, p. 30.

⁴⁸⁴ *YOS* 11/12 et 92.

⁴⁸⁵ Black & Green, 1992, p. 115 ; Wiggermann, 1992, p. 164-166 ; Ellis, 1995.

création *Enūma Eliš* il forme avec Laḫāmu l'une des trois paires d'ancêtres d'An⁴⁸⁶. Duru est attesté avec Daru comme ancêtres de Laḫmu et Laḫamu dans un texte néo-assyrien⁴⁸⁷. Leurs noms proviendraient des noms communs *dūrum* et *dārum* qui signifient « éternité, ère, longue durée »⁴⁸⁸. La formule dans son ensemble est donc construite comme un appel à des forces primordiales : An et Antu, le ciel et sa compagne ; la terre et l'eau ; et enfin deux éléments de paires divines existant avant la naissance du monde.

2.3.9. Šamaš

Le dieu Šamaš apparaît dans huit incantations du corpus *MGI*. Une courte incantation néo-assyrienne (*MGI* 42) très abîmée mentionne Šamaš en compagnie de Marduk. Seule la seconde ligne de l'incantation est clairement lisible, et enjoint le malade de guérir sur l'ordre des deux dieux. On y voit le motif de la jarre de brassage, récurrent dans les incantations du corpus *MGI*⁴⁸⁹. Les sept autres incantations (*MGI* 44 à 50) sont du type Herbe du ventre⁴⁹⁰. Les incantations *MGI* 44 à 47 datent de l'époque paléo-babylonienne, et 48 à 50 de l'époque néo-assyrienne. Dans ces textes, Šamaš voit la fameuse herbe dans les montagnes, et la ramène dans la plaine, d'où elle envahit le monde entier et rend malade le patient⁴⁹¹. Dans une version néo-assyrienne où l'herbe devient un ingrédient du remède : « ^dutu *šam-me šeš-a šam-ma¹-ka nag-šú lib-luṭ*, Šamaš, cette plante est la tienne, tu (la) lui fais boire (pour) qu'il guérisse ! » (*MGI* 49 l. 11). La plante responsable de la maladie est par la même occasion celle par qui arrive la guérison. Dans le corpus *MGI* Šamaš a donc moins un rôle de guérisseur que d'instigateur involontaire de la maladie, bien que dans *MGI* 49 il devienne également de façon détournée la source du traitement.

2.3.10. Nergal

Le dieu Nergal apparaît une seule fois dans le corpus *MGI*, dans une incantation paléo-babylonienne d'Ur (*MGI* 6). La maladie de jaunisse y est comparée à la salive du dieu⁴⁹². Nergal était le dieu de la mort, mais aussi de la peste et de l'épidémie. De nombreux démons étaient

⁴⁸⁶ Lambert, 2013, p. 417 ; Kouwenberg, 2018, p. 64.

⁴⁸⁷ *KAR* 22, Lambert, 1985, p. 190

⁴⁸⁸ Lambert, 1985, p. 190 ; Kouwenberg, 2018, p. 65.

⁴⁸⁹ Cf. 3.3.5.2.

⁴⁹⁰ Cf. 2.5.2 et 3.3.2.1. Voir aussi Reiner, 1985 ; Veldhuis, 1990.

⁴⁹¹ Cf. 3.3.3.4.

⁴⁹² *i-za-an-na-an ki-ma ša-me-e el-li-at^d nergal* « Elle ruisselle comme de la pluie, la salive de Nergal », *MGI* 6 l. 1-4. Cf. 4.2.9.

sous son contrôle, dont les « sept dieux » (*ilū sebettu*) qui amènent mort et destruction⁴⁹³. En raison de son lien particulier avec les démons il était souvent fait appel à lui dans le cadre procédures apotropaïques⁴⁹⁴. Or la tablette comportant *MGI* 6 avait été utilisée comme une amulette⁴⁹⁵, possiblement pour empêcher le retour de la maladie une fois le patient guéri. La mention de Nergal devait servir à éloigner toute présence néfaste.

2.3.11. Geštinanna

Geštinanna apparaît dans une incantation paléo-babylonienne d'origine inconnue, rédigée en sumérien (*MGI* 51). Selon l'incantation, la maladie est causée par la venue du fantôme du fils de Gudea. Geštinanna intervient dans la formule de « personnalisation » de l'incantation, incluant un espace pour le nom de la personne malade, suivi par les noms des divinités personnelles du patient. Ici, si le nom du patient n'est pas précisé les divinités sont identifiées : Enki et Geštinanna. Geštinanna n'intervient donc pas ici comme divinité associée à la thérapie ou aux incantations mais comme divinité personnelle.

2.3.12. Divinités de l'*asûtu* et de l'*āšipûtu*

Les divinités les plus courantes dans le corpus *MGI* sont donc Asalluḫi, accompagné ou non d'Enki, et Gula, accompagnée ou non de Damu. Si le duo Asalluḫi/Enki intervient dans les formules de légitimation ainsi que dans le dialogue divin, Gula (et Damu) apparaît principalement dans les formules de légitimation. À première vue, Asalluḫi est majoritaire dans le corpus : en effet il est appelé dans 17 incantations, contre 13 pour Gula. Cependant, une autre tendance se dégage lorsqu'on prend en compte les datations des incantations *MGI* : si la présence d'Asalluḫi est relativement constante de la période paléo-babylonienne à la période néo-assyrienne, l'utilisation du dialogue divin en revanche chute entre le début du 2^{ème} millénaire et le 1^{er} millénaire⁴⁹⁶. Or ce motif reste une constante des incantations canoniques de l'*āšipûtu*. À l'inverse, Gula prend de l'importance à la période néo-assyrienne, où elle apparaît dans 10 incantations contre une seule à la période paléo-babylonienne. Deux conclusions alternatives peuvent alors être tirées : d'un côté, on peut voir ici une preuve que les incantations du début du 2^{ème} millénaire appartiennent toutes à l'*āšipûtu*, et que les incantations d'*asûtu*

⁴⁹³ Wiggermann, 1999 ; Heffron, 2016b.

⁴⁹⁴ Wiggermann, 1992, p. 38, 71, 95 ; Heffron, 2016b.

⁴⁹⁵ Cf. 2.4.1.

⁴⁹⁶ Cf. 2.3.1.

n'ont été rédigées qu'à partir du 1^{er} millénaire. Une autre conclusion possible est que la distinction nette entre *asûtu* et *āšipûtu*, du moins en ce qui concerne les incantations, se cristallise entre la fin du 2^{ème} et le début du 1^{er} millénaire. Nous reviendrons sur ce point en fin de partie⁴⁹⁷. On peut également relever la présence dans plusieurs incantations néo-assyriennes du corpus *MGI* la présence ensemble de Gula, Damu, Asalluḫi, et Ea⁴⁹⁸, le plus souvent dans des formules de légitimation⁴⁹⁹. La combinaison des divinités de l'*asûtu* et de l'*āšipûtu* dans un seul texte peut avoir servi à augmenter la force et le prestige de l'incantation, en faisant appel aux divinités majeures associées à la guérison⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ Cf. 2.6.

⁴⁹⁸ *MGI* 4, 11, 17, 29, 41, 49, 57.

⁴⁹⁹ Cf. 3.2.1.1, Tableau 26.

⁵⁰⁰ Collins, 1999, p. 36 ; Steinert, 2018a, p. 188.

2.4. Utilisation des tablettes d'incantations

2.4.1. Préparée pour des clients privés

La commande d'incantations pour un usage privé était une pratique courante en Mésopotamie, d'autant plus concernant les incantations à fonction thérapeutique⁵⁰¹. Cette pratique est confirmée par la mention dans plusieurs incantations d'honoraires (*qīštu/níg.ba*) reçus après la guérison. Deux incantations du corpus *MGI* l'évoquent :

^d*gu-la bu-ul-li-[ti]-im-ma níg.ba mu-uḥ-ri* (*MGI* Gula, guéris (le malade) et reçois (ton) paiement !
25 l. 8)

[^d*gu-la ti.l*]a-ma níg.ba-ki ti-i (*MGI* 29 l. 9) [Gula, gué]ris (le malade) et reçois paiement !

M. Geller relève également l'évocation de ces honoraires dans une tablette tardive d'Uruk, rassemblant plusieurs incantations pour problèmes psychologiques dont une, adressée au dieu Šamaš, mentionne directement le paiement reçu par l'*āšipu* : en *nap-har* ^d*utu at-ta* [...] *e-nin-ni* ^d*utu níg.ba ana* lú.maš.maš *ir-ki ina igi-ki a-qiš* « Šamaš tu es le seigneur de toutes choses [...] maintenant, Šamaš, j'ai donné devant toi le paiement pour l'*āšipu* »⁵⁰². M. Geller traduit *qīštu* par « cadeau », y voyant une façon déguisée et polie de mentionner les honoraires du thérapeute⁵⁰³. M. Worthington fait cependant remarquer que le terme *qīštu* est couramment utilisé depuis la période paléo-babylonienne pour signifier « prix, honoraire »⁵⁰⁴. Le paiement reçu officiellement par Gula dans les deux incantations *MGI* 25 et 28 aurait été perçu au nom de Gula par le thérapeute récitant l'incantation, qu'il soit *asû* ou *āšipu*, en récompense du service rendu.

D'après N. Wasserman, les incantations préparées pour des clients peuvent être identifiées grâce à certains critères formels. À partir d'une étude des tablettes d'incantations paléo-babyloniennes et paléo-assyriennes, l'auteur a déterminé que les tablettes préparées pour des clients étaient idéalement de petite taille (avec une surface inférieure à 50cm²), ne comportant qu'une seule incantation et pas d'instructions rituelles⁵⁰⁵. L'absence ou la présence d'instructions rituelles n'est pas nécessairement un critère déterminant concernant l'usage d'une tablette. S'il est peu probable qu'une instruction rituelle écrite sur une tablette

⁵⁰¹ Wasserman, 2014, p. 56-58 ; Zomer, 2018, p. 75-78.

⁵⁰² *SpTU* 2/22 l. 120-121, cf. von Weiher, 1983 ; Geller, 2007a, p. 35.

⁵⁰³ Geller, 2007a, p. 35, mais traduit par « fee » dans Geller, 2010a, p. 93.

⁵⁰⁴ Worthington, 2009, p. 61 n. 66, cf. *CAD* Q p. 277-279, *qīštu* sens 2.b et 3.; *Ahw* p. 924 b.

⁵⁰⁵ Wasserman, 2014, p. 51-56.

d'incantation ai pu être destinée à un client, sauf à supposer un niveau d'alphabétisation très élevé dans la population générale⁵⁰⁶, on ne peut pas complètement exclure cette possibilité. On pourrait au contraire s'attendre à des indications concernant l'utilisation pratique d'une incantation données par le thérapeute à son patient⁵⁰⁷. Cependant, comme le souligne N. Wasserman la majorité des incantations qui sont accompagnées d'un rituel proviennent de tablettes multitextes, ou *Sammeltafel*⁵⁰⁸, ce qui indique que ces dernières étaient rédigées par ou pour des professionnels, souhaitant s'assurer qu'une incantation spécifique était associée au bon rituel⁵⁰⁹.

Nous avons rassemblé les tablettes du corpus *MGI* ne contenant qu'une seule incantation et pas d'instruction rituelle. Si nous n'avons pas les dimensions de toutes les tablettes, celles pour lesquelles ces données sont disponibles montrent qu'il s'agit en effet de tablettes de petite taille.

Tablette	No MGI	Datation	Dimension (cm)	Format	Langue
<i>OECT 5/20</i>	51	PB	8,3 x 5,7	Portrait	Sumérien
<i>OECT 5/23</i>	22	PB	7,4 x 4,6	Portrait	Sumérien
<i>OECT 11/3</i>	24	PB	7,7 x 5,8	Portrait	Akkadien
<i>PBS 7/87</i>	38	PB	--	Carré	Akkadien
<i>SLFN 77</i>	73	PB	--	Paysage	Sumérien
<i>UET 5/85</i>	6	PB	4,6 x 3,4	Portrait	Akkadien
<i>VS 17/9</i>	12	PB	5,5 x 7,5	Paysage	Akkadien
<i>VS 17/24</i>	2	PB	--	Paysage	Sumérien
<i>VS 17/25</i>	1	PB	--	Portrait	Sumérien
<i>YOS 11/11</i>	45	PB	6,4 x 4,6	Portrait	Akkadien
<i>YOS 11/13</i>	47	PB	3,5 x 4,6	Paysage	Akkadien
<i>YOS 11/91</i>	60	PB	3 x 4	Paysage	Sumérien
<i>ZA 71B</i>	1	PB	--	Portrait	Sumérien
<i>ZA 71C</i>	1	PB	6x4	Portrait	Sumérien
<i>ZA 71D</i>	1	PB	--	Portrait	Sumérien

Tableau 20 : tablettes *MGI* préparées pour un client d'après les critères de Wasserman, 2014.

Toutes les tablettes concernées datent de la période paléo-babylonienne. Une tablette néo-babylonienne (*ZA 71A*) répond à première vue au critères définis, ne comportant qu'une seule incantation et pas d'instruction rituelle. Nous l'avons cependant exclue du tableau en

⁵⁰⁶ Wasserman, 2014, p. 53.

⁵⁰⁷ Zomer, 2018, p. 79. Cf. 2.4.2 et 3.4 pour une discussion des instructions rituelles accompagnant les incantations.

⁵⁰⁸ Le terme *Sammeltafel* peut être utilisé selon les auteurs pour désigner toute tablette multi-texte, quel qu'en soit le contenu (Worthington, 2008, p. 625) ou uniquement les tablettes dont le contenu forme un ensemble cohérent (Zomer, 2018, p. 9, n. 25). Nous choisissons ici d'utiliser le terme neutre « multi-texte » pour désigner toute tablette qui rassemble plus d'un seul texte ou extrait.

⁵⁰⁹ Wasserman, 2014, p. 53. Cf. 2.4.2 pour une discussion des tablettes multi-textes.

raison de son colophon, qui indique qu'il s'agit d'une tablette d'exercice scolaire : *ki-i ka im.gíd.da gaba.ri* ^{na4}na.rú.a ^{na4}gír.tab ^{md}bēl-ú-šal-lim a ^mda-bi-bi sar-ma ib-ri-im « D'après les mots d'une tablette d'exercice, copie d'une tablette en pierre *zuqaqqīpu*, Bēl-ušallim, fils de Dābibi, (l'a) écrite et compilée »⁵¹⁰. Il est donc peu probable que cette tablette ait été préparée pour un client. En revanche, la « tablette en pierre » (^{na4}na.rú.a) désigne très certainement une amulette inscrite, portée au cou ou accrochée au mur. La pierre *zuqaqqīpu* (^{na4}gír.tab), qui tire son nom du scorpion⁵¹¹, est d'ailleurs attestée parmi les pierres utilisées pour fabriquer des chaînes d'amulettes⁵¹². La raison de l'utilisation de cette pierre comme support pour *MGI 1* repose probablement dans la fonction de cette incantation, à savoir la maladie de la bile. Or, dans les incantations mais aussi dans les textes littéraires la bile est souvent comparée à du venin de serpent ou de scorpion⁵¹³. On peut supposer que la pierre était censée être d'une certaine façon imprégnée du pouvoir corrosif de l'animal qui lui donne son nom, et pouvait être utilisée dans une logique homéopathique – combattre le mal par le mal – en utilisant un poison, le venin du scorpion, pour en combattre un autre, la bile. Si la tablette *ZA 71A* elle-même n'était probablement pas prévue pour être vendue à un patient, elle indique néanmoins que l'incantation *MGI 1* avait pu être utilisée dans un but pratique thérapeutique.

On peut se poser la question de pourquoi aucune tablette d'incantation *MGI* datant du 1^{er} millénaire av. n. è. ne répond aux critères établis par N. Wasserman. Cette absence peut-elle être justifiée par le hasard des découvertes, ou s'explique-t-elle par un changement dans les habitudes de thérapie au cours du 2^{ème} millénaire ? Dans la mesure où, à partir de la période néo-assyrienne, l'araméen commençait à supplanter l'akkadien comme langue parlée⁵¹⁴, et l'écriture alphabétique araméenne à remplacer le cunéiforme⁵¹⁵, il est probable qu'assez peu de clients aient été en mesure de lire ou de comprendre ces incantations. Cependant il n'était pas toujours nécessaire que le patient comprenne l'incantation⁵¹⁶. Les tablettes d'incantations pouvaient être données aux clients et fonctionner par leur vertu magique intrinsèque, sans avoir besoin d'être récitées. On peut alors imaginer qu'au 1^{er} millénaire, le thérapeute se déplaçait pour réciter lui-même l'incantation chez son patient. Une autre possibilité est que des incantations araméennes aient été commandées. Cependant, l'araméen étant généralement

⁵¹⁰ *ZA 71A* l. 33-34.

⁵¹¹ *CAD Z* p. 163 : « 1. Scorpion, 2. The constellation Scorpio, 3. A stone » ; *AHW* p. 1538 « 1. Skorpion 5.eines Steins ».

⁵¹² Schuster-Brandis, 2008, p. 412, no. 34.

⁵¹³ Cf. 3.3.1.1.

⁵¹⁴ George, 2007 ; Luukko & Van Buylaere, 2017.

⁵¹⁵ Robson, 2019.

⁵¹⁶ Cf. 2.2.

rédigé sur des supports périssables (papyrus, cuir)⁵¹⁷, il est impossible de confirmer l'existence de cette pratique, ou la potentielle « traduction » de la tradition magique akkadienne et sumérienne vers l'araméen⁵¹⁸.

Outre les critères formels énoncés par N. Wasserman, le contexte archéologique des tablettes peut aider à identifier les tablettes préparées dans le cadre de commandes privées. Dans le cas des tablettes listées ci-dessus (Tableau 20), seules deux tablettes ont un contexte archéologique connu : *SLFN 77* et *UET 5/8*. Le cas de *SLFN 77* (*MGI 73*) pose un problème. En effet, la tablette provient de la maison F de Nippur, qui a été identifiée comme une école⁵¹⁹. Il s'agit cependant à notre connaissance de la seule tablette d'incantation identifiée parmi les quelque 1400 tablettes et fragments découverts à cet emplacement⁵²⁰. Il est donc possible que la tablette n'appartienne pas au groupe des tablettes scolaires mais se soit trouvée sur place pour une raison thérapeutique pratique⁵²¹. La tablette *UET 5/85* (*MGI 6*) a été découverte dans un complexe résidentiel à Ur⁵²². La famille à qui appartenait le complexe ne semble pas avoir eu de lien avec des fonctions médicales ou exorcistiques et était principalement composée de marchands, bien qu'elle ait également compté quelques prêtres *gudu₄/pašīšu* (« oint »)⁵²³. Deux incantations sumériennes datant de la période dynastique archaïque mentionnent un « prêtre *gudu₄* de Ningirima »⁵²⁴, signifiant que la récitation d'incantations faisait possiblement partie à l'origine des fonctions des prêtres *gudu₄*. On ne les retrouve cependant plus dans les incantations plus tardives, et à la période paléo-babylonienne leur fonction principale semble être l'entretien et la purification des statues et objets du culte⁵²⁵. La pièce dans laquelle la tablette a été retrouvée ne contenait qu'une autre tablette, présentant un court texte administratif⁵²⁶, et rien n'indique qu'elle ait pu servir d'espace d'apprentissage ou de bibliothèque. Ce contexte, pris avec la petite taille de la tablette, et la simplicité de l'incantation,

⁵¹⁷ Luukko & Van Buylaere, 2017, p. 320.

⁵¹⁸ L'existence des « bols magiques » araméens montre que la pratique magique dans la région mésopotamienne a connu un transfert vers l'araméen. Cependant ces bols sont bien plus tardifs (époque sassanide), et ne semblent pas appartenir à la même tradition magique que les incantations akkadiennes et sumériennes. Voir Shaked, 2013 ; Bhayro, 2015.

⁵¹⁹ Robson, 2001 ; Peterson, 2019. Cf. 1.1.4.

⁵²⁰ Robson, 2001, p. 62 ; George, 2005a, p. 129.

⁵²¹ Cf. 2.4.1.

⁵²² Woolley & Mallowan, 1974, p. 142-147 ; 248.

⁵²³ Diakonoff, 2009, p. 57 ; Tricoli, 2014, p. 54. Pour une présentation de la famille à travers les sources textuelles provenant du secteur, voir Van de Mierop, 1992, p. 153-156. Pour la traduction de *pašīšu* par « oint », cf. CAD P p. 253-255.

⁵²⁴ Cunningham, 1997, p. 14. Pour une discussion sur la déesse Ningirima et son statut de déesse tutélaire des incantations, cf. 2.3.3.

⁵²⁵ Renger, 1969, p. 143-172 ; Westenholz & Westenholz, éd. 2006, p. 29.

⁵²⁶ Woolley & Mallowan, 1974, p. 142-147, 248.

tend à conclure que cette incantation a été utilisée dans un cas pratique, et laissée sur place comme amulette. Le dieu Nergal, mentionné dans l'incantation, est par ailleurs attesté dans la magie apotropaïque, et représenté sur des amulettes protégeant les maisons privées contre divers démons et maladies⁵²⁷.

Deux tablettes *MGI* paléo-assyriennes provenant de Kaniš, *JEOL* 47/58 et *Fs Larsen* 395-420, témoignent peut-être d'un usage privé, bien qu'elles contiennent chacune deux incantations et ne répondent donc pas aux critères de N. Wasserman. Onze tablettes d'incantations ont été trouvées à Kaniš, et proviennent toutes d'archives commerciales privées⁵²⁸. Étant donné le fait que les habitants de Kaniš avaient en majorité une certaine maîtrise de l'écriture, et que des textes scolaires ont été retrouvés dans les archives de la ville, on pourrait supposer que les incantations avaient une fonction scolaire⁵²⁹. Plusieurs éléments permettent cependant d'attribuer à ces tablettes un usage thérapeutique pratique⁵³⁰. En effet, excepté *JEOL* 47/58 et *Fs Larsen* 395-420 les tablettes du site ne contiennent qu'une seule incantation. Qui plus est, les sujets de ces incantations sont tous liés à un contexte domestique, et renvoient principalement aux occupants des maisons assyriennes qui sont peu représentés dans les archives, à savoir les femmes et les enfants. Ainsi parmi les thèmes des incantations on trouve l'accouchement, la démonsse Lamaštu⁵³¹, une attaque de chiens sauvages, la mauvais œil, ou encore la jaunisse et la maladie du ventre⁵³². *JEOL* 47/58⁵³³ provient de l'archive d'Elamma, un marchand de la ville⁵³⁴. La tablette comporte deux incantations, toutes deux pour une maladie du ventre (*MGI* 18 et 34). *Fs Larsen* 395-420 provient également d'une archive privée, appartenant à un autre marchand, Šumī-abiya. La première incantation de la tablette concerne un accouchement. Quant à la seconde incantation (*MGI* 4bis), la couleur jaune mentionnée à plusieurs reprises indique qu'elle est censée traiter une sorte de jaunisse. Cette maladie étant particulièrement courante chez les nourrissons, on peut imaginer que la tablette ait servi un double objectif : aider au bon déroulement d'une naissance, puis s'assurer de la bonne santé du bébé une fois né. À la suite de la visite du praticien (ou de la praticienne), la tablette aurait été laissée sur place comme amulette à usage apotropaïque. Il est particulièrement

⁵²⁷ Wiggermann, 1999, p. 222.

⁵²⁸ Barjamovic, 2015, p. 49, 71 ; Zomer, 2018, p. 79 n. 327

⁵²⁹ Barjamovic, 2015, p. 48-49.

⁵³⁰ Cf. Michel, 2008, p. 358.

⁵³¹ Les victimes principales de la démonsse Lamaštu étaient en effet les bébés nouveau-nés et les femmes enceintes. Elle pouvait également attaquer les hommes adultes, les personnes âgées ou encore les animaux domestiques, et était donc particulièrement nocive et crainte. Cf. Wiggermann, 2000 ; Farber, 2014, p. 3

⁵³² Barjamovic, 2015, p. 50-51, fig. 1

⁵³³ *MGI* 18 et 34.

⁵³⁴ Veenhof, 2017, p. xxvii-xxxvi ; Kouwenberg, 2018, p. 57.

intéressant de relever que ni *āšipus* ni *asûs* ne sont référencés à Kaniš. En revanche, les sources font mention de prêtres et prêtresses, devineresses, et femmes haruspices⁵³⁵, montrant que la pratique de la magie n'était pas restreinte aux deux professions traditionnellement associées à la thérapie⁵³⁶.

Comme le fait remarquer N. Wassermann, le faible nombre d'incantations trouvées en contexte domestique peut être expliqué par le fait que les tablettes aient été moins bien conservées lorsqu'elles étaient entre les mains de profanes, et non de professionnels⁵³⁷. Qui plus est, une comparaison avec les sources grecques et latines montre que les textes magiques donnés à des clients privés pouvaient être placés dans des puits, sur les toits, dans des trous de murs ou dans les tombes⁵³⁸. Il est également possible que ces textes aient été détruits ou jetés après usage. De très nombreuses tablettes proviennent de collections privées, de fouilles illégales, ou ont été mises au jour durant les prospections et campagnes de fouilles de la fin du 19^{ème} ou début du 20^{ème} s., époques pour lesquelles les carnets et rapports de fouilles sont souvent incomplets. Il est donc rare de connaître le contexte archéologique précis des tablettes d'incantations. Tout ceci explique la difficulté à retrouver et identifier les tablettes déposées en contexte domestique.

Qui plus est, il est parfois difficile d'interpréter l'utilisation d'une tablette selon son contexte archéologique, même lorsque ce dernier est connu. Ainsi, la tablette paléo-babylonienne S 7/1600 sur laquelle est inscrite *MGI 59bis* a été trouvée dans une tombe située dans une maison privée de Sippar. La tombe contenait un nombre important de tablettes, dont des textes

⁵³⁵ Barjamovic, 2015, p. 72.

⁵³⁶ Barjamovic, 2015, p. 73 : « This would fit into a well-documented pattern of wise women performing household magic (often from a position on the social margins of society), and could even be linked to a local tradition in Anatolia dated to the Old Hittite period that attributes particular incantations to female practitioners, such as “Mallidunna, the old woman of Durmitta” (*CTH 403*, cf. del Monte 2002) and “Zuwi, the old woman of Durmitta” (*CTH 412*). It is interesting, and perhaps not coincidental, that all mentions of ritual specialists other than the *kumrum*-priests in the Old Assyrian corpus refer to women ».

⁵³⁷ Wassermann, 2014, p. 55.

⁵³⁸ Un exemple est la tablette d'incantation *IAS 549* datant de la période Dynastique archaïque IIIa, déposée dans une canalisation (cf. Postgate, 1990, p. 101 ; Krebernik & Postgate, 2009, p. 5, 11). La tablette est de petite taille (8,9 cm de côté) et ne comporte qu'une courte incantation pour une maladie du ventre (ša.gig). Un rituel prophylactique datant du 1^{er} millénaire av. n. è. consistait à placer une figurine en argile représentant le démon *urmahlullû* dans les canalisations afin de protéger les salles de bains contre démons et maladies (cf. Wiggermann, 1992, p. 86, 98, 181). Si le démon *urmahlullû* lui-même n'est pas attesté avant le 14^e siècle av., la tablette *IAS 549* témoigne possiblement de la croyance dès le 3^{ème} millénaire dans les canalisations comme lieux de passage pour les maladies. Il est particulièrement significatif que l'incantation de *IAS 549* concerne une maladie gastro-intestinale, puisque l'on imagine aisément ce type de maladie s'insinuer dans le corps en passant par le rectum. La croyance en des maladies ou démons pouvant sortir des égouts pour attaquer les humains renvoie également aux Djinns modernes, des créatures invisibles vivant dans des espaces humides et souillés tels que les tuyaux d'évacuation des cuisines ou salles de bains, et qui en sortent pour infliger diverses maladies (cf. Drieskens, 2008, p. 200f).

administratifs, des lettres et des contrats, mais aussi deux autres tablettes d'incantations, ainsi qu'un texte scolaire⁵³⁹. Plusieurs lettres du lot sont adressées à Ipiq-Išara, qui était peut-être l'une des deux personnes – un homme et une femme – enterrées dans la tombe⁵⁴⁰. Les contrats sont datés du règne de Sîn-Muballit (1812-1793)⁵⁴¹. Les trois tablettes d'incantations ont été publiées par A. Cavigneaux et F. Al-Rawi⁵⁴². La première (S 7/1600)⁵⁴³ contient quatre incantations dont la première semble être dirigée contre les revenants, ce qui est inédit⁵⁴⁴ et n'est peut-être pas anodin étant donné l'emplacement de dépôt de la tablette. Le revers de la tablette comporte une incantation pour attraper du poisson, une autre contre la morsure d'un chien⁵⁴⁵, et enfin *MGI 59bis*. La deuxième tablette (S 2/352) contient une incantation contre le mauvais œil⁵⁴⁶. La troisième tablette d'incantation (S 2/351) est abimée, et le texte qu'elle contient difficile à comprendre⁵⁴⁷. La raison du dépôt de ces tablettes dans la tombe n'est pas claire. Le dépôt de tablettes en contexte funéraire est une pratique attestée mais peu courante. Aucune étude complète n'a pour le moment été réalisée sur ce type de dépôt, mais un inventaire partiel a été réalisé d'abord par J. Bottéro⁵⁴⁸ puis par V. Muller dans sa thèse de doctorat⁵⁴⁹. Il s'agit généralement d'archives familiales, composées de documents administratifs, de contrats ou de lettres⁵⁵⁰. Ces documents appartenaient probablement au défunt de son vivant, et répondaient à la même logique que les autres types d'objets funéraires : si une partie des possessions du défunt revenait à la famille, il gardait cependant la propriété et l'usage d'une partie d'entre elles dans la mort⁵⁵¹. Il s'agissait peut-être également d'une façon de mettre ces documents à l'abri, dans une sépulture censée être inviolable⁵⁵².

L'incantation contre les revenants de la tablette S 7/1600 pourrait être expliquée par un besoin d'empêcher les défunts de la tombe de revenir dans le monde des vivants, les fantômes étant souvent pensés comme étant à l'origine des maladies⁵⁵³. Il ne s'agit cependant pas de la seule incantation de la tablette, les autres ayant des sujets variés et sans lien avec la mort ou les

⁵³⁹ Charpin, 2005, p. 157-158 ; Black & Al-Rawi, 2009, p. 118.

⁵⁴⁰ Al-Rawi & Dalley, 2000, p. 96 ; Charpin, 2005, p. 157 n. 108.

⁵⁴¹ Charpin, 2005, p. 157.

⁵⁴² Cavigneaux & Al-Rawi, 1994, p. 73-88.

⁵⁴³ Cavigneaux & Al-Rawi, 1994 texte A ; Charpin, 2005 no. 134.

⁵⁴⁴ Cavigneaux & Al-Rawi, 1994, p. 73.

⁵⁴⁵ Cavigneaux & Al-Rawi, 1994, p. 82-84 l. 16-28 et 29-31.

⁵⁴⁶ Cavigneaux & Al-Rawi, 1994, p. 85-86 texte B ; Charpin, 2005, p. 158 no. 102.

⁵⁴⁷ Cavigneaux & Al-Rawi, 1994, p. 87-88 texte C ; Charpin, 2005, p. 158 no. 101.

⁵⁴⁸ Bottéro, 1982, p. 391-393.

⁵⁴⁹ Muller, 2015 vol. 2 p. 28-29.

⁵⁵⁰ Muller, 2015 vol. 1 p. 211.

⁵⁵¹ Bottéro, 1982, p. 375, 391-393

⁵⁵² Muller, 2015 vol. 1 p. 211, 242-243.

⁵⁵³ Cf. Bottéro, 1983 ; Scurlock, 2006.

fantômes. Étant donné que parmi les objets de la tombe se trouvaient de nombreuses tablettes, dont des textes administratifs ou des lettres adressées au défunt, on peut supposer qu'il s'agissait des possessions de ce dernier. Il est possible que le propriétaire des lieux ait eu une profession en lien avec la thérapie et écrivît des incantations dans le cadre de son activité, bien que dans ce cas on s'attendrait à un plus grand nombre de tablettes d'incantations. La variété des sujets traités dans les incantations d'une même tablette (revenants, maladie du ventre, morsure de chien, et pêche) paraît être incompatible avec un usage médical direct. On s'attendrait dans ce cas à n'avoir qu'une seule incantation par tablette, ou à un groupement thématique des incantations comme dans le cas de *Fs Larsen* 395-420. La présence d'un texte scolaire dans le lot nous fait plutôt supposer que les tablettes d'incantations avaient pu être utilisées dans un contexte d'apprentissage de l'écriture⁵⁵⁴.

Nous n'avons pas encore abordé les clients eux-mêmes, et ce pour une raison simple : on a très peu d'informations concernant ces derniers. Les tablettes d'incantations thérapeutiques contenant une indication concernant la personne pour laquelle elles avaient été préparées sont excessivement rares. Dans le corpus *MGI*, une seule tablette comporte une telle information. Il s'agit d'une tablette d'incantations paléo-babylonienne (*YOS* 11/21), dont le colophon donne le nom de ses deux commanditaires : « Pour Ilšu-abūšu, le frère de Mannum-kīma-šamaš, le fils de Purat[um-...], dans la maison de Nūrātum, fils de Bēlānum l'intendant ; pour Balāye, le fils d'Iddin-Ea, l'archiviste des lett[res] »⁵⁵⁵. La tablette comporte cinq incantations au total, dont une incantation contre la diarrhée (*MGI* 64a). Aucune instruction rituelle n'est inscrite sur la tablette. Les dimensions de la tablette⁵⁵⁶ la font entrer dans la catégorie des tablettes de taille moyenne⁵⁵⁷. Il est donc peu probable qu'elle ait été préparée pour un client dans un cadre thérapeutique. L'un des deux commanditaires, Balāye, était un archiviste (pisan.dub.ba/šandabakku), c'est-à-dire un haut fonctionnaire attaché au temple ou au palais⁵⁵⁸. Peut-être était-il chargé, avec Ilšu-abūšu, de collecter des tablettes pour la constitution d'une bibliothèque officielle.

⁵⁵⁴ Cf. 2.4.3.

⁵⁵⁵ *aš-šum dingir-šu-a-bu-šu šeš ma-an-nu-um-ki-ma*-^dutu dumu ^{id}ud.ki[b.nun^{ki} ...] *i-na é nu-ra-tum dumu bé-la-nu-um* agrig *aš-šum bala-e dumu i-din-é-a* pisan.dub.ba *ša un-ne-du-x*'[...] (*YOS* 11/21 l. 34-35) ; van Dijk *et al.*, éd. 1985, p. 27 ; Wasserman, 2014, p. 57 ; Krebernik, 2018, p. 38 no. 46-47.

⁵⁵⁶ 10,4 x 6,7 cm.

⁵⁵⁷ Wasserman, 2014, p. 52-53 illustration no. 2

⁵⁵⁸ *CAD* Š/1 p. 371f; *Ahw* p. 1162. Cf. aussi Charpin, 1986, p. 272-273. Selon W. F. Leemans une traduction plus appropriée de *šandabakku* serait celle de « commissaire », cf. Leemans, 1989, p. 233. Quoi qu'il en soit il s'agissait certainement d'un fonctionnaire de haut rang dans l'administration royale.

2.4.2. Recueils de référence

2.4.2.1. Recueils d'incantations

Les sources épigraphiques de la Grèce antique et de l'antiquité tardive indiquent que des textes pouvaient servir de prototypes aux magiciens dans leur travail, des recueils de références que les magiciens pouvaient consulter lorsqu'ils recevaient une commande pour une incantation particulière⁵⁵⁹. Ainsi que le fait remarquer N. Wasserman, il est possible de distinguer une fonction similaire pour certaines tablettes mésopotamiennes⁵⁶⁰. Un élément permettant d'identifier ces tablettes serait par exemple la formule courante *annanna mār annanna ša ilšu annanna* « Untel fils de Untel, dont le dieu est Untel ». Cette anonymisation de l'incantation permettait d'inclure le nom du client ainsi que ses divinités selon le besoin, afin de personnaliser le traitement. Quatorze incantations du corpus *MGI* comportent cette formule, dont huit datent de la période paléo-babylonienne⁵⁶¹ et six de la période néo-assyrienne⁵⁶². D'autres facteurs peuvent aider à déterminer la fonction des tablettes. Premier d'entre eux, les tablettes multitextes. Les incantations inscrites sur ces tablettes y sont souvent rassemblées en groupements thématiques⁵⁶³. Ces groupements permettaient probablement au professionnel qui les consultait de retrouver plus aisément le texte précis recherché.

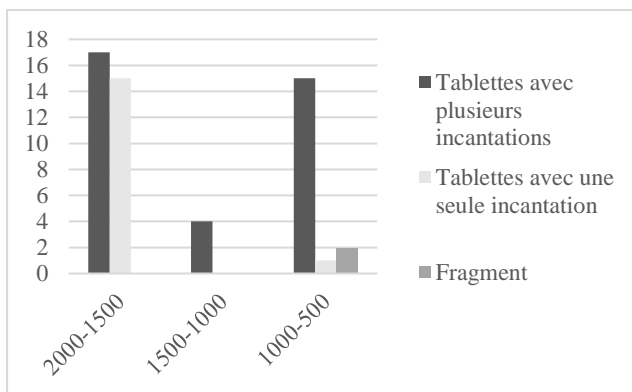


Figure 8 : nombre de tablettes *MGI* avec une ou plusieurs incantations

Sur les 54 tablettes d'incantations que compte le corpus *MGI*, 36 sont des tablettes multitextes⁵⁶⁴, rassemblant 61 incantations,

⁵⁵⁹ Wasserman, 2014, p. 59. Suivant Gager, éd. 1992, p. 134-136, Wasserman donne à ces tablettes l'appellation « master-texts ».

⁵⁶⁰ Wasserman, 2014, p. 59-60

⁵⁶¹ *MGI* 30, 32, 44, 46-47, 51, 54-55.

⁵⁶² *MGI* 19, 20, 41, 48, 50, 74.

⁵⁶³ Wasserman, 2014, p. 59.

⁵⁶⁴ *ABRT* 2/11 ; *AMT* 30/6 ; *AMT* 45/5 ; *AMT* 52/1 ; *AuOr suppl.* 23/25 ; *AuOr suppl.* 23/26 ; *BAM* 395 ; *BAM* 508 ; *BAM* 509 ; *BAM* 535+ ; *BAM* 574 ; *BAM* 575 ; *BAM* 576 ; *BAM* 578 ; *CT* 4/8 ; *CUSAS* 32/7 ; *CUSAS* 32/8 ; *CUSAS* 32/25 ; *CUSAS* 32/30 ; *CUSAS* 32/32 ; *Emar* 737 ; *Fs Larsen* 395-420 ; *S* 7/1600 ; *Fs Sachs* 18 no. 15 ; *JEOL* 47/58 ; *OIM* A633 ; *RA* 73/69 ; *STT* 2/176+ ; *STT* 2/252 ; *VS* 10/202 ; *VS* 10/203 ; *VS* 17/1 ; *YOS* 11/12 ; *YOS* 11/14 ; *YOS* 11/21.

et 16⁵⁶⁵ ne contiennent qu'une seule incantation (Figure 8). Deux incantations sont inscrites sur des fragments abimés, pour lesquels il est impossible de déterminer si la tablette comportait une ou plusieurs incantations⁵⁶⁶. La première nette tendance est donc un plus grand nombre de tablettes multitextes par rapport aux tablettes à une seule incantation. Sur les 32 tablettes datant de la première moitié du 2^{ème} millénaire, 17 sont des tablettes multitextes et 15 des tablettes à une seule incantation. Les trois tablettes datant de la seconde moitié du 2^{ème} millénaire sont des tablettes multitextes. Enfin, sur les 18 tablettes datant du 1^{er} millénaire, on compte 15 tablettes multitextes et 1 tablette à une incantation⁵⁶⁷. Avec le temps, nous pouvons donc observer une plus grande proportion de tablettes multitextes, et une baisse drastique des tablettes à une incantation.

De même, le nombre d'incantations⁵⁶⁸ inscrites sur tablettes multitextes augmente au 1^{er} millénaire – on passe de 37 au début du 2^{ème} millénaire à 53 au 1^{er} mill – alors que le nombre d'incantations sur support individuel diminue – de 15 au début du 2^{ème} mill. à trois au 1^{er} millénaire (Figure 9). Si le nombre d'incantations en lui-même est sensiblement similaire – 58 incantations au 2^{ème} mill. contre

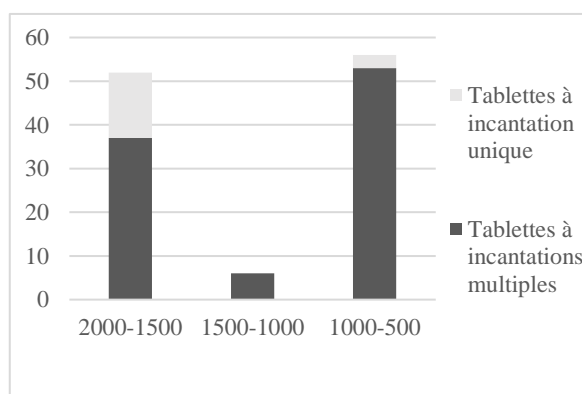


Figure 9 : nombre de textes MGI sur tablette à une ou plusieurs incantations

56 au 1^{er} mill. – c'est la proportion des incantations sur tablettes multitextes par rapport à celles à texte unique qui varie.

Selon N. Wasserman la présence d'instructions rituelles accolées aux incantations peut également être un indicateur qu'il s'agit d'une tablette de référence pour le thérapeute⁵⁶⁹. Dans le corpus *MGI*, 30 incantations sont accompagnées d'un rituel introduit par la formule *kid.kid.bi* ou *dù.dù.bi* « son rituel »⁵⁷⁰. Une seule date de la période paléo-babylonienne⁵⁷¹ : il s'agit d'une incantation contre la jaunisse *amurriqānu*, inscrite sur une tablette au format portrait comportant à l'origine au moins trois incantations. La tablette étant abimée, il est impossible de

⁵⁶⁵ *OECT* 5/20 ; *OECT* 5/23 ; *OECT* 11/3 ; *PBS* 7, 87 ; *SLFN* 77 ; *UET* 5/85 ; *VS* 17/9 ; *VS* 17/24 ; *VS* 17/25 ; *YOS* 11/11 ; *YOS* 11/13 ; *YOS* 11/91 ; *ZA* 71A ; *ZA* 71B ; *ZA* 71C ; *ZA* 71 D.

⁵⁶⁶ *KAR* 79 et *ZA* 71E.

⁵⁶⁷ Sans compter les deux fragments, cf. note 566.

⁵⁶⁸ On compte ici indépendamment tous les duplicatas.

⁵⁶⁹ Wasserman, 2014, p. 53 ; Zomer, 2018, p. 82

⁵⁷⁰ *MGI* 3-4, 7-8, 11, 14-16, 19-21, 25-28, 33, 39, 41, 43, 48, 50, 56-58, 64-66, 70, 74-75.

⁵⁷¹ *MGI* 7.

donner la fonction de tous les textes, dont seuls deux sont encore lisibles, *MGI 7* et une courte incantation contre la maladie musculaire *maškadu*, inscrites sur le revers de la tablette. *MGI 7* est suivie d'une ligne abimée mais où on peut lire en début de ligne la formule [x (x) k]i^l-i[k^l]-*ki-ta-ša* « [x (x) s]on^(f) rituel »⁵⁷² suivie de l'instruction rituelle. Sur l'envers on peut distinguer après une double ligne de séparation un signe /ki/ en début de ligne⁵⁷³, qui pourrait être le début de l'indication *ki-ik-ki-tu* « rituel ». Cinq incantations médio-babyloniennes sont accompagnées d'instructions rituelles⁵⁷⁴. Quatre d'entre elles proviennent d'Ougarit⁵⁷⁵, dont trois⁵⁷⁶ sont inscrites sur la même tablette⁵⁷⁷. La tablette sur laquelle est inscrite *MGI 3* est abimée, et seule l'incantation en question est lisible, cependant on peut distinguer le début d'une autre incantation⁵⁷⁸. La tablette contenant *MGI 64c* provient de Nippur, et contient une prescription médicale pour la diarrhée⁵⁷⁹ en plus de l'incantation pour la même maladie. Enfin, 22 incantations néo-assyriennes⁵⁸⁰ sont accompagnées d'un rituel. Toutes ces incantations sont inscrites sur des tablettes multitextes⁵⁸¹. La présence d'un passage rituel exclusivement dans les tablettes multitextes, du moins en ce qui concerne les tablettes du corpus *MGI*, semble donc confirmer l'interprétation de N. Wasserman, selon qui ces tablettes servaient de document de travail aux professionnels de la thérapie.

2.4.2.2. Recueils d'incantations et de prescriptions

Six tablettes du corpus *MGI* comportent des prescriptions thérapeutiques en plus des incantations. Deux datent de la période paléo-babylonienne (*CUSAS 32/25* et *Fs Wiggerman 86-89*) et une de la période médio-babylonienne (*BAM 395*). Les trois dernières tablettes (*BAM 574*, *575* et *578*) appartiennent au traité néo-assyrien ESTOMAC⁵⁸².

La tablette paléo-babylonienne *CUSAS 32/25* comporte deux incantations dont la première est *MGI 30*. La seconde est une courte incantation contre une morsure de serpent, écrite en langage abracadabra. Elle est suivie de trois lignes en akkadien, décrivant un pansement à base

⁵⁷² *MGI 7* l. 6.

⁵⁷³ Wasserman, 2008.

⁵⁷⁴ *MGI 3*, 25, 64-66.

⁵⁷⁵ *MGI 3*, 25, 65-66.

⁵⁷⁶ *MGI 25*, 65-66.

⁵⁷⁷ *AuOr suppl.* 23/25.

⁵⁷⁸ Márquez Rowe, 2014, p. 73-74.

⁵⁷⁹ *BAM 395* l. 1-4.

⁵⁸⁰ *MGI 4*, 8, 11, 14-16, 19-21, 26-28, 33, 39b-c, 41, 43, 48, 50, 56-58, 70, 74-75.

⁵⁸¹ *MGI 56* n'est connue que par un fragment, et il est impossible de savoir si la tablette d'origine comportait une ou plusieurs incantations.

⁵⁸² Cf. D. b. i et 2.5.1, *Tableau 23*.

de viande de porc ou de peau d'anguille pour traiter la morsure⁵⁸³. A. George interprète ce passage comme une instruction rituelle⁵⁸⁴. La description du pansement n'est cependant pas précédée par le terme akkadien mention *kikkitu* « rituel » qui introduit habituellement les rituels. La tablette paléo-babylonienne *Fs Wiggermann* 86-89 comporte deux incantations, dont *MGI* 68, et une prescription⁵⁸⁵. Cette dernière débute par une introduction classique des prescriptions : [šum-ma š]à.gig libiš.gig « si une personne a une maladie du ventre, une maladie des entrailles »⁵⁸⁶. La tablette étant abimée la suite est incomplète, mais on peut lire plus loin une précision que si le patient vomit sa nourriture, il est malade d'une fièvre *sili'tu*⁵⁸⁷. On a ensuite un traitement pour une maladie des hanches. Le traitement est suivi d'une formule typique des incantations : šà *an-na-an-na* dumu *an-na-an-na* dingir *gaš-ri an-na-an-ma* dⁱinnin.bi *li-ib-lu-ut* « le ventre d'Untel, fils d'Untel, puissent le dieu puissant Untel et la déesse le soigner »⁵⁸⁸. On a là un mélange des genres intéressant, avec l'emploi d'une formule incantatoire dans une prescription médicale. L'incantation *MGI* 64 est un cas très intéressant car elle est citée sur une tablette de prescription médio-babylonienne⁵⁸⁹. La tablette est abimée et le texte incomplet, mais on peut en première ligne la formule habituelle d'introduction des prescriptions⁵⁹⁰ : diš na šà.meš-šú *i-ša-ru-ma* « si une personne a une diarrhée » suivie du traitement, et qui se conclut par la mention *né-eš* (pour *i-na-eš*) « il vivra ». On lit ensuite une introduction à l'incantation *ši-pa-at* šà.meš *i-ša-ru-ti* « incantation pour la diarrhée » suivie d'une indication concernant la manière de réciter l'incantation⁵⁹¹.

Les autres incantations accompagnées de prescriptions, au nombre de 25, proviennent toutes du chapitre ESTOMAC du Compendium Médical de Ninive⁵⁹² et plus spécifiquement des tablettes *BAM* 574, 575 et 578⁵⁹³. Selon B. Böck⁵⁹⁴, la présence sur une même tablette d'incantations et de prescriptions est l'un des critères qui permet de définir les incantations « médicales », c'est-à-dire qui relèvent de l'*asûtu*. Cependant un nombre limité des tablettes

⁵⁸³ *CUSAS* 32/25 l. 20-22, cf. George, 2016, p. 118

⁵⁸⁴ George, 2016, p. 118.

⁵⁸⁵ *Fs Wiggermann* 86-89 l. 46-54, cf. Geller & Vacín, 2017, p. 87-89

⁵⁸⁶ Cf. D. b.

⁵⁸⁷ *e-ru ninda-šu` ki-ma ši-i-bi ina si-li-`-`-[ti gig]* « (s'il) vomit son pain comme (lors) d'une maladie *šibu*, il [est malade] d'une fièvre *sili* [tu] », *Fs Wiggermann* 86-89 l. 49.

⁵⁸⁸ *Fs Wiggermann* 86-89 l. 53-54. Cf. 2.4.2.1.

⁵⁸⁹ *BAM* 395.

⁵⁹⁰ Cf. D. b. i.

⁵⁹¹ én 7 u 7-šú *ana ugu dūr-šú nu ʾmi*^ʾ [x x] « [Tu récites^ʾ] l'incantation 7 et 7 fois au-dessus de son rectum [...] » (*MGI* 64 l. 3).

⁵⁹² Cf. D. b. i.

⁵⁹³ *MGI* 1, 4-5, 8-11, 14, 16-17, 19-20, 26-29, 42-43, 48, 50, 57, 69, 70, 74-75.

⁵⁹⁴ Böck, 2014b, p. 77.

d'incantations du corpus *MGI* contient des prescriptions. Le cas du traité ESTOMAC ne vaut que pour la période néo-assyrienne, et fait figure d'exception dans le corpus *MGI*. On ne peut donc pas prendre la seule inclusion des incantations *MGI* dans le *CMN* comme preuve de leur appartenance au corpus de l'*asûtu*.

2.4.3. Textes scolaires

A l'époque paléo-babylonienne, l'éducation scribale est du ressort de l'édu^{ba}, « la maison aux tablettes »⁵⁹⁵. Considérée un temps comme une école institutionnelle relevant de l'état, les assyriologues s'accordent aujourd'hui pour y voir plutôt des petites structures privées, composées d'un maître prenant un petit groupe d'étudiants, principalement ses enfants⁵⁹⁶ et quelques élèves extérieurs⁵⁹⁷. D'après les études réalisées sur le curriculum scolaire de l'édu^{ba}⁵⁹⁸, la formation était divisée en deux principales étapes, la phase initiale consistant en la copie de listes lexicales, pour apprendre le plus de signes sumériens et akkadiens possible, et la phase avancée durant laquelle les élèves copiaient des textes littéraires (mythes, récits épiques, hymnes, lamentations, etc.), principalement écrits en sumérien⁵⁹⁹. On voit ainsi se constituer à la période paléo-babylonienne un solide corpus de littérature sumérienne, liée au besoin des maîtres d'avoir à disposition des supports d'apprentissages⁶⁰⁰. Si le statut de « littérature » mésopotamienne est loin d'être parfaitement établi, on peut en revanche constater qu'une bonne partie des œuvres que nous qualifierions de « littéraires » avaient un usage principalement pédagogique⁶⁰¹. En effet, la langue sumérienne à l'époque paléo-babylonienne n'est plus ou presque plus parlée⁶⁰², et n'existait plus que dans l'écriture⁶⁰³. Elle restait cependant une langue de prestige, privilégiée pour le culte et les cérémonies⁶⁰⁴. La constitution d'un corpus de référence pour en permettre l'apprentissage était donc nécessaire. L'akkadien apparaît relativement peu parmi les textes d'apprentissage de cette période, bien que cette constatation soit à nuancer : ainsi, dans les villes du sud telles qu'Ur et Nippur, on trouve

⁵⁹⁵ George, 2005a, p. 128.

⁵⁹⁶ L'apprentissage scribal s'inscrivait donc dans le même cadre sociologique de transmission que les autres professions, à savoir une transmission familiale, cf. Charpin, 2008, p. 56.

⁵⁹⁷ Veldhuis, 2004, p. 60 ; George, 2005a, p. 129 ; Charpin, 2008, p. 55-56 ; Cohen, 2013, p. 26.

⁵⁹⁸ Veldhuis, 1997 ; Tinney, 1998 ; Tinney, 1999 ; Gesche, 2000.

⁵⁹⁹ Veldhuis, 2004, p. 60-67 ; Charpin, 2008, p. 40-51.

⁶⁰⁰ Wasserman, 2003, p. 175.

⁶⁰¹ Tinney, 1999 ; Charpin, 2008, p. 51.

⁶⁰² Le moment exact de l'extinction du sumérien comme langue orale est sujet à débat, mais on peut le placer approximativement vers le 20^e s. av. n. è. ; cf. Michalowski, 2006 ; Michalowski, 2020.

⁶⁰³ George, 2005a.

⁶⁰⁴ Charpin, 2008, p. 56, cf. 2.2.

beaucoup plus de textes sumériens qu'akkadiens⁶⁰⁵ ; en revanche on peut observer une plus forte présence de textes littéraires en akkadien dans les villes du nord⁶⁰⁶. En effet, les études ont démontré que le curriculum des écoles paléo-babyloniennes n'était pas un corpus fixe, mais pouvait varier d'une région à l'autre, d'un centre à l'autre⁶⁰⁷. Les textes bilingues font également progressivement leur apparition dans le corpus littéraire à partir de la période paléo-babylonienne, et sont considérés comme un marqueur de la production de l'édudba⁶⁰⁸. Quant à la place des incantations, sumériennes ou akkadiennes, dans le curriculum de l'édudba, celle-ci est globalement peu abordée, les études se concentrant sur les textes lexicaux et littéraires. En effet les incantations ne semblent pas avoir joué un rôle majeur dans le curriculum paléo-babylonien⁶⁰⁹. Selon N. Wasserman, le faible nombre d'incantations bilingues paléo-babyloniennes indique que ces dernières n'appartenaient pas aux cercles érudits de l'édudba, ou, plus prudemment, qu'elles ne faisaient pas partie du curriculum habituel des élèves de l'édudba⁶¹⁰. Le nombre insignifiant de tablettes d'incantations paléo-babyloniennes trouvées en contexte scolaire tend à confirmer cette interprétation⁶¹¹.

La question se pose alors concernant la mise à l'écrit des incantations : étaient-elles rédigées par des scribes engagés par des magiciens, ou par des magiciens formés à l'écriture ? Et les quelques exemples d'incantations pouvant être attribuées à un contexte scolaire étaient-elles rédigées par des apprentis scribes, ou des apprentis magiciens ? Comme le fait remarquer N. Wasserman, rien ne nous permet d'affirmer que tous les magiciens étaient instruits, ou que la maîtrise de l'écriture était un prérequis obligatoire à la pratique professionnelle de la magie⁶¹². Il est suffisant de postuler l'existence de magiciens de métier qui récitaient les incantations dans le cadre de leur pratique professionnelle, et dont certains étaient instruits et copiaient ces incantations. Ces dernières pouvaient ainsi entrer dans l'éducation scribale de leurs élèves, et être intégrées à la formation de futurs magiciens⁶¹³. Cependant, la maîtrise de l'écriture ne signifie pas pour autant que ces magiciens avaient un haut niveau d'érudition, ou

⁶⁰⁵ George, 2007, p. 45.

⁶⁰⁶ Charpin, 2008, p. 56.

⁶⁰⁷ Robson, 2001 ; George, 2005b, p. 306-307 ; Delnero, 2010.

⁶⁰⁸ Wasserman, 2003, p. 180-181 ; Zomer, 2018, p. 126-127.

⁶⁰⁹ Robson, 2001, p. 62 ; Zomer, 2018, p. 82.

⁶¹⁰ Wasserman, 2003, p. 181 ; Wasserman, 2014, p. 59. Bien que, comme nous l'avons fait remarquer ci-dessus, ce curriculum pouvait varier d'une école à l'autre.

⁶¹¹ Charpin, 1986, p. 419-486 ; Stone, 1987, p. 56-59 ; Robson, 2001, p. 62 ; George, 2005a, p. 129 ; Charpin, 2008, p. 53

⁶¹² La question se pose aussi par exemple pour les devins, cf. Abrahams & Lion, 2017.

⁶¹³ Wasserman, 2003, p. 182 ; Wasserman, 2014, p. 59.

une maîtrise parfaite du sumérien⁶¹⁴. Les nombreuses erreurs remarquées sur plusieurs tablettes d'incantations sont sans doute une indication que les spécialistes de la pratique magique n'avaient pas tous un niveau d'érudition et une maîtrise du sumérien très élevé⁶¹⁵.

Une incantation paléo-babylonienne du corpus *MGI, SLFN 77*, peut être attribuée à un contexte scolaire, la maison de F de Nippur identifiée comme une école⁶¹⁶. On y a retrouvé près de 1400 tablettes et fragments⁶¹⁷, en majorité des textes littéraires et des listes lexicales⁶¹⁸. Ces deux types de textes font partie du curriculum classique de l'apprentissage de l'écriture⁶¹⁹. En revanche les incantations ne font pas partie de ce curriculum à l'époque paléo-babylonienne⁶²⁰, et *SLFN 77* est la seule tablette d'incantation de la maison F. Il n'est donc pas exclu que la tablette n'appartienne pas au groupe des tablettes scolaires mais se soit trouvée sur place pour une raison thérapeutique pratique⁶²¹.

Une autre tablette d'incantations paléo-babylonienne du corpus *MGI, Fs Wiggerman 86-89* a été interprétée comme une tablette scolaire⁶²² en raison des nombreuses erreurs de graphie ainsi que du format de la tablette, qui correspond au format des tablettes d'exercice *im.gíd.da*⁶²³. Cependant, cette identification est problématique pour plusieurs raisons. En premier lieu, les incantations ne faisant pas typiquement partie de la formation scribale, il est difficile d'y appliquer la typologie des tablettes d'exercices. De plus le contexte archéologique de la tablette en question n'est pas connu, et aucun colophon ne vient apporter une indication quant à sa fonction, comme c'est parfois le cas avec les tablettes scolaires. Les erreurs de graphies⁶²⁴ sont une marque de la mauvaise maîtrise du sumérien par le rédacteur, mais ceci

⁶¹⁴ Ainsi, à l'époque néo-sumérienne de nombreuses incantations peuvent être catégorisées comme la production de scribes de bas niveau, cf. Veldhuis, 1993 ; Veldhuis, 1997, p. 145, n. 22.

⁶¹⁵ Voir par exemple le commentaire de *MGI* 1, 31, 59, et 68. Une autre incantation paléo-babylonienne de Nippur (*UM 29-15-5*) montre un niveau de compétence médiocre en sumérien – selon A. Cavigneaux, qui en a fait l'édition, le scribe l'ayant rédigé « ne semble pas être passé par les meilleurs écoles de Nippur » (Cavigneaux, 1995, p. 94 ; Veldhuis, 1997, p. 145, n. 22). Il a été démontré que durant la période d'Ur III il existait plusieurs niveaux de compétences chez les scribes. Seuls les meilleurs entraient dans l'administration, et les scribes aux compétences plus faibles se faisaient engager par des individus privés (Steinkeller, 1989, p. 6-7 ; Veldhuis, 1997, p. 145).

⁶¹⁶ Robson, 2001 ; Peterson, 2019.

⁶¹⁷ Robson, 2001, p. 62 ; George, 2005a, p. 129.

⁶¹⁸ Robson, 2001, p. 48-49 tableau 3, pp. 50-51 figures 11-12 ; George, 2005a, p. 129.

⁶¹⁹ Veldhuis, 1997 ; Tinney, 1999 ; Robson, 2001 ; George, 2005a.

⁶²⁰ Cf. note 609, 610, 611.

⁶²¹ Cf. 2.4.1.

⁶²² Geller & Vacín, 2017, p. 83-84.

⁶²³ Ou « tablette longue ». La typologie des tablettes scolaires, définie par M. Civil (Civil, 1979, p. 5-7 ; Civil, 1995, p. 2308, différencie cinq types, dont le type III, parfois dénommé *im.gíd.da* par les colophons, est caractérisé par une forme longue et étroite, comportant une colonne sur chaque face, où sont inscrits un ou plusieurs extraits de compositions.

⁶²⁴ Cf. Geller & Vacín, 2017.

n'est pas en soi une indication qu'il s'agit d'un élève. Il peut s'agir simplement d'un magicien n'ayant pas un niveau d'érudition très élevé. Enfin, les textes inscrits sur la tablette (deux incantations et une instruction rituelle thérapeutique) ne sont pas des extraits de compositions mais des entités textuelles à part entière : les deux incantations sont suivies d'une rubrique, et la partie thérapeutique se termine par un appel aux divinités personnelles du patient de le guérir. Nous y voyons donc plutôt un document de travail appartenant à un professionnel⁶²⁵.

En l'absence de colophons, il est impossible de savoir si ces tablettes ont été rédigées par des apprentis scribes, *asûs*, ou *āšipus*. Il faut cependant noter que les *āšipus* sont des personnels du temple⁶²⁶, et en tant que tels avaient probablement une formation scribale solide et une bonne maîtrise du sumérien⁶²⁷, qui restait à la période paléo-babylonienne la langue du culte.

Contrairement à l'époque paléo-babylonienne, la place des incantations dans la formation scribale durant la seconde moitié du 2^{ème} millénaire est bien attestée. A la période médio-babylonienne, l'akkadien devient la *lingua franca* de tout le Proche-Orient, et le cunéiforme est l'écriture principale de la correspondance internationale. Ceci entraîne par nécessité la création de centres scribaux dans les régions périphériques à la Mésopotamie – comme à Hattuša, Emar ou Ougarit – afin de former les scribes locaux au cunéiforme et à l'akkadien⁶²⁸. De même qu'à la période paléo-babylonienne, la formation scribale commence par la copie de listes de signes, avant d'aborder les textes littéraires. La multiplication de ces centres scribaux entraîne une diffusion des textes littéraires sumériens et akkadiens, dont les incantations, dans les régions périphériques⁶²⁹. Ainsi, selon J. Fincke tous les textes littéraires sumériens et akkadiens trouvés dans ces centres proviennent d'un contexte scolaire⁶³⁰. Comme le fait remarquer E. Zomer cette interprétation vaut également pour les tablettes d'incantations. En effet, contrairement à la période paléo-babylonienne, la majorité des tablettes d'incantations provenant des zones périphériques et datant de l'époque médio-babylonienne peuvent être attribuées à un contexte archéologique scolaire⁶³¹. En revanche, il n'existe pour cette époque aucun exemple certain d'incantations provenant d'un contexte scolaire du cœur mésopotamien.

⁶²⁵ Cf. 2.4.2.

⁶²⁶ Geller, 2010a, p. 50. A noter cependant que les *āšipus* sont très rares dans la documentation de la période paléo-babylonienne, où apparaissent surtout les prêtres purificateurs *išib/išippu* et *pašīšu*, deux titres qui disparaissent aux périodes postérieures (Renger, 1969, p. 122-126, 143-172 ; Geller, 2010a, p. 69).

⁶²⁷ Delnero, 2019, p. 171.

⁶²⁸ Zomer, 2018, p. 82.

⁶²⁹ Zomer, 2018, p. 83.

⁶³⁰ Fincke, 2012.

⁶³¹ Zomer, 2018, p. 83-84.

Quatre tablettes d'incantations du corpus *MGI* datent de la période médio-babyloniennes, dont deux proviennent d'Ougarit⁶³², une d'Emar⁶³³ et la dernière de Nippur⁶³⁴. Cette dernière, *BAM* 395, provient des campagnes de fouilles menées à la fin du 19^e s. par J. S. Peters, dont les rapports de fouilles ne permettent pas d'identifier le contexte archéologique de la majorité des tablettes mises à jour⁶³⁵. *BAM* 395 ne fait pas exception⁶³⁶. La tablette, de petite taille, ne contient qu'une prescription et une courte incantation abracadabra (*MGI* 64c), toutes deux dirigées contre une maladie de diarrhée. Nous y voyons donc plutôt une tablette à usage thérapeutique professionnel⁶³⁷. Les trois autres tablettes peuvent en revanche être identifiées comme tablettes scolaires. La tablette *Emar* 737 provient du bâtiment auparavant interprété comme un temple⁶³⁸, et aujourd'hui compris comme un *scriptorium*, à savoir un espace institutionnel de rédaction et de conservation de documents⁶³⁹. La tablette comporte une incantation⁶⁴⁰ inscrite à la suite d'une liste lexicale, montrant son usage scolaire. La liste lexicale en question est un extrait de *Ur₅-ra = hubullu*, qui est généralement considérée comme appartenir à un stade avancé de l'apprentissage scribal⁶⁴¹. De plus, le colophon indique que la tablette a été écrite par Rībi-Dagan, un apprenti devin (*i3.zu.tur.tur*)⁶⁴². La tablette d'Ougarit *AuOr Suppl.* 23/26⁶⁴³ a été retrouvée dans la Maison d'Urtenu⁶⁴⁴, un officiel de haut rang de la maisonnée de la reine⁶⁴⁵, qui a fourni l'une des plus grandes archives de la ville. Environ 500 tablettes y ont été découvertes⁶⁴⁶, dont une grande quantité de listes lexicales, laissant supposer que la maison fonctionnait au moins en partie comme lieu d'apprentissage de l'écriture⁶⁴⁷. Outre *AuOr Suppl.* 23/26 deux tablettes d'incantations ont été découvertes dans la maison, une tablette abimée contenant au moins une incantation contre la fièvre et une contre une maladie oculaire⁶⁴⁸, et un fragment de tablette avec une incantation contre divers démons⁶⁴⁹. Enfin la

⁶³² *AuOr Suppl.* 23/25 et 23/26.

⁶³³ *Emar* 737.

⁶³⁴ *BAM* 395.

⁶³⁵ Westenholz, 1975, p. 1-3 ; Clayden, 2016.

⁶³⁶ Cf. 1.2.1.

⁶³⁷ Cf. 2.4.2.

⁶³⁸ Ory & Paillet, 1974, p. 278.

⁶³⁹ Mori, 2003, p. 19 ; Cohen, 2005, p. 195 ; Cohen, 2009 ; Rutz, 2013, p. 304 ; Zomer, 2018, p. 54, et chapitre 1.2.2.

⁶⁴⁰ *MGI* 13.

⁶⁴¹ Zomer, 2018, p. 83.

⁶⁴² Rutz, 2013, p. 179. Pour un autre exemple d'un apprenti devin ayant également une formation scribale, voir Abrahams & Lion, 2017.

⁶⁴³ *MGI* 3.

⁶⁴⁴ Soldt, 1999, p. 35 ; Márquez Rowe, 2014, p. 73.

⁶⁴⁵ Pardee, 2002, p. 86.

⁶⁴⁶ Soldt, 1999, p. 35.

⁶⁴⁷ Márquez Rowe, 2014, p. 38.

⁶⁴⁸ Márquez Rowe, 2014, p. 59-61.

⁶⁴⁹ Márquez Rowe, 2014, p. 61-62.

tablette *AuOr Suppl.* 23/25 provient de la maison dite aux tablettes Lamaštu⁶⁵⁰, où ont été retrouvées le plus grand groupe de tablettes d'incantations babyloniennes à Ougarit. La maison a été nommée ainsi d'après le thème de la majorité de ces incantations⁶⁵¹. Il s'agit d'une maison d'habitation, avec archive et bibliothèque. Le contenu des tablettes de la maison fait penser qu'elle appartenait à un devin ou un prêtre⁶⁵² : plusieurs modèles de foie ainsi qu'un modèle de poumon en argile y ont été retrouvés, ainsi que des textes religieux, une liste lexicale, et deux alphabets. Outre ces tablettes, les fouilles de la maison ont mis au jour 76 textes rédigés en akkadien, dont une trentaine de listes lexicales babyloniennes, une vingtaine de textes religieux et littéraires (dont les incantations Lamaštu), et des textes de sagesse⁶⁵³. Le grand nombre de listes lexicales ainsi que de textes littéraires indiquent probablement que le lieu ait fonctionné comme école. Il est important de faire remarquer que pour les trois incantations médio-babyloniennes associées à un contexte d'apprentissage, aucune n'est affiliée à un contexte de pratique de l'*asûtu* ou de l'*āšipûtu*, ni de formation de futurs *asûs* ou *āšipus*. Les incantations ont donc intégré durant cette période, du moins pour les régions périphériques, la formation scribale générale, et ne sont donc pas liées à une formation professionnelle particulière.

Après les bouleversements politiques qui caractérisent la fin du 2^{ème} millénaire, la situation linguistique du Proche-Orient Ancien a encore évolué. La croissance de la population araméenne sur le territoire mésopotamien entraîne une diffusion de plus en plus importante de la langue araméenne⁶⁵⁴. À l'oral, l'araméen devient vite la nouvelle langue vernaculaire de l'empire, tandis que l'akkadien reste la langue officielle de l'empire néo-assyrien⁶⁵⁵. L'usage général du cunéiforme diminue au fur et à mesure qu'il est remplacé par l'alphabet araméen, bien plus facile à apprendre, et qui devient vite dominant dans la population⁶⁵⁶. La pratique du cunéiforme devient restreinte aux élites politiques et érudites, et les étudiants pouvaient aller jusqu'à faire de longues distances pour en faire l'apprentissage⁶⁵⁷. Comme durant les périodes

⁶⁵⁰ Márquez Rowe, 2014, p. 63.

⁶⁵¹ Márquez Rowe, 2014, p. 38.

⁶⁵² Pedersén, 1998, p. 74.

⁶⁵³ Pedersén, 1998, p. 75-76.

⁶⁵⁴ Luukko & Van Buylaere, 2017, p. 318

⁶⁵⁵ Une lettre écrite par Sargon II à Šîn-iddina montre que l'akkadien et le cunéiforme restent pendant un temps la langue et l'écriture de prestige (SAA 17/2, cf. <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus>) : « A propos de ce que tu m'as écrit ... 'si c'est acceptable au roi j'écirais en araméen', pourquoi ne peux-tu pas m'écrire en akkadien ? Assure-toi que le document que tu écris soit comme celui-ci (c.-à-d. en cunéiforme) ». Cependant, à partir du règne de Šalmeneser V (727-722) l'araméen est officiellement reconnu comme langue de l'empire ; les reliefs des palais de Tiglath-Pileser III et Assurbanipal montrent côte à côte un scribe écrivant en cunéiforme sur une tablette d'argile et un scribe écrivant sur un rouleau de papier probablement en alphabet araméen (Luukko & Van Buylaere, 2017, p. 319).

⁶⁵⁶ Proust, 2011, p. 4 ; Robson, 2019.

⁶⁵⁷ Robson, 2019.

précédentes, la formation scribale cunéiforme peut être divisée en deux étapes, une étape préliminaire durant laquelle les étudiants copient des listes lexicales, et une étape plus avancée durant laquelle le curriculum est constitué principalement de textes littéraires⁶⁵⁸. De même que durant l'époque médio-babylonienne, les incantations font partie de la formation scribale, probablement durant l'étape avancée de l'apprentissage⁶⁵⁹.

Parmi les tablettes d'incantations du corpus *MGI* datant du 1^{er} millénaire, trois peuvent être attribuées à un contexte scolaire. La première, une tablette néo-babylonienne⁶⁶⁰ comporte un colophon qui indique que l'incantation est copiée d'une tablette *im.gíd.da*⁶⁶¹, terme sumérien employé dans les colophons pour définir un type de tablette d'exercice scolaire⁶⁶². Les deux autres proviennent d'Huzirina⁶⁶³, et plus précisément d'une bibliothèque associée à une famille de prêtres *šangu*⁶⁶⁴. La bibliothèque contenait un grand nombre d'incantations et de rituels, mais aussi de textes médicaux, de textes de prières, d'hymnes, de listes lexicales, et de textes littéraires. La présence de ces deux derniers groupes indique que l'espace fonctionnait au moins en partie comme centre d'apprentissage⁶⁶⁵. Les prêtres *šangu* font partie des principaux fonctionnaires religieux, et agissaient comme gestionnaires de l'administration des temples⁶⁶⁶. Ils n'ont aucune fonction thérapeutique, et les incantations trouvées sur place avaient donc probablement un usage didactique.

Il est possible que les incantations aient joué dans la Mésopotamie du 1^{er} millénaire le même rôle qu'au 2^{ème} millénaire dans les régions périphériques : dans la mesure où l'akkadien était progressivement remplacé par l'araméen comme langue vernaculaire, et le cunéiforme par l'alphabet araméen, la constitution d'un corpus de référence était nécessaire. Les incantations auraient ainsi intégré le curriculum scolaire comme support d'apprentissage pour le cunéiforme. Qui plus est, l'akkadien restant la langue culturelle et scientifique de préférence, la copie de textes akkadiens permettait de s'inscrire dans un passé érudit glorieux, de la même façon que le sumérien au début du 2^{ème} millénaire, l'akkadien restant une marque d'appartenance à une élite sociale et intellectuelle.

⁶⁵⁸ Finkel, 2000 ; Gesche, 2000.

⁶⁵⁹ Gesche, 2000, p. 176f.

⁶⁶⁰ ZA 71A.

⁶⁶¹ *ki-i ka im.gíd.da*, « D'après (les mots d')une tablette d'exercice *im.gíd.da* » *MGI* 1, l. 21 ; Cf. 1.3.1 et 2.4.1.

⁶⁶² Civil, 1979, p. 5-7 ; Civil, 1995, p. 2308, voir note 623 ci-dessus.

⁶⁶³ *STT* 2/252 et *STT* 2/176+.

⁶⁶⁴ Cf. 1.3.4.

⁶⁶⁵ Clancier, 2012 ; Robson, 2019.

⁶⁶⁶ Wiggermann, 1995, p. 1864.

2.4.4. Incantations à plusieurs utilisations

Certaines incantations du corpus *MGI* apparaissent dans différents types de contextes (scolaire, privé, professionnel). Une même incantation pouvait avoir eu une fonction thérapeutique concrète, et avoir été utilisée comme support d'apprentissage de l'écriture (Tableau 21).

No MGI	Contexte (tablette)	Datation
1	Commande privée (VS 17/25, ZA 71B, C, D) Recueil (CUSAS 32/7 ; BAM 578) Scolaire (ZA 71A)	PB (VS 17/25, ZA 71 B, C, D ; CUSAS 32/7) NA (BAM 578) NB (ZA 71A)
2	Commande privée (VS 17/24) Recueil (CUSAS 32/7)	PB
9	Recueil (BAM 509 ; BAM 574) Scolaire (STT 2/252)	NA
29	Recueil (BAM 508 ; BAM 509 ; BAM 574 ; AMT 45/5) Scolaire (STT 2/252)	NA

Tableau 21 : incantations MGI avec plusieurs contextes d'utilisation

Le cas de *MGI* 1 est particulièrement intéressant car il montre une réelle diversité de contextes, et ce sur une longue période. On la trouve ainsi dans des recueils et des commandes privées au début du 2^{ème} millénaire, et en recueil et contexte scolaire durant le 1^{er} millénaire. Il faut également rappeler le colophon de ZA 71A, une copie néo-babylonienne de l'incantation, qui indique que le texte avait précédemment été écrit sur une amulette⁶⁶⁷. L'incipit de *MGI* 1 apparaît par ailleurs dans un catalogue paléo-babylonien, listant une vingtaine de titres d'incantations⁶⁶⁸. Les premières lignes du catalogue sont abimées et les titres sont incomplets. Ainsi en ligne 2 on peut lire *u₄.zal.le šà.gig [...]* « Le ventre malade, à l'aube [...] » et en ligne 3 *x(x).gig.gin₇ nam.[...]* « Comme la maladie [...] ». Si les deux incantations n'ont pas pu être identifiées, elles ont manifestement un contenu médical. Le reste de la tablette contient entre autres des titres d'incantations appartenant à la série d'*āšipūtu udug.ḫul*⁶⁶⁹ ou à la série

⁶⁶⁷ Cf. 2.4.1.

⁶⁶⁸ [z]é.a ú.šim[.gin₇] « [La bil]e [comme] une herbe », *JRL* Box 24; E5 & 25 l. 4; cf. Wilcke, 1973, p. 14-15 ; Cunningham, 1997, appendix.

⁶⁶⁹ *gi₈ma.nu dim gi₈ma.nu* « Bois *e'ru*, pilier de bois *e'ru* », l. 6 correspond à l'incipit d'un précurseur paléo-babylonien de la tablette III d'*Udug.ḫul*, cf. Geller, 1985, p. 26-27, l. 129 ; [en³].ki³.ne ⁴nin.ki.ke₄.ne « Ils appartiennent à [En]ki³ et Ninki », l. 7 est l'incipit d'une autre incantation de la tablette III d'*Udug.ḫul*, cf. Geller, 2016, p. 107, l. 79.

*muššu'u*⁶⁷⁰. Or, comme l'a montré P. Delnero le catalogue était très certainement un inventaire pour une collection de tablettes⁶⁷¹. On voit donc à la période paléo-babylonienne des incantations du corpus *MGI* cohabiter avec des incantations du corpus de l'*āšipūtu*. On peut également évoquer le cas de *MGI* 4, qui fait partie des incantations du traité néo-assyrien ESTOMAC⁶⁷², et de l'incantation paléo-assyrienne de Kaniš *MGI* 4bis⁶⁷³. En effet, si les deux incantations ne sont pas des duplicatas les similarités entre les deux textes sont suffisamment fortes pour désigner *MGI* 4bis comme un précurseur paléo-assyrien de *MGI* 4 :

e-er-qú-um e-ri-iq | e-ri-iq-tum e-er-qá-at
i-ší-li mî-iṭ-ra-tim | e-ri-iq-tim e-zu-um | ba-ru-ma-tum ta-ar-té-e
a-dí-ší-im kà-kà-a-am | lá a-ba-ra-ší
a-dí-ší-im | ší-bi₄-r[a-a]m | lá a-ša-áb-ta-ší
a-[d]í-ší-im | ba-pì-ra-am | ha-šu-a-am ù [tá]-áb-tám
i-na | [š]u-ur-ší-ša šu-ba-al-ku-tu[m] | uš-ba-al-k[i-sí]
 Il est vraiment jaune ! Elle est vraiment jaune !
 A l'ombre du verger jaune, la chèvre tachetée vient de paître !
 Je lui ai jeté une arme, je ne l'ai pas capturée,
 je lui ai jeté un bâton [on de berger], je ne l'ai pas attrapée !
 Je lui ai [j]eté du pain de bière, du thym et du [s]el,
 je [l'ai] certainement délogé[e] de sa [p]osition stabl[e] ! (*MGI* 4bis l. 1-6)

ùz ar-qá-at a-ruq dumu-ša a-ruq^{lu}sipa-ša a-ruq na-qid-sa
ina e-qi sig₇ ú.meš sig₇.meš ik-kal ina a-tap-pi a-ruq-ti a.meš sig₇.meš i-šat-ti
i-suk-ší^{gis}pa ul ú-tír-ra pa-ni-ša : i-suk-ší qir-ba-nam ul ú-šaq-qa-a re-ší-ša
i-suk-ší pí-l-li^uhar.har u mun : mar-tu gin₇ im-ba-ri ana šá-ḥa-ḥi it-bi

La chèvre est jaune, jaune son chevreau, jaune son berger, jaune son gardien !

Dans le champ jaune, elle mange de l'herbe jaune, dans le canal jaune, elle boit de l'eau jaune !
 Il lui a jeté un bâton, elle n'a pas tourné le dos, il lui a jeté une motte (de terre), elle n'a pas levé la tête ! Il lui a jeté de la pâte à bière, du thym et du sel : la bile comme un brouillard s'est levée pour se dissiper ! (*MGI* 4 l. 1-4)

Les deux incantations décrivent une chèvre s'alimentant dans un environnement jaune. On voit ensuite le récitant ou le malade tenter de déloger la chèvre en lui jetant un bâton ou une arme, puis y réussir en lui jetant un mélange de pâte de bière, de thym et de sel⁶⁷⁴. On voit donc une incantation utilisée en contexte domestique à la période paléo-assyrienne et intégrée au corpus de l'*asūtu* à la période néo-assyrienne.

⁶⁷⁰ ^dnin.in.si.in ama.kalam.ma.ke₄ « Ninisina la mère du pays » l. 5 correspond à l'incipit de l'incantation *muššu'u* V/a, cf. Böck, 2007, p. 184. C. Wilcke (Wilcke, 1973, p. 14-15) lit azu.kalam.ma.ke₄ mais I. Sibbing-Pantholt (Sibbing-Plantholt, 2022, p. 130 n. 175) corrige azu par ama d'après *muššu'u* V/a.

⁶⁷¹ Delnero, 2010.

⁶⁷² Cf. D. b. i et 1.3.3.1.

⁶⁷³ Cf. 1.1.6 et 2.4.1

⁶⁷⁴ Cf. 3.4.

2.5. Diffusion des incantations

2.5.1. Standardisation et sérialisation

Entre la fin du 2^{ème} mill. et le début du 1^{er} mill., une bonne partie de la littérature spécialisée mésopotamienne (incantations, rituels, divination, médecine, etc.) est soumise à un processus de canonisation⁶⁷⁵ et de sérialisation. Il convient en premier lieu de revenir sur les définitions de ces concepts. Le terme de sérialisation désigne l'organisation en une séquence fixe des tablettes d'un texte⁶⁷⁶, ainsi que des unités textuelles individuelles à l'intérieur d'une même tablette⁶⁷⁷. Le terme de « canonisation », ou standardisation⁶⁷⁸, renvoie à un état de stabilité d'un corpus ou d'un groupe de textes, maintenu volontairement sous une forme traditionnelle, et auquel du nouveau contenu n'est plus incorporé⁶⁷⁹. De nombreuses discussions existent concernant l'application de ce concept dans le cadre culturel mésopotamien⁶⁸⁰ ou la périodisation de ce processus⁶⁸¹. L'exemple des colophons du Traité de Diagnostics SA.GIG d'Adad-apla-idinna⁶⁸² a mené les assyriologues à supposer que la standardisation, ou à *minima* l'intention de standardisation des textes littéraires et scientifiques mésopotamiens aurait commencé durant la période kassite (14^e-13^e s. av.) ou la seconde période d'Isin (11^e s. av.), périodes de paix et de stabilité politique relative⁶⁸³. Ce besoin de standardisation et de sérialisation, émergeant vers le milieu du 2^{ème} millénaire, est possiblement lié à l'abandon partiel des anciens centres érudits tels que Nippur, Uruk ou Larsa à la fin de la période paléo-babylonienne. Cet abandon aurait pu entraîner une peur collective d'une perte mémorielle

⁶⁷⁵ Ou standardisation selon Zomer p. 175f et Rochberg-Halton 1984 p. 127f pour éviter la connotation biblique.

⁶⁷⁶ Permettant ainsi de désigner ces tablettes selon leur ordre dans la séquence (« tablette no. x de la série z »).

⁶⁷⁷ Par exemple une séquence d'incantations sur une tablette, inscrites selon un ordre fixe et prédéfini.

⁶⁷⁸ Étant donné la connotation biblique du mot « canonisation », et suivant F. Rochber (Rochberg, 1984, p. 127f) et E. Zomer (Zomer, 2018, p. 175f) nous pensons préférable d'utiliser le terme « standardisation » en ce qui concerne les textes mésopotamiens.

⁶⁷⁹ Rochberg, 1984, p. 127 ; Assmann, 1992, p. 103.

⁶⁸⁰ Rochberg, 1984 ; Lieberman, 1990 ; Böck, 2000, p. 20-21.

⁶⁸¹ D'après W. Hallo par exemple, il y aurait eu quatre « canons » dans l'histoire mésopotamienne, un premier canon paléo-sumérien représenté par les textes de Fara, un canon néo-sumérien, un canon paléo-babylonien, et un dernier se formant durant la 2^{ème} moitié du 2^{ème} millénaire et représenté par les corpus néo-assyriens (Hallo, 1991 ; Frahm, 2011, p. 318). Selon E. Frahm (Frahm, 2011, p. 317-318) suivant J. Assman (Assmann, 1995, p. 12-13), c'est l'apparition des commentaires qui marque le fait que les textes ont atteint un statut de canon, donc à partir de la fin du 2^{ème} millénaire. Enfin, d'après E. Zomer, le processus de standardisation des incantations ne se fait véritablement qu'au premier millénaire, les incantations du 2^{ème} millénaire montrant un début de standardisation mais également des différences significatives avec leurs versions plus tardives.

⁶⁸² Finkel, 1988, p. 149.

⁶⁸³ Cependant, comme le fait remarquer E. Zomer, la possible standardisation d'un texte à une période donnée ne signifie pas pour autant que tous les textes ont été standardisés au même moment, cf. Zomer, 2018, p. 177-178.

culturelle, et poussé les érudits à coucher à l’écrit ce qui avait été jusqu’ici transmis au moins en partie à l’oral. La compilation de corpus serait ainsi une réaction à l’incertitude créée par des temps de crises⁶⁸⁴. Quoiqu’il en soit, à partir du 7^{ème} s. av. n. è., plusieurs corpus ou ensembles de textes sont rassemblés, sérialisés, et transmis sous une forme fixe, caractérisés par un haut degré d’uniformité et de stabilité textuelle à travers les différents manuscrits⁶⁸⁵.

La constitution de corpus se révèle par deux éléments principaux : la duplication de textes ainsi que les rassemblements thématiques d’incantations. Le rassemblement thématique d’incantations sur une même tablette est avéré depuis le 3^e millénaire av. n. è⁶⁸⁶. De même, certaines incantations du corpus *MGI* apparaissent sur des tablettes multitextes dès la période paléo-babylonienne⁶⁸⁷. L’exemple le plus flagrant pour cette époque est celui des deux tablettes *CUSAS 32/7* et *32/8*. Les deux tablettes proviennent d’une même archive⁶⁸⁸, et contiennent plusieurs des mêmes incantations.

	CUSAS 32/7	CUSAS 32/8	No <i>MGI</i>
Bonne traversée	i 1-7		
Bonne traversée	i 8-18		
Bonne traversée ? ⁶⁸⁹	i 19ff		23
Protection à l’étranger	ii 1-6		
Mauvais démon	ii 7-23		
Chiens	iii 1-18	i 6-23	
Mauvais œil	iii 19-22	i 24-44	
Bile	iv 1-19		2
Bile	iv 20-v 11		1
Ventre	v 12 – 25	iv 20-31	59
Ventre	v 26-33		61
Ventre	v 34-37	ii 17-20	31
Ventre	v 38-48	ii 21-29	32
Ventre	vi 1-3		62
Ventre	vi 9-44	ii 40-iii 38	44
Ventre	vii 1-7	iii 39-47	54
Etiollement	vii 8-36	iv 1-19	
?	viii 1-3		
Ablutions	viii 19-36		
	CUSAS 32/8	CUSAS 32/7	No <i>MGI</i>

⁶⁸⁴ Frahm, 2011, p. 322 ; Zomer, 2018, p. 178.

⁶⁸⁵ Rochberg, 1984, p. 127 ; Frahm, 2011, p. 317-318 ; Zomer, 2018, p. 175.

⁶⁸⁶ Rudik, 2015, p. 491.

⁶⁸⁷ Cf. 2.4.2.

⁶⁸⁸ Cf. 1.1.7.

⁶⁸⁹ L’incantation, très courte, est incluse dans l’édition des incantations *MGI* en raison des similitudes entre l’imagerie employée ici et celle retrouvée dans d’autres incantations *MGI*. Cependant cette identification est très incertaine, et aucun colophon n’apporte d’information sur sa fonction exacte.

Chiens	i 1-5		
Chiens	i 6-23	iii 1-18	
Mauvais œil	i 24-44	iii 19-22	
Gonflement	i 45-ii 16		
Ventre	ii 17-20	v 34-37	31
Ventre	ii 21-29	v 38-48	32
Ventre	ii 30-32		71
Ventre	ii 33-39		55
Ventre	ii 40-iii 38	vi 9-44	44
Ventre	iii 39-47	vii 1-7	54
Etiollement	iv 1-19	vii 8-36	
Ventre	iv 20-31	v 12-25	59

Tableau 22 : correspondance des incantations entre CUSAS 32/7 et 32/8⁶⁹⁰

Comme on peut le constater, les incantations concernant une maladie gastro-intestinale (ventre et bile) constituent la majeure partie des deux tablettes, ainsi que le gros des incantations dupliquées entre les deux. Parmi les autres problèmes traités, on retrouve le mauvais œil et le mauvais démon, deux thèmes classiques des incantations de l'*āšipūtu*⁶⁹¹. On peut également remarquer une séquence similaire des incantations qui montre que leur organisation n'est pas complètement arbitraire. Ainsi MGI 31 et 32, puis 44 et 54 sont écrites à la suite sur les deux tablettes⁶⁹². Cependant, si on retrouve certaines des incantations de CUSAS 32/7 et 32/8 dans d'autres tablettes paléo-babyloniennes⁶⁹³ on ne peut pas encore parler de sérialisation puisque cette séquence de textes précise n'apparaît pas ailleurs.

Plusieurs autres tablettes de la même période présentent un rassemblement thématique d'incantations : CUSAS 32/30⁶⁹⁴ et 32/32⁶⁹⁵, CT 4/8⁶⁹⁶ et JEOL 47/58⁶⁹⁷, qui contiennent toutes

⁶⁹⁰ George, 2016, p. 36-37.

⁶⁹¹ La description du démon dans l'incantation CUSAS 32/7 ii 7-23 se retrouve dans un rituel néo-assyrien contre Lamaštu (George, 2016, p. 35). Parmi les autres tablettes d'incantations attribuées à la même bibliothèque (nos MS 3082-3105, cf. George, 2016, p. 29-30) on retrouve des textes concernant des thématiques typiquement attribués à l'*āšipūtu*, tels que la consécration de statues divines ou d'objets culturels ou rituels, l'infestation d'animaux nuisibles, les mauvais démons Udug et galla, un mauvais fantôme, des incantations prophylactiques contre chiens et scorpions, mais aussi au moins une berceuse pour un bébé, une incantation pour aider un accouchement, outre les incantations contre les maladies gastro-intestinales plus traditionnellement associées à l'*asūtu*. Il apparaît donc qu'une même bibliothèque de magicien pouvait aborder des sujets assez variés, dès la période paléo-babylonienne, et que la frontière que nous voudrions nette entre magie et médecine à cette période ne soit pas si claire.

⁶⁹² George, 2016, p. 34-35.

⁶⁹³ MGI 1 est connue par 4 autres copies paléo-babyloniennes (ZA 71C, VS 17/25, ZA 71B, ZA 71D), deux copies néo-assyriennes (BAM 578, ZA 71E) et une copie néo-babylonienne (ZA 71A) ; MGI 2 a un duplicata paléo-babylonien (VS 17/24) ; MGI 59 est connue par deux copies paléo-babyloniennes (VS 10/202 et 203).

⁶⁹⁴ MGI 52 et 53.

⁶⁹⁵ MGI 35, 36 et 37.

⁶⁹⁶ MGI 39 et 40.

⁶⁹⁷ MGI 18 et 34.

plusieurs incantations pour maladies gastro-intestinales. Il ne s'agit cependant pas des mêmes incantations d'une tablette à l'autre.

De même, durant la seconde moitié du 2^{ème} millénaire, les incantations *MGI* sont inscrites sur des tablettes multitextes, mais qui ne contiennent pas les mêmes incantations⁶⁹⁸. Toutes proviennent par ailleurs de contextes scolaires⁶⁹⁹, exceptée *BAM 395*, une petite tablette de prescription incluant une courte incantation abracadabra⁷⁰⁰, connue depuis la période paléo-babylonienne⁷⁰¹. La tablette d'Ougarit *AuOr suppl. 23/26*, fragmentaire, ne contient que deux incantations lisibles, dont l'incantation contre une maladie de bile *MGI 3*, ainsi qu'une incantation incomplète faisant mention des « dieux de la nuit »⁷⁰². L'incantation *MGI 3*, bien que ne ressemblant pas aux textes traditionnellement associés à la bile, finit en revanche par une formule classique des incantations mésopotamiennes : *zi.an.na ḫé.pà zi.ki.a ḫé.pà*, « Par la vie du ciel, sois conjuré ! Par la vie de la Terre, sois conjuré ! »⁷⁰³. On a donc affaire à un rédacteur ayant une bonne connaissance de la littérature incantatoire mésopotamienne, malgré une liberté prise avec l'incantation utilisée⁷⁰⁴. La seconde tablette du corpus *MGI* provenant d'Ougarit, *AuOr suppl. 23/25*, rassemble deux incantations contre le vomissement (*MGI 65* et *66*) et une incantation contre la diarrhée (*MGI 23*), ainsi qu'une incantation contre la maladie paralytique *šimmatu* et une autre contre la maladie musculaire *samānu*. Bien que les incantations ne traitent donc pas toutes du même type de maladie, on a un principe de compilation clairement thérapeutique. Quant à l'incantation *MGI 13*, inscrite sur une tablette d'Emar (*Emar 737*) par un apprenti devin local (Rībi-Dagan)⁷⁰⁵, elle présente de nombreuses similitudes avec d'autres incantations *MGI* de la période néo-assyrienne⁷⁰⁶, mais nous ne lui connaissons pas de duplicata exact. Elle n'est de plus pas inscrite sur une tablette avec plusieurs incantations mais à la suite d'une liste lexicale.

Si l'on voit donc des rassemblements thématiques d'incantations sur une même tablette, on ne peut pas encore parler de processus de sérialisation ni de standardisation. En effet on ne

⁶⁹⁸ *AuOr suppl. 23/25* : *MGI 23, 65* et *66* ; *AuOr suppl. 23/26* : *MGI 3* ; *Emar 737* : *MGI 13*.

⁶⁹⁹ Cf. 2.4.3.

⁷⁰⁰ *MGI 64c*.

⁷⁰¹ *MGI 64a* et *b*.

⁷⁰² Márquez Rowe, 2014, p. 96.

⁷⁰³ Connue sous le titre de formule *zi-pàd*, cf. Ebeling, 1953, p. 361-379 ; Borger, 1969 ; Cunningham, 1997, p. 117 ; Zomer, 2018, p. 208, 254. La formule est reprise entre autres dans la série *Udug.ḫul*, cf. Geller, 2007b, p. xiii-xviii.

⁷⁰⁴ La forme médio-babylonienne de plusieurs signes indique qu'il s'agit soit d'un manuscrit babylonien importé, soit d'une tablette rédigée par un scribe babylonien à Ougarit. Cf. Viano, 2016, p. 327.

⁷⁰⁵ Cf. 1.2.2 et 2.4.3.

⁷⁰⁶ Voir Tableau 25.

peut pas encore discerner pour les incantations du corpus *MGI* de processus à large échelle de compilation et d'organisation des incantations en séquence précise – excepté l'exemple isolé des tablettes *CUSAS 32/7* et *32/8*. Cependant ces deux tablettes proviennent de la même archive et ont probablement été rédigées par une même personne, et ne sont donc pas révélatrices d'une tendance globale.

Ce qui se rapproche le plus dans le corpus *MGI* d'une volonté de standardisation est le Compendium Médical de Ninive (*CMN*), et son huitième chapitre, intitulé ESTOMAC⁷⁰⁷. L'organisation du *CMN* montre une intention de sérialisation⁷⁰⁸ : le compendium est divisé en plusieurs chapitres, eux-mêmes divisés en plusieurs tablettes organisées et numérotées en une séquence spécifique⁷⁰⁹. Les tablettes, comportant chacune environ 250 lignes réparties sur 2 colonnes par face, sont désignées par leur incipit. Ces chapitres ont également une séquence spécifique à l'intérieur du *CMN*⁷¹⁰. Ces mêmes incipit montrent que l'organisation du *CMN* correspond à la première partie du Catalogue Médical d'Aššur (*AMC*)⁷¹¹. On a donc un corpus clairement sérialisé. En revanche, le caractère standardisé⁷¹² du Compendium doit être discuté. Le chapitre ESTOMAC, qui nous intéresse plus particulièrement dans le cadre de ce travail, comporte un colophon reproduit sur les différentes tablettes du chapitre :

*nisiq tuššarrūti ša ina šarrāni ālik maḥrīya
mamma šipru šuātu lā ṭḥuzu bulṭī ištu muhhi adi
šupri liqṭī ahūti tāhīzu nakla azugallūti Ninurta u
Gula mala bašmu ina tuḫpāni ašṭur asniq abrēma
ana tāmārti šitassīya qereb ekallīya ukīn*⁷¹³

« Les travaux précieux du savoir scribal, que personne parmi les rois qui me précèdent n'avait appris, les traitements (ordonnés) du crâne aux orteils, les collections (de prescriptions) non-standard, le savoir accompli, la grande médecine (*azugallūtu*) de Ninurta et Gula, tout ce qui s'y rattache, je les ai écrits sur des tablettes, vérifiés, compilés et (les) ai installés dans mon palais, pour (les) lire et qu'on me les lise »⁷¹⁴.

Le colophon l'identifie comme le savoir de la « grande médecine » (*azugallūtu*). Selon U. Steinert, la mention *liqṭī ahūti* « collections non standard » doit être comprise par opposition

⁷⁰⁷ Voir D. b. i.

⁷⁰⁸ Panayotov, 2018, p. 95.

⁷⁰⁹ Ainsi *BAM 574 iv 42* : dub 1.kam diš na *sualam gig ana kīs ša gur*, « Tablette 1 de 'Si une personne souffre de toux *suālu* et que cela tourne en *kīs libbi*' »

⁷¹⁰ La rubrique de chaque tablette donne l'incipit de la tablette suivante, permettant ainsi de recréer la séquence d'origine des chapitres du traité.

⁷¹¹ Ed. Steinert, 2018b, p. 209-219.

⁷¹² D'après la définition exposée au début de ce chapitre, à savoir un corpus ou ensemble de textes rassemblé et surtout transmis sous une forme fixe, caractérisée par un haut degré d'uniformité et de stabilité textuelle à travers différents manuscrits.

⁷¹³ Hunger, 1968 no. 329.

⁷¹⁴ Steinert, 2018a, p. 173.

à ce qui précède : *bulṭi ištu muḥḥi adi šupri* « les traitements (ordonnés) de la tête aux pieds », et désignerait toute la documentation médicale existant en dehors de la collection standardisée désignée par le titre *bulṭi ištu muḥḥi adi šupri*, à savoir le Compendium⁷¹⁵. Nous devons cependant faire remarquer l'absence du terme *iškaru* pour désigner ce dernier, que ce soit dans le colophon, dans le Catalogue Médical d'Aššur⁷¹⁶, ou à notre connaissance ailleurs dans la littérature médicale mésopotamienne.

Le rassemblement thématique des incantations d'ESTOMAC suit l'organisation du Compendium dans son ensemble, dont chaque chapitre correspond à une partie du corps humain. De même, à l'intérieur de chaque chapitre, chaque tablette correspond à une maladie ou un groupe de maladie. Dans le chapitre ESTOMAC, les incantations, au nombre de 25, sont rassemblées sur la tablette I (*BAM 574*), II (*BAM 575*) et III (*BAM 578*). Dans *BAM 574* on peut lire une première incantation (*MGI 17*, ii 21-28) suivie d'une rubrique *ka.inim.ma ana kīs šà šid-nu* (ii 28) « Incantation que tu récites pour *kīs libbi* ». L'incantation est séparée des autres par une prescription. Vient ensuite un groupe d'incantations qui occupe presque l'intégralité de la tablette (ii 46 – iv 42). Le début d'une deuxième rubrique est lisible au début de la troisième colonne (iii 13 : *ka.in[im.ma x]* « Incan[tation] »)⁷¹⁷, mais la tablette étant brisée à cet emplacement il est impossible de lire la suite de la ligne. Enfin, une troisième et dernière rubrique vient clore la partie incantatoire de la tablette : [*ka.inim*].*ma ʿim ʿšá šà dib-šú* (iv 41) « [Incantat]ion pour le vent que le ventre contient »⁷¹⁸. La tablette étant brisée dans la partie basse de la face envers (partie haute du revers), la présence d'une autre rubrique n'est pas impossible, mais ne peut être vérifiée. La section incantatoire de *BAM 578* est plus limitée, ne comportant que 5 incantations, rassemblées sur la 2^{ème} colonne. La section est introduite par un titre *diš na zé.gig*⁷¹⁹ (ii 23) « si une personne souffre (d'une maladie) de la bile » et termine par une rubrique [*k*].*inim.ma zé.a.kam* « c'est une [in]cantation contre la (maladie de) bile ». La rubrique étant inscrite à la suite d'une instruction rituelle, et non pas immédiatement après une incantation comme on s'y attendrait, on peut en déduire qu'elle désigne l'ensemble de la

⁷¹⁵ Steinert, 2018a, p. 174.

⁷¹⁶ La première ligne d'*AMC* est brisée, la désignation de la série comme *iškaru* (ou *éš.gār* en sumérien) n'est pas impossible, mais ne peut être confirmée. S. Panayotov (Panayotov, 2018, p. 94) propose une reconstruction théorique [*sag.meš éš.gār.meš a.zu-ti šá ana níg.zu u igi.duš.àm kun-nu pap*] ʿmu.neʿ « Ce sont les noms [des incipit des séries médicales, établies pour l'apprentissage et la lecture] ». Cependant cette reconstruction est proposée à partir d'une comparaison avec des séries et corpus standardisés et qui se définissent comme tels (comme le *Traité de diagnostics SA.GIG* ou le *Manuel de l'Exorciste*).

⁷¹⁷ *MGI* 74 l. 13.

⁷¹⁸ *MGI* 14 l. 8.

⁷¹⁹ Introduction habituellement réservée aux prescriptions, « si une personne est malade/souffre de... », suivie du remède.

section. Enfin les incantations rassemblées par ces trois tablettes constituent la majorité des incantations *MGI* néo-assyriennes (25 sur 35). La volonté de constitution d'un corpus conséquent est donc évidente.

De nombreux duplicatas sont connus pour les incantations d'ESTOMAC. Cependant ces duplicatas ne correspondent pas à la majorité des incantations du traité (Tableau 23) : neuf des incantations d'ESTOMAC ont des duplicatas sur d'autres tablettes, et seize ne sont attestées que dans le traité. Qui plus est, les tablettes comportant ces duplicatas ne présentent pour la plupart pas plus d'une ou deux incantations connues par *BAM* 574 ou 578.

No <i>MGI</i>	<i>BAM</i> 574	<i>BAM</i> 509	<i>STT</i> 2/252	<i>AMT</i> 45/5	<i>BAM</i> 508	<i>AMT</i> 30/6	<i>BAM</i> 576	<i>RA</i> 73/69	<i>AMT</i> 52/1	<i>FS</i> Sachs 18 no 15	<i>BAM</i> 535+	<i>ABRT</i> 2/11
17	ii 21- 28											
29	ii 46- 52	1-9	16-20	r.1-10	iii 1-11							
9	ii 53- 57	10-14	21-27									
74	iii 4-12											
48	iii 23- 31											
50	iii 34- 39					r.8f	2'-12'	r.8-15'				
42	iii 41- 42											
26	iii 43- 45											
27	iii 51- 53											
43	iii 54- 55											
28	iii 56- 58											
10	iii 59- 60											
16	iii 61- 64									2'-7'		
19	iii 65- iv 1								1-9			
20	iv 4-12											
57	iv 13- 16											
8	iv 17- 23										1'-5'	
11	iv 24- 33											
14	iv 34- 42											ii 32-35
	<i>BAM</i> 575											
75	iii 2-3											
	<i>BAM</i> 578	<i>CUSA</i> S 32/7	ZA 71C	VS 12/25	ZA 71B	ZA 71D	ZA 71E	ZA 71A				
69	ii 24-											

	27							
1	ii 28-38	iv 20- v 11	1-13	1-11	1-19	1-16	1-8	1-32
5	ii 39-44							
4	ii 45-51							
70	ii 52-53							

Tableau 23 : duplicatas des incantations de BAM 574, 575 et 578

L'incantation la plus partagée est *MGI* 1, dont les plus anciennes copies datent de l'époque paléo-babylonienne. Le fait qu'il s'agisse d'une incantation sumérienne n'est probablement pas un hasard, les incantations sumériennes paléo-babyloniennes étant entrées très tôt dans les cercles érudits et scolaires⁷²⁰, facilitant ainsi leur diffusion géographique et diachronique. Tous les autres duplicatas sont contemporains au *CMN*. Il n'existe donc pas de précurseur à proprement parler d'*ESTOMAC*, c'est-à-dire une tablette plus ancienne présentant un début de compilation de ces mêmes incantations, ou d'une partie de ces dernières, dans une séquence similaire. Quant aux tablettes contemporaines la majorité ne contient qu'un seul duplicata d'une incantation d'*ESTOMAC*. Seules *MGI* 29 et 9 apparaissent ensemble et dans le même ordre en dehors de *BAM* 574. On peut donc en déduire l'existence d'une source commune aux trois tablettes, ou bien que l'une des trois soit la source des deux autres. L'incantation *MGI* 29 est par ailleurs celle qui est copiée le plus de fois (4 duplicatas en plus de *BAM* 574) après *MGI* 1. Sur les 24 incantations rassemblées dans *ESTOMAC*, seules 9, moins de la moitié, sont connues des duplicatas extérieurs. Par opposition, 16 incantations d'*ESTOMAC* ne sont pas attestées par des duplicatas extérieurs. Enfin on connaît 9 incantations néo-assyriennes qui ne sont pas incluses dans le chapitre *ESTOMAC*⁷²¹. Les incantations intégrées au *CMN* et trouvées sur d'autres tablettes ne sont jamais identifiées dans les duplicatas extérieurs comme appartenant à une série⁷²², ni associées les unes aux autres en séquences⁷²³.

Outre le *CMN*, on connaît 12 tablettes d'incantations multitextes pour la période néo-assyrienne. La majorité (8 sur 12) provient de Ninive⁷²⁴, deux tablettes proviennent

⁷²⁰ Cf. 2.4.2 et 2.4.3.

⁷²¹ *MGI* 15, 21, 33, 41, 49, 56, 58, 63, 72.

⁷²² Comme la série SA.GIG, sérialisée en une séquence fixe et dont les différents manuscrits comportent généralement en fin de tablette la mention dub x.kám « tablette no. x » suivie du titre de la série et occasionnellement de l'incipit de la tablette suivante.

⁷²³ Comme les incantations de la série Udug.ḫul (éd. Geller, 2016), dont les tablettes comportent à la fin une rubrique ka.inim.ma udug.ḫul.a.kam « c'est une incantation udug.ḫul », accompagnée de l'incipit de la tablette suivante.

⁷²⁴ *ABRT* 2/11, *AMT* 30/6, *AMT* 45/5, *AMT* 52/1, *BAM* 508, *BAM* 509, *BAM* 535+, *BAM* 576.

d'Huzirina⁷²⁵, et une a été retrouvée à Aššur⁷²⁶. Enfin, une dernière tablette n'a pas d'origine précise⁷²⁷.

Nos	ABR	AMT	AMT	AMT	BAM	BAM	BAM	BAM	BAM	FS	RA	STT	STT
<i>MGI</i>	T	30/6	45/5	52/1	508 ⁷²⁸	509	535+	574	576	Sachs	73/69	176+	252
	2/11									18/15			
8							1-7	iv 17-23					
9							10-14	ii 53-57					21-27
14	ii							iv 34-42					
15	iii 1-2												
16								iii 61-64		2-5			
19				1-7				iii 65-iv 1					
21												14-22	
29			r.1-10		ii 1-10	1-9		ii 46-52					16-20
33	ii	r.4-6	r.11-20	10-17							r.4-6		
	27-31												
39		e.2-7									e.4-11		
41			e.4-3										
49													1-15
50		r.8-9						iii 34-39	2-12		r.8-14		
58		r.1-2									r.1-2		
63			e.34-37										
72			r.21-27										

Tableau 24: distribution des incantations *MGI* sur les tablettes multitextes néo-assyriennes

Nous pouvons remarquer deux principaux groupements d'incantations. Tout d'abord, comme mentionné précédemment, les incantations *MGI* 29 et 9 sont inscrites dans cet ordre sur trois tablettes (*BAM* 574, *BAM* 509, et *STT* 252). *MGI* 29 apparaît également dans deux autres tablettes d'incantations (*BAM* 508 et *AMT* 45/5), sans être accompagnée de *MGI* 9. Le second

⁷²⁵ *STT* 176+ et 252.

⁷²⁶ Fs Sachs 18/15.

⁷²⁷ *RA* 73/69.

⁷²⁸ *BAM* 508 est une grande tablette multi-textes, qui rassemble au moins 24 incantations. La tablette est brisée sur près de la moitié, le nombre original montait possiblement jusqu'à 50. L'incantation gastro-intestinale *MGI* 29b est inscrite sur le bas de la colonne ii, tout ce qui précède étant brisé. L'incantation est cependant suivie de la rubrique 3 ka.inim.ma šà.gig.ga.kám, la partie brisée contenait donc à l'origine au moins deux incantations supplémentaires contre des maladies gastro-intestinales.

groupement rassemble *MG* 33, 39, 50 et 58, qui sont copiées sur les deux tablettes *AMT* 30/6 et *RA* 73/69. Là encore les incantations y apparaissent dans le même ordre. Les deux tablettes sont probablement des copies l'une de l'autre ou d'une source commune⁷²⁹. La majorité des tablettes d'incantations de l'époque néo-assyrienne (multitextes ou à un seul texte) proviennent de Ninive. Malheureusement, en l'absence d'un contexte archéologique clair pour la majorité de ces tablettes⁷³⁰ il est difficile de déterminer avec certitude leur association les unes par rapport aux autres, et par rapport au *CMN*. Les tablettes comportant des incantations en commun avec *ESTOMAC* en sont possiblement des copies, ou à l'inverse peuvent avoir servi de base de travail pour la constitution du Compendium. Quoi qu'il en soit, la présence de certaines de ces incantations (*MGI* 9, 29 et 50) aussi loin qu'Huzirina indique une large circulation de ces textes.

Si nous reprenons la définition d'un corpus standardisé présentée au début de ce chapitre, c'est-à-dire un groupe de textes compilés et organisés en une séquence définie, et transmis sous une forme fixe, il apparaît que le *CMN*, ou du moins le chapitre *ESTOMAC*, malgré une volonté claire de création d'un texte standard, ne représente pas une forme standardisée du traitement incantatoire des maladies gastro-intestinales de son époque⁷³¹. Cependant, s'il ne s'agit pas d'un représentant exhaustif, il s'inscrit fermement dans la tradition incantatoire, que ce soit donc par ses duplicatas mais aussi par l'utilisation de nombreux *topoi* et formules types attestés depuis la période paléo-babylonienne.

2.5.2. Une tradition commune

Le terme *topos* (plr. *topoi*), du concept *koinos topos*, provient du grec ancien. Utilisé à l'origine dans la rhétorique de la Grèce antique, il désigne la substance d'un argument. Au fur et à mesure que le terme est repris dans les études littéraires, il change de sens pour être aujourd'hui utilisé afin de désigner un motif récurrent ou un cliché littéraire commun à plusieurs œuvres⁷³². A. Ferrara, qui consacre un article à l'application du concept de *topos* dans le cadre de la littérature sumérienne, propose de le définir comme le traitement d'une idée ou d'un sujet

⁷²⁹ Steinert & Vacín, 2018, p. 733f.

⁷³⁰ Cf. Partie I., 1.3.3.

⁷³¹ La découverte et la publication de nouvelles tablettes apporteront peut-être un éclairage différent du Compendium. Le temple de Gula, déesse patronne des *asûs*, à Aššur par exemple n'a pas encore fait l'objet de fouilles archéologiques, et sa fouille et la publication de ses tablettes sera un apport précieux à la compréhension de l'*asûtu*. De même, de nombreux textes de Ninive restent à découvrir. La publication des nouveaux textes de Kalhu, ainsi que des quelques 800 tablettes et fragments néo-babyloniens du British Museum apporteront sans nul doute de nombreuses informations complémentaires ; cf. Panayotov, 2018, p. 116.

⁷³² Ferrara, 1995, p. 81. Le premier à l'employer dans des études assyriologiques est Benno Landsberger, cf. Landsberger, 1949, p. 281.

particulier selon un schéma spécifique, convenu, et récurrent, mais pas nécessairement toujours identique⁷³³. Le terme « stock-strophes », défini également par A. Ferrara, et que nous choisissons de traduire par « formule type », signifie un motif ou une image conventionnelle et récurrente, qui se caractérise par son apparition sous une forme relativement fixe dans différents contextes, et qui est propre à une tradition culturelle donnée, qu'elle soit orale, écrite, ou les deux⁷³⁴.

Dans le corpus *MGI*, un groupe d'incantations est un très bon représentant du concept de *topos*⁷³⁵, à savoir le groupe des incantations du type Herbe du ventre⁷³⁶. Ces incantations, parmi les plus connues des incantations thérapeutiques akkadiennes, sont attestées depuis la période paléo-babylonienne jusqu'à la période néo-assyrienne⁷³⁷. Il ne s'agit pas de duplicatas puisque les textes ne sont pas des copies les uns des autres, mais toutes les incantations suivent la même progression générale : le dieu Šamaš, remarquant l'herbe éponyme dans la montagne, la cueille et la ramène dans la plaine. L'herbe s'implante, et saisit (c'est-à-dire rend malade) le ventre de Šamaš puis de toute la création. Les incantations se terminent ensuite par une exhortation à ce que la plante libère ses victimes⁷³⁸. On connaît sept versions de ces incantations, répartis sur onze duplicatas. *MGI* 44 est attestée sur les deux tablettes *CUSAS* 32/7 et 32/8⁷³⁹. L'archive à laquelle appartiennent ces deux tablettes a été interprétée comme une bibliothèque de magicien⁷⁴⁰. *MGI* 45 à 47, trois versions paléo-babyloniennes, n'ont pas d'origine connue, ni de duplicatas attestés. Enfin *MGI* 48 à 50 sont trois versions néo-assyriennes. *MGI* 48 et 50 sont écrites l'une après l'autre dans *BAM* 574⁷⁴¹. *MGI* 50 est également connue par trois duplicatas de Ninive⁷⁴². *MGI* 49 est inscrite sur une tablette⁷⁴³ appartenant à l'archive des prêtres *šangu* à Huzirina⁷⁴⁴. S'il ne s'agit pas à proprement parler

⁷³³ Ferrara, 1995, p. 84

⁷³⁴ Ferrara, 1995, p. 84.

⁷³⁵ Pour une analyse plus poussée des différentes métaphores utilisées dans le corpus *MGI*, voir chapitre 3.3. Il s'agira ici uniquement de mettre en relief les éléments partagés entre les différentes incantations.

⁷³⁶ *MGI* 44-74 (PB) et 48-50 (NA).

⁷³⁷ Reiner, 1985, p. 94-100 ; Veldhuis, 1990, p. 27-44 ; Collins, 1999, p. 83-85 ; George, 2016, p. 129-130 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 705.

⁷³⁸ Voir chapitres 3.3.2.1 et 3.3.3.4 pour une discussion de la métaphore de l'herbe du ventre.

⁷³⁹ Pour un récapitulatif des incantations copiées sur ces deux tablettes, voir Tableau 22.

⁷⁴⁰ George, 2016, p. 29-30. Une tablette d'incantation paléo-babylonienne, également publiée par A. George mais ne provenant a priori pas de la même bibliothèque, présente un cas très intéressant d'une adaptation du *topos* de l'herbe du ventre pour une maladie dentaire (George, 2016, p. 138, *CUSAS* 32/26 ii 1-15). Il s'agit à notre connaissance de la seule attestation de l'utilisation de ce *topos* pour une autre fonction qu'une maladie gastro-intestinale.

⁷⁴¹ *MGI* 48 : *BAM* 574 iii 23-31 ; *MGI* 50 : *BAM* 574 iii 34-39.

⁷⁴² *BAM* 576, *AMT* 30/6 et *RA* 73/69.

⁷⁴³ *STT* 2/252.

⁷⁴⁴ Cf. 1.3.4 et 2.4.3.

d'une standardisation puisque les incantations varient d'une copie à l'autre, il s'agit néanmoins d'un *topos* très populaire, avec des copies datant de la période paléo-babyloniennes à néo-assyrienne et une grande diffusion géographique. Peut-être est-ce le signe d'une reconnaissance de la qualité thérapeutique du motif de l'herbe du ventre.

Un autre *topos* du corpus *MGI* est celui des incantations du style épistolaire : au nombre de trois (*MGI* 19, 20 et 21), toutes néo-assyriennes, ces incantations adoptent le format d'une lettre envoyée par Adapa. *MGI* 19 et 21 commencent toutes deux par la formule introductive classique de la correspondance paléo-babylonienne : *ana NN qibīma umma NN*. Les noms des destinataires de *MGI* 19 et 20, Libūr-zāninu et Libūr-nādin, ne sont pas très communs, et sont principalement attestés au 3^{ème} et au début du 2^{ème} millénaire⁷⁴⁵. Les deux noms ayant une signification relativement similaire⁷⁴⁶, il s'agit possiblement d'une dérivation par rapport à une origine commune. Le 3^{ème} destinataire est Alulu⁷⁴⁷, premier roi de la Liste royale sumérienne⁷⁴⁸. Cette liste, qui a été mise en forme durant la période d'Isin-Larsa⁷⁴⁹, remonte jusqu'aux rois ayant régné avant le Déluge sur la région babylonienne, dont Alulu, avant de nommer tous les rois jusqu'à la période d'Isin⁷⁵⁰. Le texte de ces incantations est une variation sur le thème de l'Herbe du ventre : on y trouve une référence à la montagne où pousse traditionnellement l'herbe responsable de la maladie, ainsi que la référence aux ventres animaux atteints par la maladie. *MGI* 19 et 20 sont écrites à la suite dans *BAM* 574⁷⁵¹. *MGI* 19 est également attestée par une autre tablette de Ninive⁷⁵². *MGI* 21 est inscrite sur une tablette d'Huzirina⁷⁵³. La présence de prénoms datant des 3^{ème} et 2^{ème} millénaires av. n. è., ainsi que l'utilisation d'une

⁷⁴⁵ Exceptée l'incantation présentée ici, une recherche menée dans le *CDLI* montre 4 tablettes avec le prénom Libūr-zāninu, toutes datées de la période d'Ur III : *MVN* 11/163 ; *MVN* 14/1 ; *Nisaba* 15/1074 ; *PPAC* 5/261. Deux tablettes médio-assyriennes (*KAJ* 88 et 168) mentionnent un Libūr-zānin-aššur. J. K. Stamm mentionne également un Libur-zānin-Ekur datant de la période kassite, cf. Stamm, 1968, p. 316. Le prénom Libūr-zāninu n'est pas attesté en dehors de ces quelques occurrences, et semble disparaître complètement à partir du 2^{ème} millénaire. Il n'est ainsi pas cité dans la prosopographie néo-assyrienne de H. Baker, cf. Baker, 2001. Le prénom Libur-nādin, plus généralement écrit Libur-nādinšu, est attesté majoritairement dans des textes de la période paléo-babylonienne, cf. Stamm, 1968, p. 310. De même que pour Libur-zāninu il n'apparaît pas dans la prosopographie néo-assyrienne.

⁷⁴⁶ *zāninu* : *CAD* Z p. 45-46 « provider », *AHW* p. 1510 « Versorger, Ausstatter », celui qui subvient, qui met à disposition ; *nādinu* : *AHW* p. 704 « Geber », celui qui donne. Les deux noms signifient « Puisse celui qui met à disposition être heureux/en bonne santé » et « Puisse celui qui donne être heureux/en bonne santé ».

⁷⁴⁷ Sur les noms sumériens anciens possiblement associés à « substrat » pré-sumérien, voir Rubio, 1999.

⁷⁴⁸ Cf. *ETCSL* no. 2.1.1. [<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.1.1&display=Crit&charenc=gcirc#>].

⁷⁴⁹ Cf. Steinkeller, 2017, p. 74. Un manuscrit datant de la période d'Ur III a été publié par P. Steinkeller, mais plusieurs différences entre cette version et la version plus connue de la période d'Isin-Larsa montre que la « chronologie » des rois n'avait pas encore été finalisée, cf. Steinkeller, 2003 ; Steinkeller, 2017, p. 13-14.

⁷⁵⁰ Steinkeller, 2017, p. 7-81

⁷⁵¹ *MGI* 19 : *BAM* 574 iii 65- iv 1, *MGI* 20 : *BAM* 574 iv 4-12.

⁷⁵² *AMT* 52/1.

⁷⁵³ *STT* 176.

formule d'introduction paléo-babylonienne, signifie peut-être l'existence d'une source plus ancienne pour les incantations *MGI* 19-21.

Un dernier groupe d'incantations *MGI* est à noter, celles employant le thème de la jarre de brassage (*MGI* 34 à 43, *MGI* 68). Il ne s'agit pas à proprement parler d'un *topos*, les incantations ne suivant pas un schéma spécifique, mais plutôt d'une imagerie commune, toutes ces incantations utilisant la jarre à bière comme représentation métaphorique du système gastro-intestinal⁷⁵⁴. Ce motif, très populaire, est employé dans 11 incantations du corpus, réparties sur 13 duplicatas, datant de la période paléo-assyrienne⁷⁵⁵ et paléo-babylonienne⁷⁵⁶ à la période néo-assyrienne⁷⁵⁷. Deux de ces incantations sont inscrites dans *BAM* 574⁷⁵⁸.

Outre les *topoi*, nous pouvons observer dans le corpus *MGI* la récurrence de plusieurs formules types⁷⁵⁹, listées ci-dessous, et attestées de la période paléo-assyrienne et paléo-babylonienne à la période néo-babylonienne.

Dat.	No MGI	Formule	
Le ventre est fort, héroïque			
PA	18, 1. 1-3	<i>li-bu-mì : li-bu-um li-bu-um : da-an li-bu-um qá-ra-ad</i>	Ô Ventre, ventre ! Le ventre est fort ! le ventre est héroïque !
MB	13, 1. 1	<i>lib-bu-ú dá-an lib-bu ʿqarʿ-ʿra ʿad</i>	Le ventre est fort, le ventre est héroïque !
NA	14, 1. 1	<i>[lib]-ʿbuʿ-ʿma lib-bu qar-rad šà kaš₄</i>	[Ô ve]ntre ! Le ventre est héroïque, le ventre est rapide !
	8, 1. 1	<i>da-an lib-bu qar-rad lib-bu</i>	Fort est le ventre, héroïque est le ventre !
	10, 1. 1	<i>lib-bu-ma lib-bu lib-bu da-an lib-bu qar-rad</i>	Ô ventre, ventre ! le ventre est fort, le ventre est héroïque !
Les yeux du ventre			
PA	18, 1. 4	<i>li-bu-um a-mu-ra-ta e-na-šu</i>	Le ventre, éblouissants sont ses yeux !
MB	13, 1. 2	<i>ša lib-bi dan-nim gíd.d[a enāšu] pur-ši-ʿit ʿda-mi i+na-a[š-ši]</i>	De son ventre, [les yeux] sont long[s] ! Il porte un bol de sang !
NA	8, 1. 2	<i>ša lib-bi ar-ra-ka₄ igi^{II}-šu pur-si-it múd na-ši</i>	Du ventre, ses yeux sont allongés ⁷⁶⁰ . Il porte un bol de sang.
	14, 1. 1	<i>ša šà zi-ra igi^{II}-šu pur-sít da-a-me</i>	Les yeux du ventre sont tordus, ils sont un bol de sang !
	17, 1. 2	<i>ki-i me-e ħi-ri-ti a-la-pa-a na-du-ú</i>	Comme l'eau d'un canal, ses yeux

⁷⁵⁴ Cf. 3.3.5.2

⁷⁵⁵ *MGI* 34.

⁷⁵⁶ *MGI* 35-40, 68.

⁷⁵⁷ *MGI* 39-43.

⁷⁵⁸ *MGI* 42 et 43.

⁷⁵⁹ Voir également Collins, 1999, p. 306-307.

⁷⁶⁰ Cf. commentaire *MGI* 8.

		igi.meš-šú	sont couverts d'algues !
Ventre, où vas-tu ?			
PA	18, l. 5	<i>li-bu-um e-iš ta-lá-lak</i>	Ventre, où vas-tu ?
NA	9, l. 1	<i>lib-bu lib-bu e-ka-a ta-lak</i>	Ventre, ventre, où vas-tu ?
	14, l. 2	[...] ⁷ x ⁷ <i>lib-bu a-ia-šá ta-lak lib-bu a-ia-šá ta-ša-bur lib-bu</i>	[...] Ventre, ventre, où vas-tu, ventre ? Où te précipites-tu, ventre ?
Comme un loup/lion			
PB	73, l. 1-2	šà gi pirig du.zu lipiš gi pirig du.zu	Ton ventre malade, un lion qui va ! ton intérieur malade, un lion qui va !
NA	10, l. 1-2	gim ur.maḥ <i>ma-^rli^r pu-luḥ-[ta] ki-ma</i> ur.bar.ra <i>la-ka-da uš-šur</i>	Comme un lion, il est rempli d'un éclat terrifi[nt], comme un loup, il est libre de courir !
Entrailles tordues			
NA	8, l. 4-5	<i>ir-ru suḥ₄-ḥu-ru zi-ir kar-šum ú ši-i ri-qí-tú bu-up-pa-ni-šá saḥ-pat</i>	L'intestin est enroulé, tordu l'estomac, et le colon lui-même est aplati face à terre.
	11, l. 3	[<i>ir</i>]- <i>ru su-ḥu-ru zi-ir kar-šum ú ši-i ri-qí-tú bu-up-pa-ni-šá saḥ-pat</i>	[L'int]estin est enroulé, l'estomac est tordu, et le côlon lui-même est aplati face à terre.
	17, l. 1	[<i>irru[?] it-ta</i>]- <i>nap-ḥa¹-ru zi-ir kar-^rši^r</i> šà.nigin <i>ku-uš-šu-^rru x^r [...]</i>	[L'intestin [?] est constamment con]tracté, l'estomac est tordu, les plis de l'intestin sont complètement noués.
Expulsion			
PB	68, l. 24	im. ^r gin ⁷ gu.du.[a.ni.ta hé.em.ma.ra].du	[Puisse (la maladie) sortir] par [son] rectum comme un vent !
	73, l. 3-4	šà gi gu.du im.ta im.gin ⁷ gu.du im.ta	(Puisse) la maladie du ventre (sortir ?) par le rectum, comme [?] un vent par le rectum ! ⁷⁶¹
	22, l. 17	[še ₁₀ [?] .gin [?]] hé.dúr.re bu.lu.úḥ.gim [?] hé.si.il.e	Puisse-t-il être expulsé [comme une flatulence] ! Puisse-t-il être renvoyé comme une éructation !
	24, 4-8	<i>i-na qá-qá-di-im ši-i ša-a-ru-um i-na i-nim ši-i ša-a-ru-um i-na pi-i-im ši-i ša-a-ru-um i-na uz-nim ši-i ša-^ra-ru-um i-na šu-bu-ur-ri-im ^rši-^ri ša-^ra-ru-um</i>	Vent, sors de la tête ! Vent, sors de l'œil ! Vent, sors de la bouche ! Vent, sors de l'oreille ! Vent, sors du rectum !
PB-NA	39, l. 19-21	še ₁₀ ki.šè hé.si.il.le <i>ki-ma ši-it-[ti...]</i> bu.lu.úḥ.gin ⁷ hé.si.il.le <i>ki-ma g[i-šu-ú-ti ...]</i> im.gin ⁷ gu.du.šè è.íb.ta [?] <i>ki[?]ma[?] x [...]</i>	(Sum.) Puisse (la maladie) être renvoyée comme une flatulence ! (Akk.) [Puisse (la maladie) être renvoyée] comme une flatul[ence] ! (Sum.) Puisse-t-elle être renvoyée comme une éructation ! (Akk.) [Puisse-t-elle être renvoyée] comme une é[ructation] ! (Sum.) Puisse-t-elle

⁷⁶¹ Traduction incertaine, cf. commentaire MGI 73.

			sortir par le rectum comme un vent ! (Akk.) [Puisse-t-elle sortir par le rectum] comme [un vent !]
PB-	1, l. 17-	še ₁₀ .gin ₇ hé.dúr.re bu.luḥ.gin ₇ hé.si.il.le	Puisse (la maladie) être expulsée
NA-	19	im.gin ₇ gù.du ₁₁ .ni.ta	comme une flatulence ! Puisse-t-elle
NB		hé.em.ma.ra.e ₁₁ .dè	être renvoyée comme une éructation ! Puisse-t-elle sortir par son rectum comme un vent !
MB	13, l. 12	šum-ma ša-ru a-na šu-bur-ri šum-ma da-mu a ¹ - ^r na ^r aš ^r šī ^r [x]	Si c'est une flatulence, [qu'elle sorte ^r] par le rectum ! Si c'est du sang, [qu'il sorte ^r] par [...]
NA	26, l. 2-3	[...x]-ir im ana šu-bur-ri ki-ma še-er ka-ra-nim ta-aš-la-[al ^r ...]	[...] x une flatulence par le rectum, comme un serpent de vigne, tu es par[ti ^r ! ...]
	8, l. 6	gim im ina šu-bur-ri ^r gim ^r ge-šu-ti ina na-piš-ti li-ša-a	Puisse (la maladie) sortir, comme une flatulence par le rectum, comme une éructation par la gorge !
	9, l. 10	gim ^r im a-na šu-bur gim šer-ri geštin a-na egir š[ah ^r]	Comme une flatulence par le rectum, comme un serpent de vigne par l'arrière d'un p[orc ^r ...]
	11, l. 5-6	[gim] šá-a-ri a-na šu-bur-ri ki-ma ge- šu-te a-na zi.meš [gim] zu-u'-ti ú-pa-ṭi u di-ma-ti ka-la su-šú na-šal-li-la-ni	[Comme] une flatulence par le rectum, comme une éructation par la gorge, glissez hors de tout son corps [comme] la sueur, la morve et les larmes !
	17, l. 7	šum-ma im ina dúr lu-ši šúm-ma gi-ša- tu ina nap-šá-ti li-še-ši	Si c'est une flatulence, qu'elle sorte par le rectum ! Si c'est une éructation, qu'elle sorte par la gorge !

Tableau 25 : formules types du corpus MGI

Exceptée *MGI* 39, toutes les incantations néo-assyriennes listées dans le tableau ci-dessus apparaissent dans le *CMN*⁷⁶². L'origine de la majorité des formules types citées peut être retracée jusqu'au début du 2^{ème} millénaire av. n. è. Le cas de *MGI* 18 en particulier est un exemple très intéressant car l'incantation, datant de la période paléo-assyrienne, a été retrouvée à Kaniš. Or, dans une étude récente des incantations de Kaniš⁷⁶³, G. Barjamovic a montré que ces incantations appartiennent à une tradition d'origine babylonienne. *MGI* 4bis, qui provient également de Kaniš, comporte un mélange d'éléments assyriens et babyloniens qui montrent son origine méridionale⁷⁶⁴ : l'incantation pour un accouchement inscrite sur la même tablette fait mention d'un canal *araḥtum*. Or, *araḥtum* était le nom d'un bras de l'Euphrate, situé au nord de Babylone⁷⁶⁵. L'origine sud-mésopotamienne des textes se reflète également dans

⁷⁶² Cf. Tableau 23.

⁷⁶³ En particulier de la formule *mannam lušpur* dans les nombreuses incantations sur la naissance.

⁷⁶⁴ Cf. le commentaire de *MGI* 4bis.

⁷⁶⁵ Michel, 2004, p. 402-403.

l'allongement des voyelles des graphies *e-er-qú-um* et *er-er-qá-at*⁷⁶⁶. Les textes sont « adaptés » au dialecte assyrien⁷⁶⁷, montrant ainsi une certaine liberté et créativité des copieurs de ces incantations, en même temps que leur adhérence aux motifs traditionnels⁷⁶⁸. La question reste de savoir si les incantations de Kaniš ont été rédigées sur place ou ont été importées d'Aššur⁷⁶⁹.

Les incantations *MGI* néo-assyriennes, y compris celles provenant du Compendium Médical de Ninive, s'inscrivent donc dans un courant de tradition dont on peut retracer l'origine jusqu'au début du 2^{ème} millénaire.

⁷⁶⁶ Michel, 2004, p. 416.

⁷⁶⁷ Voir le commentaire de *MGI* 4a et 18.

⁷⁶⁸ Cf. Barjamovic, 2015, p. 71.

⁷⁶⁹ Les campagnes de fouilles n'ont en effet pas atteint les niveaux paléo-assyriens de la ville, cf. Wasserman, 2014, p. 50.

2.6. Des incantations médicales

Revenons aux critères définis en début de partie⁷⁷⁰ concernant l'appartenance des incantations thérapeutiques mésopotamiennes à l'*asûtu* ou à l'*āšipûtu*. Comme nous l'avons dit, les incantations de l'*asû* sont majoritairement rédigées en akkadien ou en langage abracadabra, n'incluent pas le motif du dialogue divin entre Enki/Ea et Asalluḫi/Marduk, et sont écrites sur des tablettes de prescriptions.

Les incantations du corpus *MGI* semblent répondre dans l'ensemble à ces critères. La majorité des incantations (54 sur 77) sont rédigées en akkadien⁷⁷¹. Si Asalluḫi est le dieu le plus fréquemment invoqué dans le corpus *MGI*, le dialogue divin y apparaît très peu, et disparaît presque complètement des incantations néo-assyriennes⁷⁷². À l'inverse Gula, déesse patronne de l'*asûtu*, prend de plus en plus d'importance à cette période⁷⁷³. En ce qui concerne l'association d'incantations et de prescriptions sur une même tablette, peu d'exemples sont connus pour le 2^{ème} millénaire av. n. è., notamment dû au fait que les tablettes de prescriptions datant de cette période sont peu nombreuses⁷⁷⁴. On a tout de même quelques exemples d'incantations accompagnées de prescriptions dans le corpus *MGI*, dont deux tablettes paléo-babyloniennes (*CUSAS 32/25* et *Fs Wiggermann 86-89*) et une tablette médio-babylonienne (*BAM 395*)⁷⁷⁵. En revanche la pratique est bien attestée au 1^{er} millénaire av. n. è., et vingt-cinq incantations *MGI* sont intégrées au chapitre ESTOMAC du Compendium Médical de Ninive, qui est défini comme une compilation des textes de l'*asûtu*⁷⁷⁶. D'après les critères établis ci-dessus, il apparaît donc que les incantations du corpus *MGI* appartiennent au corpus de l'*asû*.

Pourtant, la situation est plus confuse qu'il n'y paraisse. Pour commencer, il convient de revenir sur le Manuel de l'Exorciste, et le Catalogue Médical d'Aššur, qui sont tous deux considérés comme les représentants respectifs de l'*āšipûtu* et de l'*asûtu*⁷⁷⁷. Outre les incantations et rituels le Manuel de l'Exorciste, intègre des prescriptions thérapeutiques du type *bulṭu*⁷⁷⁸. Les incantations à fonctions thérapeutiques sont listées dans la première partie du

⁷⁷⁰ Cf. 2.1.

⁷⁷¹ Cf. 2.2.

⁷⁷² Cf. 2.3.1.

⁷⁷³ Cf. 2.3.2.

⁷⁷⁴ Cf. D. b.

⁷⁷⁵ Cf. 2.4.2.2.

⁷⁷⁶ Cf. D. b. i et 2.5.1.

⁷⁷⁷ Cf. 2.1.

⁷⁷⁸ D. b.

Manuel, qui rassemble les « titres de l'*āšipūtu* »⁷⁷⁹. On y retrouve notamment un passage concernant diverses maladies :

ša.gig.ga.ke ₄ mur.gig.ga.ke ₄ u tu ₆ .tu ₆ gig du.a.bi	Maladie du ventre, maladie du poumon, et incantations pour toutes maladies,
mud kir ₄ .ku ₅ .da buru ₈ .ku ₅ .ru.da u ša.sur.ku ₅ .ru.da (l. 18 – 20) ⁷⁸⁰	pour arrêter les saignements du nez, pour arrêter les vomissements, et pour arrêter la diarrhée.

On retrouve donc ici des incantations concernant trois des maladies traitées par les incantations du corpus *MGI*, la maladie du ventre (ša.gig), le vomissement (buru₈) et la diarrhée (ša.sur)⁷⁸¹. On peut noter à contrario l'absence dans le Manuel d'incantations pour la maladie de la bile ou la jaunisse. Tout comme le Manuel de l'Exorciste, le Catalogue Médical d'Assur intègre des titres d'incantations à fonction thérapeutique. Ces incantations sont mentionnées dans la seconde partie du Catalogue⁷⁸², et y sont mentionnées en combinaison avec des prescriptions concernant différents types d'afflictions. Cependant, on ne retrouve plus ici de maladies gastro-intestinales, mais des maux en lien avec la colère divine, la sorcellerie, divers mauvais démons, ou encore l'impotence, la grossesse, et l'accouchement. Si on se fie aux deux catalogues, il semble donc que les incantations concernant le ventre malade et la diarrhée appartiennent au corpus de l'*āšipūtu*.

Que faut-il alors en conclure ? Les incantations pour maladies gastro-intestinales avaient-elles été rédigées par des *asûs* pour ensuite entrer dans le curriculum de l'*āšipu* ? Cet « emprunt » des textes de l'*asûtu* par des *āšipus* est bien connu par la bibliothèque des *āšipus* d'Aššur, datant de la période néo-assyrienne⁷⁸³. Cette bibliothèque a en effet révélé un très grand nombre de prescriptions médicales et de listes pharmaceutiques qui appartiennent traditionnellement au domaine de l'*asû*. On y a également retrouvé de nombreuses incantations, dont plusieurs incantations thérapeutiques⁷⁸⁴. Pourtant, assez étonnamment seul un fragment d'incantation *MGI* peut être attribué à la bibliothèque des *āšipus* d'Aššur, et ce sans certitude⁷⁸⁵. Or, la quantité de prescriptions retrouvées sur place montrent clairement un intérêt fort des *āšipus* de la famille envers le traitement des maladies gastro-intestinales⁷⁸⁶. On s'attendrait donc

⁷⁷⁹ sag.meš eš.gàr maš.maš-ti « les titres des séries de l'*āšipūtu* », KAR 44 l. 27 ; cf. Geller, 2018b, p. 300

⁷⁸⁰ Geller, 2018b, p. 298-299.

⁷⁸¹ Cf. 4.2.

⁷⁸² Steinert, 2018b, p. 214-218.

⁷⁸³ Cf. 1.3.2.

⁷⁸⁴ Cf. 2.1 ; Arbøll, 2020, p. 20-22.

⁷⁸⁵ Cf. 1.3.2.

⁷⁸⁶ Arbøll, 2020, p. 269-324.

à y retrouver un certain nombre des incantations du corpus *MGI*. Cette absence est peut-être due au hasard des découvertes. En effet, les fouilles allemandes des années 1903-1914 n'ont pas mis au jour l'entièreté de la maison⁷⁸⁷. De nouvelles fouilles ont été menées par la Direction générale des Antiquités de Bagdad dans les années 1970-1980, révélant plus de 150 tablettes et fragments⁷⁸⁸. Les résultats de ces fouilles n'ayant pas encore été publiés, il est possible que parmi ces tablettes se trouvent des incantations appartenant au corpus *MGI*.

Il faut ici rappeler que les deux catalogues, ainsi que le Compendium Médical de Ninive, et la bibliothèque des *āšīpus* d'Aššur datent tous du 1^{er} millénaire av. n. è. et ne reflètent donc que la situation de leur époque. Or les incantations du corpus *MGI* remontent à la période paléo-babylonienne, sans rupture dans la transmission des textes. Qu'en est-il alors de la place de ces incantations au 2^{ème} millénaire av. n. è. ?

D'après C. Johnson, les incantations du traité ESTOMAC auraient été écrites par les *asûs* non pas pour soigner leurs patients, mais comme des parodies se moquant de leurs rivaux, les *āšīpus*⁷⁸⁹. Ces caricatures auraient été rédigées durant le second millénaire puis intégrées à la période néo-assyrienne au traité ESTOMAC comme affirmation d'une identité disciplinaire distincte⁷⁹⁰. En effet cette période aurait vu un apaisement des relations entre *asûs* et *āšīpus*, permettant aux éditeurs du traité d'y inclure ces incantations⁷⁹¹. La preuve en serait le détournement du motif classique du dialogue divin, comme dans *MGI* 17 où c'est la déesse Gula qui prend la place de Marduk et emmène directement le patient voir Ea. C'est la violation du décorum habituel qui constituerait le comique de la situation⁷⁹². Une autre preuve serait *MGI* 9, où on voit un dialogue avec le ventre représenté comme un agresseur⁷⁹³, que C. Johnson interprète comme un détournement du dialogue divin en un dialogue entre le patient et son propre ventre⁷⁹⁴. Cependant, comme le signale E. Zomer le caractère humoristique de ces détournements reste hautement spéculatif⁷⁹⁵. Qui plus est, comme le remarque C. Johnson lui-

⁷⁸⁷ Arbøll, 2020, p. 18.

⁷⁸⁸ Ismail, 1982, p. 198-200 ; Fadhil, 2018, p. 192.

⁷⁸⁹ Johnson, 2018, p. 61f.

⁷⁹⁰ Sur la question de l'aspect parfois comique de textes savants, voir Wasserman, 2013 sur le dialogue paléo-babylonien connu sous le nom « at the cleaners ». Ce dialogue prend place entre un artisan spécialiste dans le travail de la laine et son client, et a été interprété comme un texte humoristique. Cependant d'après N. Wasserman, si le dialogue comporte quelques aspects inhabituels, et même amusants, il est plus probable qu'il s'agisse d'un texte à usage didactique, servant à enseigner les différents termes techniques associés au travail de la laine.

⁷⁹¹ Johnson, 2018, p. 78.

⁷⁹² Johnson, 2018, p. 73-74

⁷⁹³ Cf. 3.3.4.

⁷⁹⁴ Johnson, 2018, p. 75

⁷⁹⁵ Zomer, 2020

même, les incantations d'Estomac montrent des liens très forts avec les incantations paléo-assyriennes de Kaniš⁷⁹⁶, lesquelles ne comportent aucun des éléments qui selon lui indiqueraient une parodie⁷⁹⁷. Pour C. Johnson, l'absence complète du dialogue divin dans ces incantations ainsi que l'absence de toute trace d'*āšīpu* à Kaniš⁷⁹⁸ suggèrent que ces incantations appartiennent à une tradition vernaculaire différente de celles de l'*āšīpūtu*⁷⁹⁹. Les incantations parodiques seraient entrées dans la tradition incantatoire postérieurement, peut-être vers la fin du 2^{ème} millénaire av. n. è., suite à une scission disciplinaire stricte entre *asû* et *āšīpu*. Cependant, si nous suivons le raisonnement de C. Johnson cela signifie qu'à un moment donné, les *asûs* auraient détourné des incantations ayant déjà fait leurs preuves et n'ayant pas été rédigées par des *āšīpus* pour se moquer de ces derniers, ce qui nous paraît peu probable. Qui plus est, si l'on imagine des rivaux professionnels se moquer les uns des autres dans la sphère privée, on ne voit pas bien l'intérêt d'intégrer des textes comiques à un traité technique.

Selon M. Geller il y aurait une distinction très nette à la période paléo-babylonienne entre l'*asû* et l'*āšīpu*, qui aurait tendance à s'estomper par la suite⁸⁰⁰. Un des signes de cette distinction serait l'absence d'incantations dans les premiers compendiums de prescriptions⁸⁰¹, comme *BAM 393*⁸⁰² ou *CUSAS 32/73*⁸⁰³. La « contamination » de la médecine (*asûtu*) par la magie (*āšīpūtu*) se ferait au tournant du 1^{er} millénaire, comme le montre le nombre toujours plus grand d'incantations intégrées à des textes médicaux, accompagnées de petits rituels ressemblant à des prescriptions⁸⁰⁴. Le caractère plus simple et moins élaboré des incantations d'*asûtu* par rapport aux compositions de l'*āšīpūtu*⁸⁰⁵ serait le témoin d'une origine populaire des incantations « médicales »⁸⁰⁶.

Il est probable que les incantations de l'*asûtu*, y compris les incantations *MGI*, appartiennent à une tradition orale appartenant à la population générale. Ainsi les variations observées entre les différentes versions d'une incantation, comme les incantations du type

⁷⁹⁶ Johnson, 2018, p. 77. Cf. 2.4.4 et 2.5.

⁷⁹⁷ Cf. Johnson, 2018, p. 78. Voir 2.4.1 pour une présentation de la fonction thérapeutique des incantations de Kaniš.

⁷⁹⁸ Cf. Barjamovic, 2015, p. 72.

⁷⁹⁹ Johnson, 2018, p. 78.

⁸⁰⁰ Geller, 2010a, p. 162 ; Geller, 2016, p. 30 ; Johnson, 2018, p. 60.

⁸⁰¹ Johnson, 2018, p. 60. I. Finkel a annoncé la publication d'un groupe important de compendiums de prescriptions datant de la période paléo-babylonienne, cf. Finkel, 2004.

⁸⁰² Geller, 2006.

⁸⁰³ George, 2016, p. 165-167.

⁸⁰⁴ Voir chapitre 3.4 pour une discussion des rituels accompagnant les incantations *MGI*.

⁸⁰⁵ Voir chapitre 2.1 pour une discussion des critères de différenciation entre les incantations d'*asûtu* et d'*āšīpūtu*.

⁸⁰⁶ Geller, 2010a, p. 162 ; Geller, 2016, p. 30. Voir aussi Binsbergen & Wiggermann, 1999, p. 29-30

Herbe du ventre qui conservent un même schéma de base mais qui subissent de nombreux changements d'une version à l'autre⁸⁰⁷, sont probablement dues à une transmission orale des textes⁸⁰⁸. Par opposition, les incantations d'*āšipūtu*, plus rapidement mises à l'écrit et intégrées au cursus scolaire, conservent un haut degré d'uniformité à travers le temps⁸⁰⁹. En revanche, il n'y a pas de raison de supposer que les incantations de l'*asūtu* aient souffert de la connotation négative moderne attachée au terme « populaire ». Ainsi que le fait remarquer T. J. Collins, le simple fait que ces incantations nous soient parvenues prouve qu'elles étaient dignes d'intérêt pour une partie de l'élite lettrée, sans doute car ils les considéraient comme efficaces⁸¹⁰. Comme le signale N. Wasserman les berceuses mésopotamiennes témoignent de ce processus : ces textes relevant d'un usage domestique quotidien ont été à un moment donné adaptés et intégrés à la tradition écrite sous la forme d'incantations⁸¹¹. Ces incantations ne devaient probablement lues être lues par les parents mais par le thérapeute, et les tablettes servaient ensuite de talismans restant dans la maison des patients après la visite de ce dernier⁸¹². Les incantations du corpus *MGI* faisaient donc sans doute à l'origine partie d'un répertoire oral commun, qui n'était réservé ni à l'*asū* ni à l'*āšipu*. En effet les exemples des incantations de Kaniš⁸¹³, d'Ougarit⁸¹⁴ ou d'Emar⁸¹⁵ montrent que ces incantations circulaient en dehors du cercle restreint de ces deux professionnels⁸¹⁶. Le catalogue d'incantations paléo-babylonien⁸¹⁷ montre également une cohabitation d'incantations d'*asūtu* et d'*āšipūtu* dans une même bibliothèque, signifiant que dès la période paléo-babylonienne la distinction entre les deux disciplines n'était peut-être pas aussi stricte qu'on ne pourrait le penser. L'appropriation des incantations *MGI* par l'*asūtu* se fait possiblement à une période plus tardive, vers le milieu du 2^{ème} millénaire – avec le début de la constitution de corpus standardisés⁸¹⁸ – et ces incantations entrent définitivement dans le corpus de l'*asū* au 1^{er} millénaire avec la compilation du Compendium Médical de Ninive. Cependant comme le montre le Manuel de l'Exorciste elles continuent à faire partie des textes à connaître pour les *āšipus*, indiquant probablement une reconnaissance de leur efficacité thérapeutique.

⁸⁰⁷ Cf. 2.5.2.

⁸⁰⁸ Collins, 1999, p. 28-32.

⁸⁰⁹ Binsbergen & Wiggermann, 1999, p. 30 ; Geller, 2016, p. 5-7.

⁸¹⁰ Collins, 1999, p. 32

⁸¹¹ Farber, éd. 1989 ; Farber, 1990a ; van der Toorn, 1999 ; Wasserman, 2003, p. 132.

⁸¹² Cf. 2.4.1.

⁸¹³ Cf. 1.1.6.

⁸¹⁴ Cf. 1.2.3.

⁸¹⁵ Cf. 1.2.2.

⁸¹⁶ Cf. 2.4.1 et 2.4.3.

⁸¹⁷ *JRL* Box 24 ; E5 & 25, cf. 2.4.4.

⁸¹⁸ Cf. 2.5.1.

3. Analyse symbolique

Après nous être intéressés à la place des incantations dans leurs contextes professionnel et culturel⁸¹⁹, nous allons dans cette partie aborder la question du fonctionnement même des incantations. Cette question sera traitée à travers une grille de lecture faisant appel à des théories de linguistique pragmatique et cognitive, d'anthropologie médicale et de psychiatrie.

La pertinence de l'analyse linguistique des incantations a déjà fait sa place dans les études assyriologiques. Il est notamment souvent fait appel aux théories de la linguistique pragmatique, en particulier la théorie des actes de langage développée par J. L. Austin et J. Searle⁸²⁰. De même, la théorie des métaphores conceptuelles, provenant cette fois du champ de la linguistique cognitive et formulée par G. Lakoff et M. Johnson⁸²¹, a été employée à plusieurs reprises dans les analyses des incantations mésopotamiennes, en particulier des incantations thérapeutiques⁸²². Ces outils analytiques permettent de comprendre comment les incantations étaient censées agir sur la maladie telle que conceptualisée par les thérapeutes mésopotamiens. En revanche, leur efficacité sur l'esprit, et leur capacité à entraîner des changements tangibles dans l'état du patient n'ont été que peu ou pas étudiées, et sont généralement mises sur le compte d'un potentiel « effet placebo »⁸²³. Cependant, une véritable prise en compte de cet élément et des mécanismes qui le régissent n'a pas été faite. Or, depuis quelques décennies les études réalisées dans les champs de l'anthropologie médicale, de la biomédecine, et de la psychiatrie, nous permettent d'obtenir une vision plus claire et plus approfondie de cet effet placebo, et de là une meilleure compréhension des mécanismes de fonctionnement des incantations thérapeutiques. C'est ce que nous tenterons de faire dans cette partie, en articulant les différentes théories et outils méthodologiques cités ci-dessus afin de comprendre ce qui, dans la pratique rituelle et incantatoire thérapeutique mésopotamienne, pouvait entraîner un effet concret sur les malades. Nous commencerons par définir les différents concepts énoncés ci-dessus, avant de les appliquer à l'analyse des incantations et rituels du corpus *MGI*.

⁸¹⁹ Cf. partie 2.

⁸²⁰ Austin, 1962 ; Searle, 1969. Voir la définition de cette théorie dans le chapitre 3.1.1. Pour une application de cette théorie dans des études assyriologiques, voir Jacobsen, 1976 ; Veldhuis, 1999 ; Lenzi, 2010 ; Schwemer, 2014.

⁸²¹ Lakoff & Johnson, 1980. Voir la définition dans le chapitre 3.1.2.

⁸²² Böck, 2014b, p. 115-128 ; Steinert, 2017, p. 280-284.

⁸²³ Voir la définition dans le chapitre 3.1.3.

3.1. Quelques concepts théoriques

3.1.1. Actes de langage et énoncés performatifs

L'analyse linguistique de la magie⁸²⁴ et des incantations, y compris en assyriologie, doit beaucoup à S. J. Tambiah. Contrairement à la plupart des études précédentes, qui ont principalement cherché à définir la magie par rapport à la religion ou à la science, S. J. Tambiah est l'un des premiers à s'intéresser à la nature de la magie en elle-même. Selon lui, il s'agit d'abord d'un art rhétorique et symbolique⁸²⁵. Dans un article publié en 1968, S. J. Tambiah propose d'analyser la magie à travers son cadre sémantique interne, à savoir la logique par laquelle elle représente un transfert de propriétés désirées⁸²⁶. La magie étant principalement pour Tambiah une utilisation intensifiée du langage, accompagnée d'actions ou de manipulations d'objets, l'analyse du cadre sémantique prend alors une grande importance. Pour illustrer l'exploitation magique des propriétés expressives du langage, il compare les deux types de magie sympathique décrits par R. Frazer⁸²⁷ : imitative et contagieuse, à deux types de discours figuratifs : la métaphore et la métonymie. En effet, la magie imitative ainsi que la métaphore peuvent être vues comme liant ensemble deux choses similaires ; la magie contagieuse et la métonymie remplacent une chose par une autre, qui lui est contigüe. Les rituels de transferts par exemple reposent sur une utilisation métaphorique du langage (substitution verbale), où un attribut est transféré à un récipiendaire par l'utilisation d'un symbole matériel⁸²⁸, utilisé de façon métonymique comme un agent transformateur (ce que Frazer décrit comme de la magie contagieuse). Dans un second article⁸²⁹, Tambiah adopte une distinction développée par la philosophie linguistique, entre énoncés descriptifs, qui peuvent être considérés comme

⁸²⁴ Le terme « magie » est difficile à définir, et est généralement utilisé par un observateur extérieur, et l'activité désignée porte souvent un tout autre nom et une connotation très différente chez celui qui la pratique. Dans le contexte de pratiques magiques thérapeutiques, certains anthropologues et linguistes préfèrent aujourd'hui utiliser l'expression ombrelle « guérison symbolique » (voir Moerman, 1979 ; Dow, 1986 pour une définition plus complète), qui permet de désigner tout type de guérison ou de thérapie faisant appel à des symboles et à l'imaginaire du patient et du thérapeute, et pouvant être en lien avec des pratiques religieuses, rituelles, « chamaniques », etc. G. Theissen (Theissen, 2010, p. 51) établit une distinction entre « guérison symbolique », qui désigne l'aspect interne du processus, à savoir les imaginaires cognitifs du patient et du guérisseur, et « guérison rituelle », qui renvoie à l'aspect externe, c'est-à-dire la réalisation visible de manipulations thérapeutiques. Cf. A pour une discussion des études anthropologiques sur la magie.

⁸²⁵ Cunningham, 1999, p. 67.

⁸²⁶ Tambiah, 1968, p. 189f.

⁸²⁷ Frazer, 1998, p. 26-59. Cf. A.

⁸²⁸ C'est-à-dire une substance ou un objet censé posséder ou représenter une propriété spécifique. Les rituels de fertilité des îles Trobriand, décrits par P. Malinowski (Malinowski, 1935) font ainsi usage de certaines plantes aux longues fleurs blanches, associées à la fertilité et à la pureté, pour faciliter la grossesse. cf Tambiah, 1968, p. 193.

⁸²⁹ Tambiah, 1985.

vrais ou faux, et énoncés performatifs dans laquelle l'action est accomplie par le fait d'avoir été dite, et qui sont généralement accompagnés par la manipulation d'un objet : « Magical acts, usually compounded of verbal utterance and object manipulation, constitute 'performative' acts by which a property is imperatively transferred to a recipient object or person on an analogical basis »⁸³⁰. En posant les actes magiques comme des actes performatifs, Tambiah s'inscrit dans le courant de la linguistique pragmatique. Cette discipline s'est construite à partir de la théorie des actes de langage, avancée en premier par J. L. Austin⁸³¹, et développée ensuite par J. R. Searle⁸³². Le but de ces deux chercheurs était de montrer que le langage, outre sa fonction de *décrire* le monde, a également pour fonction d'*accomplir* des actions. Cette hypothèse s'oppose à la conception descriptive du langage, précédemment en vigueur chez les linguistes, selon laquelle la fonction première du discours serait de décrire la réalité et de nommer les objets du monde, et selon laquelle les énoncés seraient toujours soit vrais, soit faux. Austin cherche donc à montrer que la fonction du langage serait aussi d'agir sur la réalité. Selon lui, on peut distinguer d'un côté les énoncés constatifs, qui décrivent le monde, et qui peuvent être vrais ou faux, et de l'autre les énoncés performatifs, qui accomplissent une action, et sont réussis ou non. Un énoncé performatif est dit réussi si cet énoncé est compris du récepteur, c'est-à-dire s'il y a une correspondance entre ce qui est dit et ce qui est fait, et que l'énoncé entraîne une transformation. Plusieurs éléments entrent en jeu pour obtenir la réussite d'un énoncé comme acte de langage : l'intention et état mental du locuteur et du récepteur, le contexte social, l'utilisation de phrases et formules conventionnelles, reconnues par les participants, et la reconnaissance de l'autorité du locuteur⁸³³.

L'exemple le plus couramment utilisé pour expliquer l'acte de langage est celui du mariage. Cette transformation de l'état social de deux individus est actée par l'énonciation d'une formule consacrée : « je vous déclare unis par les liens du mariage », et n'est possible que par l'acceptation des récepteurs. La prononciation de la formule n'est pas faite par n'importe quel locuteur mais par un dépositaire d'une autorité institutionnelle, reconnue par tous les participants. Cette reconnaissance de l'autorité du locuteur est une condition *sine qua non* de la réussite de l'énoncé. Dans le cas des incantations thérapeutiques mésopotamiennes, on se retrouve de même devant un acte de langage, en ce que l'incantation est censée avoir un

⁸³⁰ Tambiah, 1985a, p. 60.

⁸³¹ Austin, 1962

⁸³² Searle, 1969 ; 1979.

⁸³³ Austin, 1962, p. 8, 14-15 ; Harnish, 2009.

effet sur la réalité. On peut distinguer d'un côté le locuteur (*asû, āšipu*, ou autre)⁸³⁴ et de l'autre le récepteur, à savoir le patient. Le contexte social tout comme l'état mental des participants entrent en jeu, car c'est la croyance partagée par le thérapeute et le patient dans la capacité de transformation du discours (l'incantation) qui rend ce dernier performatif. L'établissement de l'autorité du locuteur dans le cadre thérapeutique est atteint de plusieurs façons. D'une part grâce à son statut socioprofessionnel : en Mésopotamie, la pratique de la thérapie, en particulier la thérapie incantatoire et rituelle, était réservée à certaines sphères professionnelles⁸³⁵; d'autre part, l'emploi de certaines formules conventionnelles dans les incantations permet d'affirmer l'autorité du locuteur mais aussi du texte lui-même en mettant en scène l'origine divine de ce dernier⁸³⁶.

3.1.2. Métaphores conceptuelles

Au-delà de leur aspect performatif, les incantations ont également un pouvoir explicatif très fort, en ce qu'elles permettent une représentation et conceptualisation du corps et de la maladie par le patient, grâce à l'emploi de métaphores et de métonymies. La théorie cognitive de la métaphore, connue en particulier par les travaux de G. Lakoff et M. Johnson⁸³⁷, a permis de montrer l'importance primordiale des métaphores dans la façon dont les individus se représentent le monde mais aussi dans la façon dont ils interagissent avec lui. Cette théorie s'appuie sur les travaux en linguistique cognitive, dont les principales thèses sont résumées de la façon suivante par A. Cosăceanu⁸³⁸ :

- « Le langage est partie intégrante de la cognition humaine. (...) »
 - La structure conceptuelle est fondée sur notre expérience corporelle (« embodied cognition thesis »).
 - Entre langage et cognition il s'établit une relation de détermination réciproque : la perception et l'expérience sensori-motrice nous aident à mieux comprendre les mécanismes linguistiques, l'analyse du langage révèle des aspects importants du fonctionnement de l'esprit.
- (...)
- Le but du langage est de produire des structures sémantiques complexes ('représentations cognitives', 'structures conceptuelles', ou 'espaces mentaux' selon les différents auteurs). »

⁸³⁴ Cf. 2.1.

⁸³⁵ Cf. 2.1, 2.4, et 2.6. pour une discussion de l'*asû, āšipu*, et autres professionnels de la thérapie.

⁸³⁶ Cf. ci-dessous 0.

⁸³⁷ Lakoff & Johnson, 1980.

⁸³⁸ Cosăceanu, 2017, p. 144-145.

Les métaphores ne sont pas simplement une forme de discours mais aussi une forme de pensée⁸³⁹. Il s'agit d'un outil cognitif qui permet de créer un lien entre deux domaines conceptuels : un domaine d'expérience concret ou basique, et un domaine conceptuel plus abstrait ou complexe, expliqué dans les termes du premier⁸⁴⁰. G. Lakoff et M. Johnson proposent l'existence de schémas conceptuels fondamentaux qui émergent de notre expérience dans le monde, c'est-à-dire de la façon dont les individus évoluent dans et interagissent avec le monde qui les entourent⁸⁴¹. Les métaphores conceptuelles sont donc hautement dépendantes du contexte culturel des individus. Comme exemple, nous pouvons citer le schéma du VOYAGE⁸⁴², qui peut être appliqué à la vie ou à l'amour⁸⁴³ ou du CONTENANT, souvent appliqué à l'esprit ou au corps⁸⁴⁴. Dans le domaine médical, y compris en médecine moderne, les métaphores ont été reconnues comme des instruments indispensables, avec une capacité explicative très importante. Elles peuvent aider à la communication entre thérapeute et patient. Elles aident notamment à faire comprendre à ce dernier sa maladie et son cours, et permettent de structurer les stratégies thérapeutiques⁸⁴⁵. Elles font appel au monde connu pour expliquer l'inconnu de la maladie, en partant d'images partagées par patients et thérapeutes, et cohérentes à la représentation que se fait l'individu de son environnement et de son propre corps. La maladie est souvent conçue comme créatrice de désordre dans la vie d'une personne malade. L'emploi de métaphores est l'un des principaux outils servant à recréer de l'ordre dans ce désordre, en apportant une explication cohérente et crédible à la maladie⁸⁴⁶.

Dans le cadre d'une guérison symbolique⁸⁴⁷, les métaphores permettent également d'explicitier le geste rituel⁸⁴⁸. En effet l'acte rituel est ce qui fait le lien entre le discours thérapeutique (c.-à-d. l'incantation) et l'expérience corporelle. S'appuyant sur les travaux de C. Lévi-Strauss⁸⁴⁹, l'anthropologue J. Dow⁸⁵⁰ aborde la question des dynamiques de guérison, en suggérant que les effets transformatifs sont atteints en rattachant l'expérience corporelle à des

⁸³⁹ Gibbs, 1994, p. 122 ; Pritzker, 2003, p. 11.

⁸⁴⁰ Lakoff & Johnson, 1980 ; Cosăceanu, 2017, p. 145.

⁸⁴¹ Lakoff & Johnson, 1980 ; Cosăceanu, 2017, p. 145 ; Steinert, 2017, p. 280-281.

⁸⁴² Suivant Lakoff & Johnson, 1980 ; Böck, 2014b, p. 115-128 ; Steinert, 2017, p. 280f, nous choisissons de conserver la convention des petites majuscules pour marquer les schémas conceptuels fondamentaux.

⁸⁴³ Lakoff & Johnson, 1980, p. 49 ; Cosăceanu, 2017, p. 146.

⁸⁴⁴ Lakoff & Johnson, 1980 ; Steinert, 2017, p. 281. Pour des exemples du schéma LE CORPS EST UN CONTENANT dans les incantations thérapeutiques mésopotamiennes, voir ci-dessous le chapitre 3.3.5, et Steinert, 2012a ; Steinert, 2013 ; Böck, 2014b, p. 114-128 ; Steinert, 2017, p. 280-342.

⁸⁴⁵ Rijn-van Tongeren, 1997 ; Böck, 2014b, p. 117.

⁸⁴⁶ Ostenfeld-Rosenthal, 2012, p. 7.

⁸⁴⁷ Cf. note 824.

⁸⁴⁸ Steinert, 2017, p. 282.

⁸⁴⁹ Lévi-Strauss, 1949.

⁸⁵⁰ Dow, 1986.

symboles et métaphores à forte valeur émotionnelle. C'est la qualité émouvante de ces symboles qui fait le gros du travail psychophysiologique. Ceci correspond avec les observations du sociologue T. Scheff, sur le fait que les rituels de guérison sont souvent structurés comme des représentations théâtrales (« dramatic performance ») qui entraînent une catharsis émotionnelle⁸⁵¹. Dans un rituel de guérison, l'expérience corporelle du patient – ses symptômes, son ressenti par rapport à sa maladie – est projetée par analogie sur un espace de représentation métaphorique. La représentation initiale est étendue et transformée selon la logique métaphorique et l'imagerie du rituel. La représentation transformée est alors incorporée⁸⁵² et la guérison réalisée par le patient⁸⁵³.

Plusieurs études ont montré l'importance des actions rituelles dans le processus de guérison. Une expérience a été menée par une équipe menée par T. Kaptchuk⁸⁵⁴ utilisant acupuncture, pseudo-acupuncture⁸⁵⁵, et pilules placebo. Cette expérience a permis de montrer que si la réelle acupuncture avait été la plus efficace dans le soulagement de la douleur, les patients ayant reçu un traitement de pseudo-acupuncture avaient ressenti un soulagement plus important que les patients ayant reçu une pilule placebo. La conclusion de l'étude était que l'efficacité du traitement provenait de l'aspect rituel de l'acupuncture, par opposition au simple fait de recevoir un médicament. Le caractère primordial du rituel dans la guérison a également été démontré par l'anthropologue A. Ostefeld-Rosenthal dans son étude des pratiques de guérison énergétique danoises⁸⁵⁶. Selon cette dernière, l'acte rituel est un complément essentiel du discours, parce qu'il permet au patient de ressentir et d'incorporer (« embody ») la thérapie, et donc de participer à sa propre guérison⁸⁵⁷.

⁸⁵¹ Scheff, 1979.

⁸⁵² Au sens sociologique. La définition d'incorporation choisie ici suit celle proposée par P. Dirx (Dirx, 2021) : « L'incorporation est le processus d'intégration à un corps humain d'objets (prothèses, bijoux, etc.) ou de symboles (marquages, configurations ou processus plus ou moins récurrents, à visée normative ou non), spécifiques à tel ou tel groupe auquel il ressortit. Ce concept contribue à mieux appréhender la perpétuation d'un ordre social à la faveur du va-et-vient entre « individu » et « société ». (...) l'incorporation symbolique fait l'objet d'un nombre croissant de travaux, impulsés en grande partie par la théorie de la pratique de Pierre Bourdieu ».

⁸⁵³ Kirmayer, 2011, p. 117.

⁸⁵⁴ Kaptchuk, Stason, Davis, *et al.*, 2006. Ted Kaptchuk est un chercheur médical, dont la recherche porte spécifiquement sur l'effet placebo.

⁸⁵⁵ Les aiguilles utilisées pour la pseudo-acupuncture ressemblent à celles utilisées pour la vraie acupuncture, mais sont rétractables, avec une pointe émoussée, et ne percent pas l'épiderme. Au moment de l'application de ces aiguilles les patients « sentent » l'aiguille leur entrer sous la peau sans que ce soit le cas. Les deux types d'aiguilles sont ensuite maintenus en place par une bande de sparadrap afin que les deux procédures aient l'air en tous points identiques. Cf. Kaptchuk, Stason, Davis, *et al.*, 2006, p. 2.

⁸⁵⁶ Ostefeld-Rosenthal, 2012.

⁸⁵⁷ Ostefeld-Rosenthal, 2012, p. 8.

3.1.3. Effet placebo

Dans les études portant sur la guérison symbolique, il est souvent décrété que si efficacité il y a, elle repose entièrement ou presque sur la croyance ou crédulité du patient⁸⁵⁸. Les auteurs utilisent alors le concept de « l'effet placebo » pour qualifier cet effet de croyance, sans s'attarder sur la définition exacte du terme, ou le mécanisme qu'il désigne. L'effet placebo a généralement été considéré comme autoréalisateur : le traitement est efficace simplement parce que le patient croit qu'il le sera⁸⁵⁹. Il s'agit cependant d'une conception très limitée, et qui ne permet pas d'envisager l'ensemble des processus cognitifs et psychophysiologiques qui entrent en jeu dans le cadre d'une guérison symbolique. Or, les études des dernières décennies dans les disciplines cognitives, psychiatriques, et médicales ont montré qu'il s'agit d'un mécanisme très complexe, aux multiples facteurs. Pour commencer, et comme le fait remarquer L. Kirmayer, il convient de différencier les concepts de « substance placebo », « effet placebo », et « réponse placebo »⁸⁶⁰. En pharmacologie le « placebo » désigne une substance inerte, utilisée comme contrôle dans les études cliniques sur les nouveaux médicaments ou techniques thérapeutiques. Cette substance n'est pas censée avoir le moindre effet concret physiologique, d'où son utilisation comme contrôle. « L'effet placebo » désigne la réponse thérapeutique positive à un traitement qui n'est pas censé avoir une efficacité physiologique. Enfin, la « réponse placebo » correspond à la réaction d'un individu à un traitement symbolique⁸⁶¹. C'est de cette dernière qu'il sera question dans la suite de notre discussion.

Les effets physiologiques de la thérapie biomédicale ont souvent été opposés aux effets psychologiques des rituels, cérémonies et autres actions symboliques. Pourtant, les recherches menées sur de nombreux types de placebos montrent clairement que les stimuli symboliques peuvent exercer une myriade d'effets physiologiques, facilitant la guérison ou au contraire pouvant aggraver la maladie⁸⁶². Les études récentes en sciences cognitives sur la centralité des métaphores conceptuelles dans la pensée humaine offrent notamment de nouvelles perspectives sur les mécanismes de guérison. L. Kirmayer, psychiatre et chercheur en anthropologie médicale, a consacré plusieurs articles au rôle joué par les métaphores conceptuelles dans les

⁸⁵⁸ Collins, 1999, p. 53 ; Scurlock & Andersen, 2005, p. 551 ; Geller, 2010a, p. 53, 81, 167 ; Panayotov, 2017, p. 206.

⁸⁵⁹ Johansson & Lynøe, 2008.

⁸⁶⁰ Kirmayer, 2011, p. 112.

⁸⁶¹ Price, Finnis & Benedetti, 2008 ; Brody, 2010, p. 151.

⁸⁶² Kirmayer, 2004, p. 36.

processus de guérison symbolique, et leur implication dans la réponse placebo⁸⁶³. Selon lui, la capacité de la métaphore à relier les aspects sensoriels et conceptuels de l'expérience permet de construire un modèle de la transformation curative. Ce processus de transformation métaphorique semble à première vue purement cognitif, et le lien avec les processus physiologiques n'est peut-être pas évident. Le modèle développé par Kirmayer aide cependant à expliquer la façon dont les processus symboliques influencent l'expérience corporelle de la douleur et de la maladie, et peuvent entraîner des effets psychophysiologiques⁸⁶⁴. Nous insérons ici le schéma (

Figure 10) réalisé par l'auteur pour représenter les différents niveaux hiérarchiques des mécanismes de guérison. Ce schéma permet de mettre en lumière la façon dont certaines techniques de thérapie interagissent avec le système cérébral.

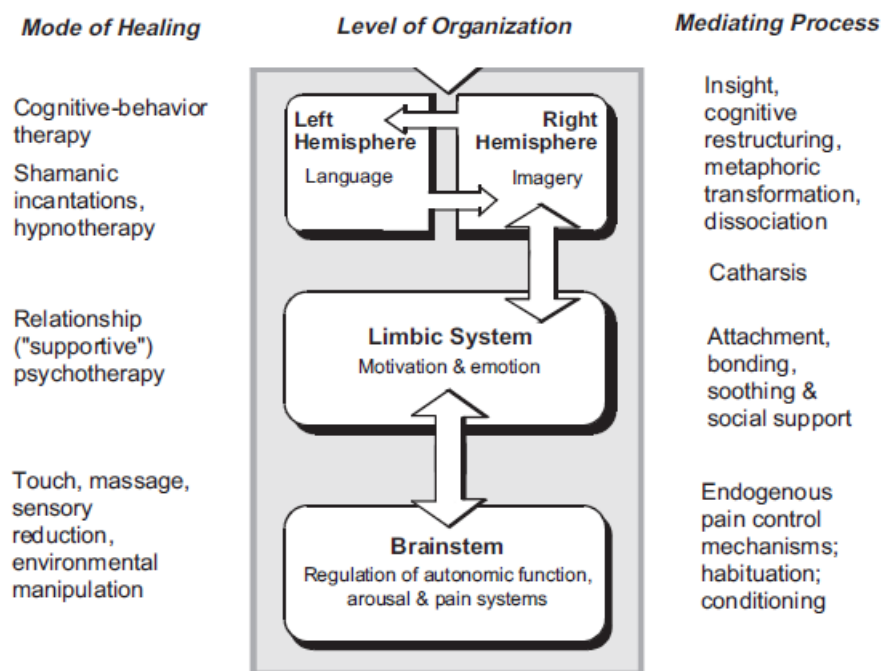


Figure 10: Hiérarchie des mécanismes de guérison, d'après Kirmayer, 2004, p. 39, fig. 1.

Comme on peut le voir sur le schéma, les techniques de guérison symbolique agiraient au niveau cérébral responsable du traitement du langage et de l'imagerie. Les actions thérapeutiques à ce niveau visent à transformer les modèles conceptuels. D'après L. Kirmayer, le rôle spécifique de l'hémisphère non dominant (généralement l'hémisphère droit) dans l'élaboration et le traitement de l'imagerie est soutenu par de nombreuses données

⁸⁶³ Kirmayer, 1993 ; Kirmayer, 2004 ; Kirmayer, 2011.

⁸⁶⁴ Kirmayer, 2004, p. 37.

expérimentales⁸⁶⁵. Or il s'agit également de l'hémisphère ayant le lien neuroanatomique le plus fort avec le système limbique, spécialisé dans le traitement des émotions. Ceci expliquerait le fort impact émotionnel que peuvent avoir les métaphores, et donc la guérison symbolique qui s'appuie sur ces dernières. Enfin, le système limbique lui-même interagit avec le tronc cérébral, lequel gère les fonctions autonomes dont le contrôle de la douleur. Il a été démontré que le fait de s'attendre à recevoir un analgésique efficace peut activer une sécrétion d'endorphines⁸⁶⁶. Ce phénomène opère de la même façon lorsque l'on reçoit un médicament efficace au niveau pharmacologique⁸⁶⁷. Ce modèle montre donc comment les différents niveaux cérébraux peuvent interagir, et comment une technique thérapeutique basée principalement sur le langage peut entraîner des répercussions physiologiques.

Le thérapeute lui-même est un élément déterminant de l'efficacité d'un traitement. En effet, un patient serait plus susceptible de répondre positivement à un traitement (symbolique ou pharmacologique) s'il a confiance en la personne qui l'administre⁸⁶⁸. La légitimité perçue de cette personne peut être assurée par son autorité scientifique (formation médicale, statut professionnel, historique), religieuse (personne perçue comme étant à même d'intercéder auprès d'une ou plusieurs divinités, et donc apporter un appui spirituel au traitement), ou socioculturelle (lien familial ou personnel, statut dans la communauté, réputation comme guérisseur)⁸⁶⁹.

Nous avons montré l'interdépendance de plusieurs facteurs dans la transformation curative de l'individu : 1) une thérapie accomplie par la personne appropriée, dont l'autorité en matière de soin est établie et acceptée, et peut être réaffirmée dans le cadre du processus thérapeutique ; 2) une représentation du comportement du corps et de la maladie qui correspond à la vision du monde du patient ; 3) un rituel qui permet au patient d'incorporer la guérison symbolique et rendre cette dernière efficace. Ce sont ces différents éléments qui seront examinés dans les chapitres suivants. Nous verrons comment ils peuvent être appliqués à l'étude des incantations du corpus *MGI*, et apportent un nouvel éclairage quant aux mécanismes de fonctionnement de ces incantations.

⁸⁶⁵ Kirmayer, 2004, p. 40.

⁸⁶⁶ Neuropeptides (petites protéines) produits par le corps humain et ayant des effets similaires aux opiacés comme la morphine. Les endorphines sont impliquées notamment dans le soulagement de la douleur et la diminution du stress (cf. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Endorphine>).

⁸⁶⁷ Kirmayer, 2004, p. 39 ; Kirmayer, 2011, p. 114.

⁸⁶⁸ Kirmayer, 2011, p. 120 ; Alling, 2015, p. 276.

⁸⁶⁹ Alling, 2015, p. 276, Benedetti 2011.

3.2. Légitimation

L'attribution des incantations aux divinités permet d'imprégner un discours humain d'un pouvoir divin, et d'en assurer ainsi la puissance magique, et l'efficacité thérapeutique. Mais cette attribution a également un autre usage, qui est d'assurer l'autorité et la légitimité du thérapeute. Cette légitimité est souvent préétablie. Ainsi au Proche-Orient ancien, la pratique thérapeutique, incantatoire ou autre, était globalement réservée à deux professions bien définies, l'*asû* et l'*āšipu*⁸⁷⁰, dépositaires d'un savoir divin. Les incantations servent également à réaffirmer l'autorité du récitant, comme celui qui connaît le texte approprié et peut donc réciter les incantations, et par là devenir intermédiaire auprès des dieux. Les formules de légitimation ont donc une double fonction : légitimer l'incantation comme discours divin, et par ce fait légitimer le récitant comme dépositaire de ce discours et médiateur entre domaine humain et domaine divin.

3.2.1. Légitimation de l'incantation

Un élément primordial de la pratique incantatoire est la croyance dans le pouvoir créateur de la parole en elle-même⁸⁷¹. La croyance des Mésopotamiens dans le pouvoir de la parole est un fait bien connu. Pour citer T. Jacobsen : « Poetry was another means of invoking the presence of powers, for word pictures, too, created the corresponding reality. This is clear in the incantations, which often used the form of command to exhort evil forces to go away. But mere statement was often enough. A sufferer might declare that he was heaven and earth and impervious to evil. An impotent man might call himself a buck or some other animal of sexual prowess and thus be imbued with potency... The creative power of the word underlines all Mesopotamian religious literature »⁸⁷².

Cette croyance est illustrée à plusieurs reprises dans la littérature mésopotamienne, où le pouvoir de la parole est explicitement associé à un pouvoir divin⁸⁷³. Prenons l'exemple du

⁸⁷⁰ Avec certaines exceptions. On peut ainsi citer le cas de Kaneš, où ni *asû* ni *āšipus* ne sont attestés, malgré la présence d'un certain nombre d'incantations thérapeutiques, cf. 2.4.1.

⁸⁷¹ Cette croyance est observée dans de nombreuses cultures et pensées religieuses : dans les hymnes védiques, les dieux gouvernent le monde par des formules magiques (cf. Tambiah, 1968, p. 182). Dans le monde grec le *logos*, dont le sens littéral est « mot » ou « discours », est un principe universel sur lequel repose l'équilibre du cosmos (cf. Lawson, 2001, p. 71). En Egypte antique le nom de chaque être et de chaque chose contient son essence et peut donc être utilisé pour contraindre ou soumettre l'être ou la chose nommée (cf. Ghalioungui, 1963, p. 22 ; Bosson, 2000, p. 236).

⁸⁷² Jacobsen, 1976, p. 15.

⁸⁷³ Lenzi, 2010, p. 135

mythe d'Adapa : servant du dieu Ea, ce dernier lui enseigne une partie de sa connaissance. En allant pêcher pour la table de son maître, Adapa est attaqué par le vent du sud, et parvient à lui « briser les ailes » en le maudissant. Envoyé en jugement devant le dieu Anu, il parvient à l'apaiser, et est renvoyé sur terre. D'après ce mythe, Adapa obtient la capacité de briser les ailes du vent par son discours car il a absorbé une partie de la connaissance d'Ea, lui permettant ainsi de manier un pouvoir divin⁸⁷⁴. En devenant immortel, il devient aussi le Sage par excellence⁸⁷⁵. Le fait que cette connaissance outrepassé les capacités normales de l'humanité est illustré par la colère exprimée par Anu lorsqu'il entend parler du coup d'éclat d'Adapa. Cette colère n'est pas due à l'action elle-même, mais au fait qu'Adapa ait eu la capacité d'utiliser un discours habituellement réservé aux dieux. À la fin du récit, Anu apaisé décrète que pour son châtement Adapa sera accompagné sur terre par les maladies, mais lui offre également le moyen de les soigner grâce aux incantations. Au-delà de l'origine divine de la pratique incantatoire, on observe dans ce récit l'expression du pouvoir inhérent aux mots eux-mêmes⁸⁷⁶. De même, l'épopée akkadienne de la création *Enūma Eliš* illustre la capacité divine à agir par la seule parole. La première tablette décrit comment, après avoir découvert la volonté d'Apsû de détruire le monde, Ea l'endort par une incantation afin de le tuer et de sauver l'univers :

šu-tur uz-na it-pe-šu te-le-ú
^dé.a ḥa-sis mi-im-ma-ma i-še-e'-a šib-qí-šu-un
ib-šim-šum-ma uš-rat ka-li ú-kin-šu
ú-nak-kil-šu šu-tu-ra ta-a-šu el-lum
im-nu-šum-ma ina a.meš ú-šap-ši-iḥ
šit-tu ir-te-ḥi-šu ša-lil ṭu-ub-ba-tiš
ú-šá-aš-lil-ma zu.ab re-ḥi šit-tum
^dmu-um-mu tam-la-ku da-la-piš ku-ú-ru

Le très intelligent, le sage, le très capable, Ea, savant en toute chose, percevait leurs intentions. Il conçut contre lui un plan complet, le mit au point, le rendit parfait: prééminente était sa pure incantation. Il la récita contre lui et l'apaisa dans les eaux, le sommeil l'envahit : il dormait en paix. Il fit s'endormir Apsû, engourdi de sommeil, Mummu, le conseiller, était assoupi, harassé⁸⁷⁷.

Comme le note S. N. Kramer dans son étude des divinités créatrices : « [a]ll that the creating deity had to do, according to this doctrine, was to lay his plans, utter the word, and pronounce the name »⁸⁷⁸. La parole divine est porteuse d'un pouvoir magique, il suffit qu'elle soit exprimée pour être efficace.

⁸⁷⁴ Izre'el, 2001, p. 131-132.

⁸⁷⁵ Izre'el, 2001, p. 1.

⁸⁷⁶ Un autre exemple historique illustre la croyance dans le pouvoir des incantations, y compris écrites : lors de l'établissement d'un traité entre les rois Hammurabi et Zimri-Lîm, Hammurabi est impressionné par les malédictions qui seront déclenchées en cas de rupture du traité, et déclare alors que ces malédictions sont si terribles qu'il ne faut pas y penser, encore moins les prononcer (Guichard, 2004 ; Guichard, 2010, p. 28).

⁸⁷⁷ *Enūma Eliš*, tablette I, l. 60-65. Transcription et traduction d'après Talon, s. d., p. 9-10.

⁸⁷⁸ Kramer, 1963, p. 115.

En revanche, en son essence l'incantation reste une création humaine. Pour s'assurer de son efficacité, il est donc nécessaire de la transformer en un discours à la charge magique, c'est-à-dire en un discours divin. Pour ce faire, elle doit être séparée du langage ordinaire. La rédaction d'incantations dans des langues étrangères ou n'étant pas ou plus couramment parlées, ou encore dans le langage dit « abracadabra », relève de cette dynamique, en ce que cela permet de séparer le discours de l'incantation du discours normal et quotidien⁸⁷⁹. Le patient peut penser que l'incantation s'adresse directement à la divinité ou au démon dans la langue de ces derniers, différente de celle du commun des mortels. Cependant il ne s'agit pas d'une condition absolue, et de nombreuses incantations étaient rédigées dans un langage tout à fait compréhensible pour leurs contemporains. Au-delà de la langue, c'était l'incantation elle-même, ou sa récitation, qui devait être considérée comme magique. Sa prononciation permettait d'engendrer des modifications dans l'état des choses (purification d'objets, consécration de bâtiments, etc.) ou des personnes (protection, guérison, etc.). Les incantations peuvent donc en ce sens être analysées comme des actes de langage, c'est-à-dire des énoncés entraînant une conséquence concrète dans la réalité perçue⁸⁸⁰. Or, l'une des conditions nécessaires à un acte de langage réussi est l'utilisation d'une phrase conventionnelle reconnue par consensus. Dans le cas des incantations mésopotamiennes, ces phrases conventionnelles correspondent à plusieurs formules types de légitimation. Par l'énonciation de ces formules conventionnelles durant la récitation des incantations, le récitant exécutait un acte de langage, permettant d'activer le pouvoir divin de l'incantation. Parmi les principales formules de légitimations divines, on peut citer les trois suivantes⁸⁸¹ :

1. *šipat* / én ND (Nom Divin) « C'est l'incantation de ND »
2. *šiptu* / én *ul yuttun* « Cette incantation n'est pas la mienne »
3. *ina qibīt* ND « Par la commande de ND »

La seconde formule étant toujours dépendante de la première, elles seront traitées ensemble⁸⁸². À ces phrases il faut ajouter la formule *mannam lušpur*⁸⁸³ ainsi que le motif du dialogue divin⁸⁸⁴.

⁸⁷⁹ Cf. 3.1.1. Voir aussi Veldhuis, 1999, p. 46-48.

⁸⁸⁰ Cf. 3.1.1.

⁸⁸¹ Cf. Lenzi, 2010, p. 142-144.

⁸⁸² Cf. 3.2.1.1.

⁸⁸³ Cf. 3.2.1.3

⁸⁸⁴ Cf. 3.2.2.1.

3.2.1.1. *šiptu ul yuttun / šipat* ND

Il convient ici de distinguer d'un côté la formule de clôture classique *šipat / én* ND, « c'est l'incantation de ND », et de l'autre la formule qui la précède *šiptu ul yuttun* « cette incantation n'est pas la mienne ». Si la première formule peut apparaître seule, la seconde ne peut exister seule et est entièrement dépendante de la première. La formule *šipat / én* ND est la plus employée dans le corpus *MGI*. Il s'agit de fait de l'une des formules de légitimation les plus courantes dans la littérature incantatoire mésopotamienne, aussi bien dans les incantations akkadiennes que sumériennes, depuis le 3^e millénaire⁸⁸⁵, période à laquelle les incantations sont le plus souvent attribuées à la déesse Ningirima⁸⁸⁶. Si cette dernière reste régulièrement citée dans les formules de clôtures et ce jusqu'au premier millénaire, à partir de la période paléo-babylonienne les attributions divines se diversifient et on voit apparaître d'autres divinités citées comme étant à l'origine des incantations. L'objectif de la formule est très clair : elle permet d'attribuer l'incantation à une divinité, transformant le texte en un discours divin. Quant à l'addition préalable *šiptu ul yuttun* « cette incantation n'est pas la mienne », il s'agit d'une formule plus spécifiquement associée à la culture akkadienne⁸⁸⁷. L'objectif de la formule est de nier explicitement l'origine humaine de l'incantation, permettant de lui insuffler une autorité divine par la formule suivante *šipat / én* ND⁸⁸⁸. La dénégation ne peut évidemment se suffire à elle-même : déclarer que l'incantation n'est pas humaine ne la rend pas automatiquement divine, d'où la mention obligatoire « c'est l'incantation de ND » qui la suit. Il s'agit d'une formule d'emphase, renforçant la nature divine du texte⁸⁸⁹.

Dans le corpus *MGI* on trouve la formule de clôture *šipat / én* ND dans quatorze incantations. Dix d'entre elles⁸⁹⁰ datent de la période néo-assyrienne, trois⁸⁹¹ datent de la

⁸⁸⁵ Au 3^{ème} millénaire la formule de clôture est (ka+)ud.du₁₁.ga. Rudik p. 30 : (ka+)ud pourrait être une forme ancienne du tardif tu₆. Ainsi une incantation néo-sumérienne substitue tu₆ à (ka+)ud : tu₆.du₁₁.ga⁴Ningirima (*FSB* 34 ii 10, Rudik, 2015, p. 230-231 ; voir également Tableau 261, *MGI* 1 et 59B). A l'inverse une incantation akkadienne paléo-babylonienne (*AMD* I, 423 = BM 79125) emploie ka+ud pour tu₆ = *šiptu*. Les deux termes sont donc associés au moins dès la période néo-sumérienne.

⁸⁸⁶ Cunningham, 1997, p. 16-17 ; Rudik, 2015, p. 29-30.

⁸⁸⁷ Lenzi, 2010, p. 145 ; Rudik, 2015, p. 8, n. 17.

⁸⁸⁸ Lenzi, 2010, p. 131.

⁸⁸⁹ Lenzi, 2010, p. 145. Selon A. Lenzi (Lenzi, 2010, p. 150f), la formule tirerait un pouvoir supplémentaire d'une analogie sociale et linguistique dérivée de la juridiction mésopotamienne, où la seule dénégation du lien de parenté permettait de briser ce lien. Ainsi les procédures de divorce étaient concrétisées par la prononciation de la formule *ul ašsatī atti / ul mutī atta* « Tu n'es (/elle n'est) pas mon épouse / Tu n'es (/il n'est) pas mon époux », cf. Westbrook & Beckman, 2003, p. 48, 388-389. De même pour les contrats d'adoption, qui pouvaient être dissolus par la simple énonciation *ul mārī atti / ul mārī atta* « Tu n'es pas ma fille / mon fils » ou *ul ummī atti / ul abī atta* « Tu n'es pas ma mère / mon père », cf. Westbrook & Beckman, 2003, p. 53, 393.

⁸⁹⁰ *MGI* 4, 9, 10, 11, 19, 29, 41, 49, 56, 57.

⁸⁹¹ *MGI* 1, 18, 59B.

période paléo-babylonienne et paléo-assyrienne, et une de la période médio-babylonienne⁸⁹². La dénégation *šiptu ul yuttun* apparaît dans neuf des quatorze incantations, dont une incantation paléo-assyrienne⁸⁹³, une incantation médio-babylonienne⁸⁹⁴ et sept incantations néo-assyriennes⁸⁹⁵.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PB-PA	1, l. 11	tu ₆ .dug ₄ .ga ^d nin.girim _x (a : mu.e) nam.šub eridu ^{ki} .ga	(a : Je récite) c'est l'incantation de Ningirima, le sort d'Eridu.
	18, l. 15-16	šì- <i>ip-tum</i> lá <i>i-a-tum</i> ʿšì-pá-ai ^{ʿʿ} be-el / ni-ʿki-li ^{ʿʿ} -[il ₅ ʿ]	Cette incantation n'est pas la mienne, c'est l'incantation du seigneur Ninkilil ⁸⁹⁶
	59, l. 12	[tu ₆ .du]g ₄ .ga na[m.šub eridu ^k] ⁱ .g[a.kam]	C'est l'incantation d'Eridu
MB	13, l. 13-14	šì- <i>ip-tu ú-ul i-ia-tù</i> šì- <i>pa-at</i> ^d da-mu u ^d gu-la nin ti én ¹ ti [dum]u.munus a-ni	Cette incantation n'est pas la mienne, c'est l'incantation de Damu et de Gula, maîtresse de la guérison, l'incantation de la fille d'Anu
NA	4, l. 5	én ul <i>ia-ut-tu</i> én ^d é-[a ^d asal]-ʿlú- <i>hi</i> én ^d da ^ʿ -mu u ^d gu-la	Cette incantation n'est pas la mienne, c'est l'incantation d'Ea et Asalluḫi, l'incantation de Damu et Gula.
	9, l. 11	[...pa]p ^ʿ -sukkal u ^d gu-[la ...]	[(C'est l'incantation de) ^ʿ] Papsukkal et de Gula...
	10, l. 2	én ul <i>ia-at-tú</i> é[n] ^d gu-la	Cette incantation n'est pas la mienne, c'est l'incantation de Gula
	11, l. 7-8	[é]n ul <i>ia-ut-tu</i> én ^d é-a u ^d asal-ʿlú- <i>hi</i> én ^d da-mu u ^d gu-la [én] ^d nin.girim ^ʿ en én	Cette incantation n'est pas la mienne, c'est l'incantation d'Ea et d'Asalluḫi, l'incantation de Damu et Gula, l'incantation de Ningirimma, maîtresse des incantations
	19, l. 4	én ^d é-a šub-šú-ma	Jette l'incantation d'Ea sur lui (le patient)
	29a-b, l. 7-8	én ul <i>ia-tu-un</i> én ^d asal.lú.ḫi (A :) dingir.me dingir.me / (B :) maš.maš dingir.meš šub-ma ana-ku áš-ši	Cette incantation n'est pas la mienne, c'est l'incantation d'Asalluḫi, l'exorciste ^ʿ des dieux, il l'a récitée et je l'ai prise
	29c, l. 7-8	én ul <i>ia-<tu>-un</i> ¹ an-ni-[tú ^ʿ] kimin én ^d asal.lú.ḫi u ^d gu-la [...] ʿx ^ʿ id-di-ma a-na-ku áš-ši	Cette incantation n'est pas la mienne, cell[e-ci ^ʿ] idem (n'est pas la mienne), c'est l'incantation d'Asalluḫi et Gula [...] il l'a récitée et je l'ai prise
	41, l. 25	[é]n ʿ ^d nin.girima en én	C'est l'incantation de Ningirima, la

⁸⁹² MGI 13.

⁸⁹³ MGI 18.

⁸⁹⁴ MGI 13.

⁸⁹⁵ MGI 4, 10, 11, 29, 49, 56, 57.

⁸⁹⁶ La déesse Ninkilil (cf. 2.3.5) est ici genrée au masculin : *bēlu* « seigneur » au lieu de *bēltu* « maîtresse ».

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
			maîtresse des incantations
49, l. 14-16		én ul ia-<tu>-un ¹ an-ni-[tu] / én ^d e-a u ^d asal-lu-ḫi én ^d da-mu u ^d me.me én én ^d nin-gírim en én šu-nu iq-bu-u ¹ -nim-ma ana-ku ṛ áš-šīṛ	Cette incantation n'est pas la mienne, c'est l'incantation d'Ea et Asalluḫi, l'incantation de Damu et Gula. C'est l'incantation de Ningirima, la maîtresse des incantations. Ils me (l')ont dite et je l'ai prise.
56, l. 3-4		én ul iu-ut-t[u...] én ^d nin-giri[ma...]	Cette incantation n'est pas la mien[ne (...)] c'est l'incantation de Ningiri[ma]
57, l. 3		ṛén ul ¹ ia-tu-un én ^d diš u ^d asal-lú-ḫi én ^d gu-la gašan én	Cette incantation n'est pas la mienne c'est l'incantation d'Ea et Asalluḫi, l'incantation de Gula, la maîtresse des incantations.

Tableau 26: formule šipat / én ND dans les incantations MGI

La déesse Gula est la plus souvent citée dans les formules de clôture⁸⁹⁷, suivie de Marduk/Asalluḫi⁸⁹⁸, d'Ea⁸⁹⁹ et de Ningirima⁹⁰⁰. Damu est cité à quatre reprises en compagnie de Gula⁹⁰¹. Enfin le dieu Papsukkal et la déesse Ninkilim sont chacun cités une fois⁹⁰². Il est intéressant de voir que Gula apparaît en compagnie d'Asalluḫi et d'Ea à plusieurs reprises⁹⁰³, et une fois avec Ningirimma⁹⁰⁴. La combinaison des divinités majeures de l'*asûtu* et de l'*āšipûtu* devait servir à renforcer le pouvoir de l'incantation⁹⁰⁵.

3.2.1.2. *ina qibīt* DN

Contrairement à la formule précédente, *ina qibīt* ND « Par la commande de ND » n'est pas une formule de clôture, mais est incluse dans le corps de l'incantation. Il ne s'agit pas tant ici d'identifier l'incantation comme une production divine, mais plutôt d'en renforcer le pouvoir à travers un appel à un ordre divin. Cette formule n'est pas réservée au genre des incantations, et apparaît notamment dans les inscriptions royales du 3^{ème} millénaire au 1^{er} millénaire av. n.

⁸⁹⁷ MGI 13, 4, 9, 10, 11, 29C, 49, 57.

⁸⁹⁸ MGI 4, 11, 29, 49, 57.

⁸⁹⁹ MGI 4, 11, 29, 49, 57.

⁹⁰⁰ MGI 1, 11, 41, 49, 56.

⁹⁰¹ MGI 13, 4, 11, 49.

⁹⁰² MGI 9 et 18 respectivement.

⁹⁰³ MGI 4, 11, 29, 49, 57.

⁹⁰⁴ MGI 49.

⁹⁰⁵ Collins, 1999, p. 36 ; Steinert, 2018a, p. 188. Cf. 2.3.12.

è⁹⁰⁶. Dans les incantations la formule *ina qibīt* ND n'est pas très courante, et n'apparaît qu'à trois reprises dans le corpus *MGI*.

Dat.	No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
PB	35, 1. 15	<i>i-na qí-bi-tim ša é-a ù^dasal-lú-ḫe</i>	Par la commande d'Ea et d'Asalluḫi !
MB	25, 1. 6-7	<i>ina qí-bit^dbí.zil.lá be-let tap-ši-^ṛiḫ^ṛ-ti / ù^dgu-la be-let ba-[l]a-ṭi</i>	Par la commande de Bizilla, maîtresse de l'apaisement, et de Gula, maîtresse de la gué[r]ison !
NA	42, 1. 2	<i>ina a-mat^damar.utu ina qí-bit^d[u]tu</i>	Par la parole de Marduk, par la commande de [Ša]maš !

Tableau 27: formule *ina qibīt* ND dans les incantations *MGI*

Les trois textes datent chacun d'une période différente : l'incantation *MGI* 35 est paléo-babylonienne, *MGI* 25 est médio-babylonienne, et *MGI* 42 néo-assyrienne. On retrouve dans *MGI* 35 et 42 le dieu Asalluḫi/Marduk, mais si la première fait appel au compagnon habituel du dieu, à savoir son père Ea, la seconde fait appel à Šamaš. *MGI* 25 fait appel en revanche aux deux déesses Bizilla⁹⁰⁷ et Gula.

3.2.1.3. *mannam lušpur*

Ce qu'on appelle communément la formule *mannam lušpur* est en réalité un motif de la littérature incantatoire akkadienne, abrégé d'après sa première phrase : *mannam lušpur ana mārāt Anim ša šamê* « Qui dois-je envoyer auprès des célestes filles d'Anu ? »⁹⁰⁸. Le motif est considéré comme le pendant akkadien du dialogue divin plus typiquement sumérien⁹⁰⁹. À la différence de ce dernier, attesté dès le 3^{ème} millénaire, la formule *mannam lušpur* apparaît pour la première fois à la période paléo-babylonienne⁹¹⁰. Elle met en scène une personne, probablement le récitant, s'interrogeant sur la personne à envoyer auprès des dieux, généralement les filles d'Anu⁹¹¹, pour obtenir de l'aide dans le processus de guérison, rappelant

⁹⁰⁶ Oded, 1992 ; Lenzi, 2010, p. 143, n. 27. On la retrouve par exemple dans les inscriptions d'Eannatum, roi de la première dynastie de Lagaš (25^e s. av. n. è.) ou du roi d'Akkad Nāram-Sîn (23^e s. av. n. è.), cf. Galter, 1998, p. 89. La formule apparaît également dans l'épilogue du Code d'Hammourabi, parmi les diverses invocations aux divinités : *i-na qí-bí-it^dutu da-a-a-nim ra-bi-im ša an ù ki mi-ša-ri i-na kalam li-iš-te-pí* « Par la commande de Šamaš, le grand juge du ciel et de la terre, puisse ma justice être proclamée dans le pays », cf. Foster, 2005, p. 131. Pour des exemples datant de la période néo-assyrienne, voir *SAA* 2/2, 3/2, 17, 31 ; 6/170 ; 12/1, 35, 36, 86.

⁹⁰⁷ Cf. 2.3.6.

⁹⁰⁸ Cf. Farber, 1990b, p. 301.

⁹⁰⁹ Cunningham, 1997, p. 121, 169 ; Johnson, 2018, p. 78. Cf. 2.3.1 et 3.2.2.1 pour une discussion du dialogue divin.

⁹¹⁰ Cunningham, 1997, p. 121

⁹¹¹ On voit également d'autres divinités citées selon les incantations, comme Enkidu (*OECT* 11/2, Cunningham, 1997 no 353), Ea (*YOS* 11/11, Cunningham, 1997 no 383), ou encore les filles d'Ea (kt a/k 611, Cunningham, 1997 no 337). Voir également Barjamovic, 2015, p. 74-76 pour d'autres exemples d'incantations paléo-assyriennes faisant appel aux filles de diverses divinités dans le cadre de la formule.

ainsi le messager envoyé par Asalluḫi à son père dans certaines formes du dialogue divin. À la différence du dialogue, dans la formule *mannam lušpur* aucune réponse divine n'est apportée, expliquant les mesures à prendre pour guérir le patient. En revanche on voit souvent les filles d'Anu elles-mêmes se saisir de divers objets précieux afin de participer à la guérison⁹¹².

La formule est employée dans trois incantations du corpus *MGI* (Tableau 28), dont une incantation paléo-babylonienne (*MGI* 45), une incantation médio-babylonienne (*MGI* 13) et une incantation néo-assyrienne (*MGI* 29).

Dat.	No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
PB	45, l. 8	<i>ma-an-na-am lu-uš-pu-ur a-na wa-ši-ib ap-sí-im ra-bi-i-im</i>	Qui dois-je envoyer à celui qui demeure dans le grand Apsû (pour lui dire :) ?
MB	13, 7-10	<i>ma-an-nu li-iš-pur a+na dumu. munus meš⁹¹³ [a-ni] ša ka-an⁹¹⁴-nu⁹¹⁵-š⁹¹⁶u⁹¹⁷-nu k[ū⁹¹⁸.gi⁹¹⁹] ša ka-ar-pa-tu⁹²⁰-š⁹²¹u⁹²²-nu [uqnū⁹²³ ellu⁹²⁴] li-ši-a-ni líl-ša-ba-ni me-e a. ba ta⁹²⁵-ma⁹²⁶-ti [dagal-ti⁹²⁷]</i>	Qui doit-il envoyer aux filles d'Anu ? (Celles) dont le récipient <i>kannu</i> est d'o[r ⁹²⁸], le récipient <i>karpatu</i> de [lapis-lazuli ⁹²⁹] ! Puissent-elles (les) lever ! Puissent-elles tirer l'eau de l'océan, la vaste ⁹³⁰ [mer ⁹³¹]!
NA	29, l. 2-4	<i>[man]-nu⁹³² lu-uš-pur ana⁹³³ g[ú⁹³⁴.gal ina lib-bi-ka⁹³⁵ ?] liš-šá-a⁹³⁶ mar.meš šá kù.babbar gi-dim-me-ti šá kù.sig⁹³⁷ li-pat-ta-a id.meš li-pat-ta-a a-tap-pa-a-ti</i>	[Qu]i dois-je envoyer auprès de l'in[specteur des canaux, dans ton ventre ?] Puissent-elles prendre les bûches d'argent, les pelles d'or ! Puissent-elles ouvrir les fleuves, puissent-elles ouvrir les canaux !

Tableau 28: formule *mannam lušpur* dans les incantations *MGI*

L'incantation *MGI* 45 ne fait pas appel aux filles d'Anu, mais au « maître de l'Apsû », à savoir le dieu Ea⁹¹³. *MGI* 13 suit la formule habituelle en citant les filles d'Anu, cependant le verbe est ici conjugué à la 3^{ème} personne du singulier. On parle peut-être ici du patient, ou bien de Šakan cité juste avant dans le texte et décrit comme « enchaîné » par son ventre⁹¹⁴. Enfin, *MGI* 29 s'éloigne du schéma habituel de la formule en ne citant pas les filles d'Anu, mais « l'inspecteur des canaux » (gú.gal/*gugallu*)⁹¹⁵. Ce titre apparaît dans les titulatures royales⁹¹⁶ ou divines. Le dieu Adad en particulier porte souvent l'épithète d' « Inspecteur des canaux du ciel et de la terre »⁹¹⁷. La suite de l'incantation met en scène la suite habituelle de la formule,

⁹¹² Farber, 1990b, p. 306-321.

⁹¹³ Farber, 1990b, p. 303.

⁹¹⁴ *ša-am-ka-an i+na še-r[i] | lib-bu-šu i-ka-sí-š⁹¹⁸u⁹¹⁹* « Le ventre de Šakan l'enchaîne dans la steppe » (*MGI* 45 l. 4-5).

⁹¹⁵ CAD G, p. 121 ; AHw p. 295.

⁹¹⁶ Cf. Seux, 1967, p. 97.

⁹¹⁷ gú.gal.an.ki(.a) / *gugal šamê u eršeti* ; cf. Schwemer, 2001, p. 701.

avec une supplication adressée à un sujet au féminin pluriel, probablement les filles d’Anu⁹¹⁸, afin qu’elles se saisissent de leurs « bêches d’argent (et) pelles d’or »⁹¹⁹ Les fleuves et canaux qui doivent être ouverts sont une métaphore pour les entrailles constipées du patient⁹²⁰. L’appel à Adad en sa qualité d’inspecteur des canaux participe aussi à cette métaphore : puisque ce sont les canaux, c’est-à-dire les entrailles, qui sont bloquées, faire appel à un responsable pour les déboucher paraît tout à fait approprié.

3.2.1.4. Mise en scène de divinités dans la réalisation du traitement

Il s’agit moins ici de légitimer l’incantation que de s’assurer de l’aide des divinités en appui au traitement.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PB	7, l. 4	[š] ¹ i-i[p] ¹ -tum ¹ ša il-tu[m ¹ ta]š ² -ku-nu-ki	[L’i]ncan[t]ation que la déesse a créée pour to[i ⁽⁰⁾]
	22, l. 16	[...] ^d nanna hē.ib.dadag	Puisse [...] Nana le purifier !
	30, l. 9-11	^d da-mu be-el ta-ka-la-tim dingir.maḥ be-le-et re-mi-im gu-la a-sú-ut a-we-le-e	Damu, maître de l’estomac ! Bēlet-ilī, maîtresse de l’utérus ! Gula, guérisseuse de l’humanité !
	44, l. 22, 38	a-[n]u-um ^r a ⁷ -na ^r d ⁷ [a]sal-lú-ḥe dumu ^d en.ki qí-bi-a-ma / li-ib-bi ... l[i-wa-aš-š]i-[ir]	Parlez maintenant à [A]salluḫi, fils d’Enki ... q[u’il les (les ventres) lib]è[re] !
	52, l. 8-9	[i-n]u-un-šu-nu-ti-i-ma / ^d Asal.lu.ḥe li-ib-ba-am ub-ta-al-li-iṭ	Asalluḫi leur a [ac]cordé une faveur et il a ressuscité le ventre !
	59c-d, l.3-7	^d en.ki.ke ₄ íd.gin ₇ hē.me.nú.e ₄ izi.gin ₇ hē.me.si.du ^d en.ki lugal abzu.ke ₄ ^d asal.lú.ḥe ⁷ dumu eridu ^{ki} .ga.ḥe ⁴ nam.šub šúm.ḥ ⁷ šúm.ma	Puisse Enki te faire reposer comme une rivière ⁹²¹ , puisse-t-il t’éteindre comme un feu ! Ô Enki, seigneur de l’Abzu ! Ô Asalluḫi, fils de l’Eridu ! Jetez le sort pour moi !
MB	25, l. 8	^d gu-la bu-ul-li-[ṭi]-im-ma	Gula, guéris (le) !
NA	16, l. 1-3	a-nam-di én ana dumu.sal ^d é-a / a-nam-di én ana dumu.sal ^d a-nim / a-nam-di én ana dumu.sal dingir	Je jette l’incantation pour la fille d’Ea. Je jette l’incantation pour la fille d’Anu. Je jette l’incantation pour la fille du dieu.
	41, l. 19-21	^d nin.gìrima šá nam-zi-ti li-tir pu-ru-su [^d g]u-la ku-pa-tin-nu šá ra-pi-qi li-kap-pit-ma [nenni a n]enni li-šá-ḥil ⁷ -ma ir-ra-š[ú l]i-in-né-gir-ma	Que Ningirima rapporte le bouchon de la jarre de brassage, que [G]ula roule des pilules avec la pâte et qu’elle (les) fasse manger à [Untel,

⁹¹⁸ Farber, 1990b, p. 304.

⁹¹⁹ liš-šá-a ^{giš}mar.meš šá kù.babbar gi-dim-me-ti šá kù.sig₁₇ (l. 3).

⁹²⁰ Cf. 3.3.3.3 et 4.2.3.

⁹²¹ Les versions A et B de l’incantation présentent une variante surprenante de cette ligne : ^{giš}ig.[gi]n₇ hē.me.nu.è.a « [Com]me une porte (par laquelle) on ne peut sortir ! ». A. George interprète /^{giš}ig.gin₇/ comme une version très corrompue de /^den.ki.ke₄ íd.gin₇/, cf. George, 2016, p. 127 et commentaire MGI 59.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
			<p>fils d'U]tel afin que s[on] intestin soit [e]roulé !</p>

Tableau 29: mise en scène de divinités dans le processus de guérison

Plusieurs incantations font un appel direct à une ou plusieurs divinités (MGI 22, 30, 44, 59, 25, 41) formulé à l'optatif ou dans un cas (MGI 25) à l'impératif. MGI 7 semble indiquer que l'incantation a été créée par une déesse non nommée à l'intention du patient ou plutôt ici de la patiente⁹²². Le cas de MGI 16 est quelque peu particulier. En effet elle décrit le récitant « jetant » l'incantation pour plusieurs déesses, identifiées comme « la fille d'Ea, la fille d'Anu, la fille du dieu ». La « fille d'Anu » renvoie peut-être à l'une des déesses anonymes intervenant habituellement dans la formule *mannam lušpur*⁹²³. Les « filles d'Ea » apparaissant dans au moins une incantation paléo-assyrienne, également dans une formule *mannam lušpur*, il s'agit peut-être ici d'une référence à ces dernières⁹²⁴. Cette interprétation reste néanmoins incertaine. Il se pourrait que l'incantation désigne plutôt une patiente, décrite comme fille de différents dieux pour lui attribuer une ascendance divine, assurant ainsi l'implication des dieux cités et leur soutien et aide dans le processus de guérison. Là encore cette interprétation reste incertaine, aucun autre cas similaire n'étant attesté dans le corpus MGI. L'incantation MGI 41 décrit les déesses Ningirima et Gula fabriquant elles-mêmes le médicament à utiliser pour soigner le patient⁹²⁵.

L'implication d'Adapa dans les incantations MGI 19 à 21 s'inscrit également dans une logique de légitimation, dans la mesure où il s'agit du premier des sages, par qui le dieu Anu transmet les incantations comme moyen de guérir les maladies⁹²⁶.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
NA	19	<i>ana li-bur-za-ni-nu qí-b[i-ma um-ma a-da]-pa ʿabgalʿ-ma</i>	À Libūr-zāninu dis ceci, ainsi (parle) Adapa le sage : ...
	20	[...]- <i>tim a-na li-bur-na-din iš-pur-an-ni</i>	[...] il m'a envoyé vers Libūr-nādin.
	21	<i>a-na¹a-lu-^rlu⁷ qí-bi-ma um-[m]a¹a-da¹⁹²⁷-pa ap-kal-um-ma</i>	À Alulu dis ceci, ainsi (parle) Adapa ¹ le sage : ...

Tableau 30: Adapa dans les incantations MGI

⁹²² Le reste de l'incantation s'adresse de même à un sujet féminin, il semble donc logique de supposer que le texte a été écrit à l'intention d'une patiente.

⁹²³ Cf. 3.2.1.3.

⁹²⁴ Cf. 3.2.1.3, note 911.

⁹²⁵ Cf. 3.4. Pour une discussion des entrailles qui doivent être « enroulées », cf. 4.2.4.

⁹²⁶ Cf. 3.2.1.

⁹²⁷ *iš* dans le texte.

À travers Adapa il est fait appel au pouvoir primordial de la parole, à Anu et Ea. La mention d'Adapa dans ces textes permet aussi de faire un rappel à l'origine divine des incantations⁹²⁸.

3.2.2. Légitimation du récitant

Comme le signale A. Lenzi, la perception des incantations comme créations divines pose le dilemme de leur utilisation par des humains⁹²⁹. En effet, une incantation récitée par un humain n'est en soi qu'un discours humain, sans puissance particulière. Elle ne peut devenir efficace que par l'utilisation d'un pouvoir divin. Ceci nécessite donc d'identifier le discours humain comme un discours divin. Outre les formules de légitimation vues précédemment, cette identification passe par la légitimation du récitant lui-même comme agent autorisé des dieux. Plusieurs incantations font explicitement du récitant un représentant des dieux, à travers qui s'exprime la volonté divine. Ainsi, une incantation du corpus canonique Udug.ḫul décrit la superposition de l'identité du dieu Ea sur celle de l'*āšipu*⁹³⁰ :

^den.ki lugal abzu.ke₄ sá.pà.da gēštu^{II} dagal.[l]a
me.en | ^de-a šàr ap-si-i a-ta-a <mil>-ki rap-šá
uz-nu a[t-t]a
ḡá'.e lú.mu₇.mu₇ ír.zu | ana-ku a-ši-pu arad-ka
á.'zi.da'.mu.šè gen.na á.gùb.bu.mu.šè tah.ab |
ina 'im-ni-ia' a-lik ina šu-me-li-ia <ia> ru-uš
tu₆.mu tu₆ kù.ga.zu gar.ra.ab | ta-a-ka el-lu ana
te-e-a šu-kun
ka.mu ka kù.ga.zu gar.ra.ab | pi-i-ka kù a-na pi-
ia šu-kun
inim kù.ga.mu sig₅.ga.ab | a-ma-ti ku-tì dum-mi-
iq
inim.ta ka.ga.mu hé.en.silim.ma.ab | qí-bit pi-ia
šul-lim

Ô Ea, seigneur de l'*apsû*, toi qui apportes conseils et grande sagesse ! Je suis l'*āšipu*, ton serviteur. Viens à ma droite, accours à ma gauche ! Superpose ta pure incantation à la mienne, superpose ta pure bouche à la mienne, rends ma pure parole acceptable ! Accomplis la commande de ma bouche !

En superposant la bouche du dieu sur celle de l'*āšipu* humain, la parole qui sort de cette dernière devient parole divine, et l'*āšipu* devient le réceptacle du dieu. De la même façon, une incantation de la série rituelle *bīt mēseri*, consacrée à la protection de la maison contre les démons, assure que l'*āšipu* est à l'image de Marduk⁹³¹ :

tu₆.tu₆ tu₆^dasar^{ti} lúka.pirig alam ^dasar.lú.ḫi | šip- Cette incantation est l'incantation de Marduk,

⁹²⁸ Pour une discussion du format épistolaire des incantations *MGI* 19-21 et des prénoms cités les incantations, cf. 2.5.2.

⁹²⁹ Lenzi, 2010, p. 138-139.

⁹³⁰ Udug.ḫul tablette III, l. 179-185 ; cf. Geller, 2016, p. 128-129.

⁹³¹ Meier, 1941, p. 150, l. 225-226.

Dans les incantations du corpus *MGI*, la légitimation du récitant en tant que représentant de la volonté divine se fait principalement par le motif du dialogue divin entre les dieux Enki/Ea et Asalluḫi/Marduk.

3.2.2.1. Dialogue divin

Contrairement aux autres formules de légitimations qui sont des formules de clôtures⁹³², apparaissant toujours à la fin du texte, le motif du dialogue divin est inséré dans le corps de l'incantation, et y occupe une part plus ou moins importante. L'identification du dialogue divin remonte à A. Frankenstein⁹³³, qui l'intègre sous le nom de *Marduk-Ea typ Formel* parmi les formules de légitimations (*Legitimationstyp*). Si les détails du dialogue (par exemple les divinités impliquées, ou la formulation exacte de la discussion) peuvent varier, il reste caractérisé par l'emploi de phrases conventionnelles, et un enchaînement spécifique. Dans sa forme canonique, le dialogue prend place à la suite d'une description des effets de la maladie à combattre. Ces effets sont observés par un dieu junior (généralement Asalluḫi/Marduk)⁹³⁴, lequel s'adresse à un dieu senior (le plus souvent Enki/Ea) pour lui décrire à son tour les ravages constatés, avec une reprise du début de l'incantation. Le dieu sénior répond alors au dieu junior par cette phrase conventionnelle : « Mon fils, que ne sais-tu pas, que puis-je ajouter ? Ce que je sais tu le sais, et ce que tu sais je le sais aussi »⁹³⁵. S'ensuit une description de l'acte rituel à accomplir ou du remède à confectionner, instructions probablement suivies en même temps que leur récitation⁹³⁶. Le dialogue divin apporte une double légitimation : 1. du récitant, qui endosse le rôle du dieu junior (typiquement Marduk/Asalluḫi) qui va implorer l'aide du dieu senior (Enki/Ea), 2. de l'incantation comme moyen de transmission de la sagesse divine. Dans la littérature incantatoire de l'*āšipūtu*, la figure d'Asalluḫi/Marduk est représentée par le récitant. Ce dernier peut se présenter comme le messager du dieu⁹³⁷ : « Je suis le messager, l'avant-garde

⁹³² Voir ci-dessus chapitres 3.2.1.1, 3.2.1.2, 3.2.1.3.

⁹³³ Falkenstein, 1931, p. 44-67

⁹³⁴ Les incantations sumériennes pré-sargonides font mention d'un messager envoyé à Enlil pour implorer son aide. La divinité junior n'est souvent pas identifiée, mais au moins une incantation place Ningirima dans ce rôle (*SF* 46 i 1' – iv' 5). Le passage au duo Enki/Asalluḫi se fait à la période néo-sumérienne ; cf. Cunningham, 1997, p. 24. Sur l'ancienneté du dialogue divin, voir aussi Krebernik, 1984, p. 211-225.

⁹³⁵ *dumu.mu a.na.àm ne.zu a.na.àm ma.ra.ab.daḫ.e | níg gá.e ì.zu.a.mu ù za.e in.ga.e.zu | ù za.e ì.zu.a.zu gá.e in.ga.e.zu // ma-ri mi-i-na la ti-di-ma mi-i-na-am lu-ši-ib-šu | ša a-na-ku i-du-ú at-ta ti-di | ša at-ta ti-du-ú a-na-ku i-di.*

⁹³⁶ Maul, 1994, p. 41.

⁹³⁷ Falkenstein, 1931, p. 24 ; Mander, 2010, p. 37

d'Ea, Je suis le messager de Marduk, sage prêtre *āšipu* et premier fils d'Ea »⁹³⁸. Certaines incantations en font même l'incarnation vivante de Marduk : « Je suis l'*āšipu* né en Eridu, je suis celui qui est né en Eridu et Ku'ar. Quand j'approche le patient, puisse Ea, seigneur de l'Apsû, me protéger »⁹³⁹. Marduk/Asalluḫi est souvent appelé « fils d'Eridu »⁹⁴⁰, son père Ea étant la divinité poliade de la ville d'Eridu. Asalluḫi était à l'origine le dieu patron de la ville de Ku'ar, voisine d'Eridu, et au moment de son syncrétisme avec Marduk ce dernier devient associé aux deux villes⁹⁴¹. Cette identification permet la sacralisation de l'*āšipu*, qui transcende sa nature humaine pour incarner le divin⁹⁴². Outre la légitimation du récitant, le dialogue apporte la justification de l'acte rituel lui-même, les instructions venant des plus hautes sphères divines. Toute l'incantation se trouve légitimée dans cet échange entre les divinités, et devient le témoin de la transmission de la connaissance divine⁹⁴³.

Le dialogue divin est attesté dans neuf incantations du corpus *MGI* (Tableau 31), dont cinq incantations sumériennes (*MGI* 1a, 2, 22, 68, 39b-c), une incantation bilingue (*MGI* 39A) et trois incantations akkadiennes (*MGI* 17, 41, 44). Six incantations datent de la période paléo-babylonienne (*MGI* 1a, 2, 22, 39a, 44, 68) et trois de la période néo-assyrienne (*MGI* 17, 39b-c, 41)⁹⁴⁴.

Dat.	No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
PB	1a, l. 13bis	[^d asal]. ^l ú. ^h e igi im. ^r ma.an. ^r .sig ₇ ^r a.a. ^r .ni ^d en.ki.ra é.šè ba. ^r ši. ^r .in.ku ₄ g[ù] mu ^r .un.n[a.dé.e] [^d en.ki.ke ₄ dumu.ni ^d asal.lú.hē.(ra)] [mu.un.na.ni].ib ^r .[gi ₄ .gi ₄] [dumu.mu a.na.à]m nu.z[u a.na.na.ab.daḫ.e] ^r dasal.lú. ^r [hē a].na.àm nu. ^r zu ^r a.n[a.na.ab]. .da[h.e] níg.gá.e zu.mu ù za. ^r e ^r gin ₇ .zu ù za.e gin ₇ .zu a.na.àm gin ₇ .zu	[Asal]luḫi l'a vu, il est entré à la maison, chez son père, il lui a d[it] : (reprise du début de l'incantation) [Enki a répondu à son fils Asalluḫi : « Mon fils, que ne sais-tu pas ? [Que puis-je ajouter ?] Asallu[h]i, que ne sais-tu pas ? Que [puis-je] ajouter ? Ce que je sais, tu sais aussi, et ce que tu sais est aussi ce que je ¹ sais ! (Description du traitement)

⁹³⁸ lú.kin.gi₄ igištu.ra ^den.ki.ra me.en | ^dasal.lú.hi maš.maš kù.zu dumu.sag ^den.ki.ke₄ lú.kin.gi₄.a me.en (Udug.ḫul VIII, l. 25-26), cf. Geller, 2016, p. 294.

⁹³⁹ lú.mu₇.mu₇ eridu^{ki}.ga.ke₄ mu.un.tu.ud.da me.en | eridu^{ki} ku'ar^{ki}.šè mu.un.na.re.é me.en | gá.e lú.tu.ra.šè mu.un.na.an.te.ge₂₆ | ^den.ki lugal abzu.ke₄ gá.e nu.un.gá hē.a (Udug.ḫul III, l. 168-171), cf. Geller, 1985, p. 17, n. 15 ; Geller, 2015, p. 171. Pour d'autres exemples d'identification de l'*āšipu* à Marduk, voir aussi Udug.ḫul VI, l. 28-36 et X-XI, cf. Geller, 2016, p. 35, n. 71.

⁹⁴⁰ Cf. *MGI* 58, l. 2 et *MGI* 59, l. 6.

⁹⁴¹ Geller, 1985, p. 13 ; Oshima, 2007, p. 349.

⁹⁴² Mander, 2010, p. 37 ; Johnson, 2018, p. 73.

⁹⁴³ Mander, 2010, p. 27.

⁹⁴⁴ Voir chapitres 2.3.1 et 2.3.12. sur la disparition progressive du dialogue divin dans le corpus *MGI*.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
	2a, l. 8-13	^d asal.lú.ḫe igi i[m.ma.an].sig ₇ ^d en.ki.ke ₄ ʾdumu.ni ^ʾ ^d asal.lú.ḫe.ra mu.un.ʾna.ʾni.ib.gi ₄ .gi ₄ ʾdumu.ʾmu a.na.gin ₇ .ʾzu ^ʾ a.na.na.ab.daḫ.e [^d asa]l.lú.ḫe a.na.gin ₇ .zu a.na.na.ab.daḫ.ḫe [níg.gá.e z]u.ʾmu ^ʾ za.ʾe ^ʾ [g]in ₇ .zu [ù za.e gin ₇].mu a.na.à[m] gin ₇ .ʾzu ^ʾ	Asalluḫi l'a vu, Enki a répondu à son fils Asalluḫi : « Mon fils, que ne sais- tu pas, que puis-je ajouter ? Asalluḫi, que ne sais-tu pas [!] , que puis-je ajouter ? [Ce que je s]ais, tu sais. [Et ce que] je [sais aussi] est ce que tu sais. »
	22, l. 11- 13	^d asar.lú.ḫi [!] igi im.ma.an.sig ₁₀ a.a.ni ^d en.ki.šè é.a ba.ši.in.ku ₄ [níg] ʾi.ʾzu.ʾa.ʾmu ù za.e in.ga.ʾe.ʾzu	Asalluḫi l'a vu, et entra dans la maison de son père Enki : « [Ce que] (je) sais tu le sais aussi ! » (Description du traitement)
	39a, l. 6- 16	^d asar.lú.ḫi igi.ni im.ma.an.sum ^d amar.utu <i>ip-pa-li-ís-su-ma</i> a.a.ni ^d en.ki.ke ₄ gù mu.un.na.dé.e <i>a- na a-bi-šu</i> ^d é-a <i>i-ša-ás-si</i> ^d en.<<lí>>.ki.ke ₄ ^d asar.lú.ḫi mu.un.na.ni.fb.gi.gi ^d é-a ^d amar.utu <i>i- ip-pa-al</i> dumu.mu a.na.àm ne.zu a.na.àm ma.ra.ab.daḫ.e <i>ma-ri mi-i-na la ti-di- ma mi-i-na-am lu-ši-ib-šu</i> níg gá.e zu.mu ù za.e gá.zu <i>ša a-na- ku i-du-ú <<ú>> at-ta ti-di</i> ù za.e gá.zu níg mà.e zu.mu <i>ša at-ta ti-du-ú a-na-ku i-di</i>	Asalluḫi ^{akk.} ^{Marduk} l'a observé et s'adresse à son père Enki ^{akk.} ^{Ea} : (Reprise du début de l'incantation) Enki ^{akk.} ^{Ea} réponds (ainsi) à Asalluḫi ^{akk.} ^{Marduk} : « Mon fils, que ne sais-tu pas et que pourrais-je y ajouter ? Ce que je sais tu le sais aussi, et ce que tu sais, je le sais aussi. » (Description du traitement)
	44, l.22	<i>a-[n]u-um ʾa-na</i> ^d [a]sal-lú- <i>ḫe</i> dumu ^d en-ki qí-bi-a-ma (...)	Parlez maintenant à Asalluḫi, fils d'Enki : (reprise du début de l'incantation)
	68, l. 6- 12	^d asal.ʾlú.ḫi.ʾe igi ^ʾ ba.ʾan.ʾgar a.a.ni [^d en.ki.r]a ig[i.šè] ʾba.an.ʾta.gen gù mu.na.dé.e (...) [...]ʾgi ₄ .gi ₄ ^ʾ	Asalluḫi a observé ceci, il apparaît devant son père [Enki] et lui dit : (reprise du début de l'incantation) [Enki ^ʾ] réponds [...] ⁹⁴⁵
NA	17, l. 5-6	<i>e-[mur-m]a</i> ^d gu-la na-di-na-at ba-la-tí nam.lú.ùlu ^{lu} ina é ^d asal-lú-ḫi ú-bil eṭ- lu ^d bad re-me-nu-u ip-pa-lis-su-ma	Elle le vit, Gula, qui donne la vie à l'humanité, elle transporta le jeune homme dans la demeure d'Asalluḫi. Ea le miséricordieux le regarda et (lui dit) (Formule d'expulsion)
	39b-c, l. 16bis	[...n]e: ^d asal.lu.ḫi igi : níg gá.e : gen.na dumu.mu	[...] Asalluḫi (l')a vu : « Ce que je (sais) : va, mon fils ! » (Description du traitement)
	41, l. 5-11	<i>i-ʾmur-šu-ʾma</i> abgal dingir.meš ^d ama[r.utu] <i>a-na</i> ^d é-a ad- <i>šu a-mat šu-a-tú i-qab-[bi]</i> (...)	Mar[duk], le sage des dieux l'a vu et il a di[t] ceci à son père Ea : (reprise du début de l'incantation)

⁹⁴⁵ La suite du texte est trop abimée pour discerner s'il s'agit ou non d'une description d'un traitement.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
		<i>al'-kam-ma a-lik ma-ri</i> ^d amar.utu	« Viens Marduk mon fils, et va ! (description du traitement) »

Tableau 31: formule du dialogue divin dans les incantations MGI

Dans le corpus *MGI*, le dialogue divin est plus généralement retranscrit dans son intégralité dans les incantations paléo-babyloniennes, alors qu'il aura plus tendance à être abrégé, parfois à l'extrême, dans les incantations néo-assyriennes. De même, les versions sumériennes sont plus généralement fidèles au motif standard, alors que les versions akkadiennes vont inclure beaucoup plus de variations. Des déformations peuvent cependant être constatées y compris dans les incantations sumériennes du corpus. Une comparaison établie sur la base de l'échange entre Enki et Asalluḫi⁹⁴⁶ permet de mettre en lumière les déformations dans la rédaction du dialogue par rapport à la version canonique :

níg gá.e ì.zu.a.mu ù za.e in.ga.e.zu | ù za.e ì.zu.a.zu gá.e in.ga.e.zu (Version canonique)
« Ce que je sais, tu le sais aussi, et ce que tu sais, je le sais aussi ! »

níg gá.e zu.mu ù za.´e´ gin₇.zu | ù za.e gin₇.zu a.na.àm gin₇.zu (*MGI* 1a, l. 13bis, PB)

[níg gá.e z]u.´mu´ za.´e´ [g]in₇.zu | [ù za.e gin₇].mu a.na.à[m] gin₇.´zu´ (*MGI* 2, l. 12-13, PB)

[níg] ´ì´.zu.´a´.mu ù za.e in.ga.´e´.zu (*MGI* 22, l. 13, PB)

níg gá.e zu.mu ù za.e gá.zu | ù za.e gá.zu níg mà.e zu.mu (*MGI* 39a, l. 15-16, PB)

níg gá.e (*MGI* 39b-c, l. 16bis, NA)

Les incantations *MGI* 1a et 2a présentent des formes verbales tronquées – /zu.mu/ pour /ì.zu.a.mu/ – ou déformées – /gin₇.zu/ pour /in.ga.e.zu/ et /ì.zu.a.mu/. Les deux incantations étant inscrites sur la même tablette⁹⁴⁷, elles sont le fruit du même scribe. On constate également un raccourcissement identique de la forme verbale dans *MGI* 39a – /zu.mu/ pour /ì.zu.a.mu/, et /gá.zu/ pour /in.ga.e.zu/ – qui ne provient pas de la même archive et n'a donc à priori pas été rédigée par le même scribe. L'incantation *MGI* 22 reste fidèle à la graphie canonique, cependant elle ne présente qu'une version très abrégée du dialogue, n'en incluant que la 1^e ligne : [níg] ´ì´.zu.´a´.mu ù za.e in.ga.´e´.zu « [ce que] je sais, tu le sais aussi ». Les formes verbales y sont

⁹⁴⁶ Suivant A. George, 2016, p. 3-4, qui établit une comparaison des différentes versions du dialogue divin tel que présent dans les incantations paléo-babyloniennes de la collection Schøyen, nous nous basons ici sur l'échange verbal entre les deux dieux plutôt que sur les didascalies du dialogue, plus souvent sujettes aux variations.

⁹⁴⁷ *CUSAS* 32/7 iv 20-v 11 et iv 1-19. À noter par ailleurs que les autres duplicatas de ces deux incantations (*MGI* 1B-H et *MGI* 2B) n'incluent pas le motif du dialogue divin. Ce motif est donc un ajout du rédacteur de la tablette.

malgré tout développées en entier, malgré l'absence du pronom indépendant /gá.e/ « je » en début de ligne. Pour revenir à *MGI* 39, nous pouvons constater un changement brutal entre la version paléo-babylonienne (*MGI* 39a) d'un côté qui inclut le dialogue dans son entièreté, y compris la reprise des premiers vers de l'incantation, et les deux duplicatas néo-assyriens (*MGI* 39b et c) de l'autre, qui présentent un dialogue abrégé à l'extrême : ^dasal.lu.ḫi igi : níḡ ḡá.e : gen.na dumu.mu « Asalluḫi (l')a vu : « Ce que je (sais) : va, mon fils ! ». Nous n'avons pas de description d'Asalluḫi s'adressant à son père Enki, ce dernier n'étant même pas mentionné. Les chaînes verbales sont coupées – /igi/ au lieu de /igi im.ma.an.sig₁₀/ – ou même absentes – le verbe zu « savoir » et sa chaîne ne sont pas inscrits, laissant au lecteur le soin de compléter la phrase. Nous pouvons supposer qu'au moment de réciter l'incantation le praticien complétait de mémoire le reste du dialogue. Il est également possible que la déformation du motif soit le signe d'une incompréhension du sumérien par le rédacteur du texte. L'incantation *MGI* 44 n'inclut qu'une vague instruction formulée à la 2^{ème} personne : a-[n]u-um ṽa'-na ṽa' [a]sal-lú-ḫe dumu ^den-ki qí-bi-a-ma « Parlez maintenant à Asalluḫi, fils d'Enki ». À la place du dialogue entre Asalluḫi et son père, on s'adresse directement à Asalluḫi, lequel prend ici le rôle de la divinité en charge de la guérison⁹⁴⁸ à la place d'Enki. Bien qu'akkadienne, l'incantation est inscrite sur la même tablette que les deux incantations sumériennes *MGI* 1a et 2a⁹⁴⁹, où nous avons relevé des déformations dans la copie du dialogue.

Les trois incantations néo-assyrienne du corpus *MGI* qui incluent une version du dialogue divin s'éloignent encore plus de la version canonique. Le dialogue de *MGI* 39b et c, bien que rédigé en sumérien, est extrêmement abrégé. *MGI* 17 met en scène la déesse Gula portant le patient jusqu'à la demeure d'Asalluḫi, prenant ainsi la place de ce dernier comme messager. A notre connaissance il n'y a pas d'autre attestation de Gula prenant ce rôle dans les incantations, que ce soit dans le corpus *MGI* ou ailleurs⁹⁵⁰. Si c'est encore Enki – ou plutôt Ea – qui prend en charge la guérison, il ne transmet pas ses instructions comme on le voit habituellement, mais prononce directement une formule d'expulsion. Quant à *MGI* 41 on y voit bien Marduk s'adresser à son père, mais l'échange entre les deux est remplacé par un simple ṽa'-kam-ma a-lik « Viens et va ! ».

Pour A. George ces variations sont les preuves du faible niveau d'érudition du scribe. Selon lui, la déformation du dialogue divin à la période paléo-babylonienne, illustrée par de

⁹⁴⁸ *[i-wa-aš-š]i-[ir]* « Qu'il (Asalluḫi) les (les ventres des victimes) libère ! », l. 38.

⁹⁴⁹ *CUSAS* 32/7 vi 9-41

⁹⁵⁰ C. Johnson considère cette déformation du déroulement habituel du dialogue divin comme preuve que les incantations médicales sont des parodies des incantations d'*āšipūtu*, cf. 2.1.

nombreuses différences et erreurs de graphie, montre que la compréhension de ce motif était très limitée⁹⁵¹. Il considère que la corruption de la formule dans les incantations non canoniques est due à une transmission orale confuse et une incompetence des scribes dans la copie des tablettes⁹⁵². Le fait que l'on continue à constater des modifications et erreurs dans les versions postérieures du dialogue pourrait être un témoin d'une transmission imparfaite du motif ou des incantations elles-mêmes. Une autre interprétation est de voir les erreurs dans la copie du dialogue comme une indication de la fonction performative des incantations thérapeutiques : ces textes étaient écrits de façon à pouvoir être récités aisément, et la fidélité absolue à la version canonique du dialogue importait peu⁹⁵³. Le simple fait de réciter le dialogue, même de façon imparfaite, suffit à assurer son efficacité magique.

⁹⁵¹ George, 2016, p. 3-4.

⁹⁵² Suivant en cela van Dijk, 1973, p. 110

⁹⁵³ Cf. 2.2.

3.3. Imagerie dans les incantations

Offrir au patient une explication cohérente pour sa maladie, en lui donnant un nom et une origine, lui permet de reprendre le contrôle : en effet, une personne malade va voir un thérapeute parce qu'elle a perdu la maîtrise de son propre corps. L'apport d'un diagnostic, et la performance d'un rituel permettent de rétablir et de réaffirmer le contrôle, et d'offrir du réconfort au patient⁹⁵⁴. La fonction principale d'un processus de guérison, en particulier dans le cadre d'une guérison symbolique, est de transformer l'expérience vécue, de la maladie vers la bonne santé, et l'identité du patient, de malade à guéri. Cette transformation s'appuie entre autres sur l'emploi d'un langage métaphorique. Or, les incantations thérapeutiques mésopotamiennes sont des textes très riches en images et métaphores, qui portent aussi bien sur le corps que sur la maladie elle-même. Le langage figuratif employé permet d'expliquer d'où provient cette dernière, la façon dont elle se manifeste, mais aussi de symboliser la guérison et le retour du corps à son état normal. D'après les recherches menées par L. Kirmayer sur l'impact des métaphores et des représentations dans les processus de guérison⁹⁵⁵, cet emploi d'un cadre narratif métaphorique peut entraîner des changements corporels et cognitifs : « In a healing ritual, the sufferer's experience is mapped analogically onto a metaphoric representational space. The initial representation is extended and transformed according to the metaphoric logic and the imagery of the ritual. The transformed representation is embodied and enacted by the afflicted person »⁹⁵⁶. La théorie des métaphores conceptuelles⁹⁵⁷ est un outil méthodologique particulièrement pertinent dans l'étude du langage figuratif des incantations. Ces métaphores découlent de l'interaction entre le corps et le monde, et permettent de former des schémas mentaux abstraits à partir de représentations concrètes. En contexte thérapeutique, elles permettent ainsi d'expliquer la maladie et le corps, et d'enclencher le processus de compréhension et de reprise de contrôle. De nombreuses études ont démontré que ces métaphores sont avant tout des constructions sociales et culturelles⁹⁵⁸. Les processus corporels par exemple, tels que la respiration, la naissance, les menstruations, ou encore la maladie, ont des significations et des représentations différentes selon les contextes culturels. Les métaphores conceptuelles ne proviennent pas uniquement de l'intérieur de corps pour être

⁹⁵⁴ Brody, 2010, p. 162

⁹⁵⁵ Kirmayer, 2004; Kirmayer, 2011 ; cf. 2.2.1.3.

⁹⁵⁶ Kirmayer, 2011, p. 117.

⁹⁵⁷ cf. 2.2.1.2.

⁹⁵⁸ Kirmayer, 1992 ; Csordas, éd. 1994 ; Gibbs, 1999, p. 155 ; Cienki, 1999 ; Kövecses, 1999.

ensuite représentées dans l'esprit des individus, mais émergent des interactions du corps qui sont en grande partie définies par le monde socioculturel⁹⁵⁹.

La capacité explicative et thérapeutique des métaphores a été observée dans les études assyriologiques, notamment par B. Böck⁹⁶⁰, S. Panayotov⁹⁶¹, et U. Steinert⁹⁶². S. Panayotov donne un panorama des métaphores utilisées pour décrire les maladies oculaires, principalement à partir des textes médicaux du Compendium Médical de Ninive, mais également d'exemples tirés d'incantations thérapeutiques. B. Böck et U. Steinert commencent par une définition de la théorie des métaphores conceptuelles, avant d'étudier les métaphores ayant trait à la naissance (Steinert) et aux maladies gastro-intestinales (Böck). L'étude d'U. Steinert porte sur les métaphores et concepts associés au corps féminin reproducteur dans les textes gynécologiques des 2^e et 1^{er} millénaires av. n. è. (incantations et textes médicaux). Quant à l'analyse de B. Böck, qui porte plus principalement sur les incantations, elle reste malheureusement restreinte, n'étant pas le sujet principal de son étude, et se cantonne à un niveau de lecture relativement superficiel du langage figuratif présent dans ces textes. Nous pouvons également citer les thèses de T. Collins⁹⁶³ et D. Cadelli⁹⁶⁴, bien qu'il s'agisse là encore d'une lecture très littérale des incantations, axée sur le décryptage des symptômes plus que sur l'analyse des métaphores comme schémas conceptuels et culturels fondamentaux. Or, un élément important à prendre en compte dans l'analyse des métaphores et du langage figuratif est celui des multiples niveaux de lecture de ces derniers, comme l'a démontré J. Goodnick Westenholz⁹⁶⁵. Selon elle, afin de comprendre au mieux les métaphores des textes akkadiens tous les niveaux de sens (littéral/réaliste, métaphorique/figuratif, et symbolique/mythique) doivent être pris en compte simultanément, les métaphores et analogies pouvant être flexibles et renvoyer à différents niveaux de perception en même temps⁹⁶⁶.

Nous allons donc faire un passage en revue des métaphores employées dans les incantations du corpus *MGI*, afin d'observer ce qu'elles révèlent de la conception ancienne du corps et de la maladie.

⁹⁵⁹ Gibbs, 1999, p. 155, 162.

⁹⁶⁰ Böck, 2014b, p. 115-128.

⁹⁶¹ Panayotov, 2017.

⁹⁶² Steinert, 2017.

⁹⁶³ Collins, 1999.

⁹⁶⁴ Cadelli, 2000.

⁹⁶⁵ Goodnick Westenholz, 1996.

⁹⁶⁶ Goodnick Westenholz, 1996, p. 193 ; Steinert, 2017, p. 287.

3.3.1. Animaux

Les métaphores portant sur les animaux sont très présentes dans les incantations du corpus *MGI*. Elles servent principalement à décrire des symptômes, comme la douleur qui est comparée à des cornes de taureau éventrant les chairs du patient⁹⁶⁷ ou la jaunisse représentée sous la forme d'une chèvre, animal aux yeux jaunes⁹⁶⁸.

3.3.1.1. Serpent

Dat.	No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
PB (a/d/e), NA (g), NB (h)	1a/d/e/g/h, l. 5	muš.a.gin ₇ eme e ₁₁ .dè	Comme un serpent d'eau, elle tire la langue.
PB	1a, l. 5	muš agrun.na.ke ₄ sag ¹ nam.íl	C'est un serpent dans ¹ la chambre, elle lève la tête.
PB (a/c/d), NB (h)	1a/d/c/h, l. 6	muš.ki.bíl.lá.gin ₇ zé na.na.dúb.bé	Comme un serpent des terres brûlées, elle crache son venin.
PB	1e, l. 6	muš.ki.bí.il.lá.gin ₇ E.NE.DAG ì.si.il.le	Comme un serpent des terres brûlées, elle siffle.
NA	9, l. 10	gim <i>şer-ri</i> geštin <i>a-na</i> egir š[ah [?]]	Comme un serpent de vigne par l'arrière d'un porc? [...]
	17, l. 4	<i>it-ta-nak-bir ki-ma</i> muš	Il est constamment gonflé comme un serpent.
	26, l. 3	<i>ki-ma şe-er ka-ra-nim ta-as-la</i> -[al [?] ...]	Comme un serpent de vigne, tu es [sorti? (du corps ?)] !

Tableau 32 : le serpent dans les incantations *MGI*

Le motif du serpent dans *MGI* 1 a été abordé dans les différentes analyses de cette incantation⁹⁶⁹. Deux principales significations de ce motif en ressortent. Tout d'abord, l'incantation *MGI* 1 étant dirigée contre une maladie de bile, l'image du serpent permet de jouer sur le double sens de zé « bile » / « venin ». Dans les incantations sumériennes, la bile « zé » apparaît souvent dans des contextes où elle représente le venin de serpent⁹⁷⁰. L'image se retrouve également dans des textes littéraires :

muš zé guru₅.a.gin₇ uš ma.a.ù.ku.e (*Cylindre de* Il (mon cœur) versera du venin comme un serpent

⁹⁶⁷ Cf. 3.3.1.3.

⁹⁶⁸ Cf. 3.3.1.5.

⁹⁶⁹ Alster & van Dijk, 1972, p. 352-353 ; Michalowski, 1981 ; Böck, 2014b, p. 122-123 ; Böck, 2014a ; George, 2016, p. 125.

⁹⁷⁰ Michalowski, 1981, p. 8.

Gudea A, l. 270)⁹⁷¹

crachant de la bile.

ṛ muš⁷.gin⁷ uš⁷ zé guru⁵.a.ni érim.ma im.mi.in.te
(Išbi-Erra B, segment B, l.4)⁹⁷²

Il approcha l'ennemi comme un serpent crachant
du venin et de la bile.

L'équation entre les deux termes met en lumière la perception de la bile comme un fluide toxique et corrosif, causant des brûlures⁹⁷³. Cette image est renforcée par la mention des « terres brûlées » (ki.bíl). Le verbe sumérien si.il, qui peut signifier « siffler » ou « se tordre »⁹⁷⁴, peut désigner ici les convulsions douloureuses du patient comparé à celles d'un serpent qui se tord sur un sol brûlant⁹⁷⁵. On retrouve par ailleurs la même image la littérature sumérienne, dont un hymne dédié à la déesse Ninisina :

lú.ùlu.bi muš ki bíl.gin⁷ i.im.bal.bal.e muš
ki.úš.a.gin⁷ e.ne dag ì.si.il.e (Hymne à Ninisina
A, l. 33 – 34)⁹⁷⁶

Cette personne se tord au sol comme un serpent
des terres brûlées, Elle siffle comme un serpent
des terres brûlées.

saĝ gig mu.na.te | muš saĝ.bi gi TUN² ra.gin⁷
e.ne dag ì.si.il.e (Lugalbanda et la caverne dans
la montagne, l. 76 – 77)⁹⁷⁷

La migraine lui est tombée dessus, il se tordait
au sol comme un serpent trainé par sa tête avec
un roseau.

Dans MGI 9 et 26, on trouve un autre emploi de l'image du serpent, avec cette fois la précision qu'il s'agit d'un *šēr karānim*, « serpent de vigne ». Cet animal est attesté dans la liste lexicale Ur₅.ra = *hubullu* xiv l. 28⁹⁷⁸, ainsi que dans un commentaire néo-babylonien⁹⁷⁹ de la série divinatoire *šumma ālu* :

[muš^{giš}geštin²] | muš ka-ra-nu šá-niš šá igi.min-
šú šal-mu šá-[niš x x] | šá-niš šá ma-šak¹⁷⁹⁸⁰-šú
ana ka-ra-nu ṛmaš¹-[lu x x] (AfO 21, pl. 9-10,
env. 12-14)

[Le serpent de la vigne^{2(sum.)}] c'est le « serpent
de la vigne^(akk.) » ; alternativement, c'est le serpent
dont les yeux sont noirs ; alterna[tivement ...] ;
alternativement c'est celui dont sa peau est
com[me] le vin [...].

Le serpent de vigne apparaît dans une incantation paléo-assyrienne de Kaniš accompagnant une naissance, où le nouveau-né est exhorté à quitter le corps de sa mère :

k[i²]-i | ša-ru-ú | ki-ra-nim | li-i[m-q]ú-tám | qá-

Que (l'enfant) tombe au sol comme un serpent

⁹⁷¹ ETCSL no. 2.1.7, Edzard, 1997, p. 68-101.

⁹⁷² ETCSL no. 2.5.1.2, van Dijk, 1978.

⁹⁷³ Cf. 4.2.7 pour une discussion de la manifestation pathologique de la maladie de la bile.

⁹⁷⁴ Attinger, 2019, p. 155.

⁹⁷⁵ Böck, 2014b, p. 122 ; Böck, 2014a, p. 104-110.

⁹⁷⁶ ETCSL no. 4.22.1, Römer, 1969, p. 279-305.

⁹⁷⁷ ETCSL no. 1.8.2.1, Wilcke, 1969.

⁹⁷⁸ MSL 8/2 l. 8.

⁹⁷⁹ Landsberger, 1934, p. 52 ; Freedman, 2006, p. 74 ; Pientka-Hinz, 2009, p. 206 ; Jiménez, 2014.

⁹⁸⁰ /ka/.

S'il ne s'agit généralement pas d'un serpent de vigne, l'image du serpent est relativement courante dans les incantations de naissance, où elle est utilisée pour symboliser une naissance rapide et facile, le nouveau-né glissant hors du corps de sa mère avec la même fluidité que l'animal⁹⁸². Dans le contexte des incantations *MGI*, le serpent symbolise probablement une évacuation tout aussi facile de la maladie hors du corps. Si la signification du serpent est donc assez claire, la précision qu'il s'agit d'un serpent de vigne reste surprenante. Peut-être le serpent de vigne mésopotamien était-il un petit animal inoffensif et à la peau lisse, glissant aisément, par opposition à d'autres espèces plus grandes ou à la peau rugueuse. Une autre incantation paléo-assyrienne, provenant également de Kaniš, comporte la déformation *i-na šé-er / ki-ra-nim* « au-dessus du vignoble »⁹⁸³. Selon G. Barjamovic, l'auteur de l'incantation a mal compris le terme babylonien *šerru/šēru* « serpent » (en assyrien *šarru*), et l'a interprété comme la préposition assyrienne commune *i(na) šēr* « au dessus »⁹⁸⁴. Selon C. Johnson, l'emploi du serpent dans *MGI* 9, 17 et 26⁹⁸⁵ joue sur l'ambiguïté présente en akkadien entre *šēru* « serpent » et *šēru* « steppe »⁹⁸⁶, hypothèse qui serait supportée par le fait qu'on trouve les deux significations à la suite dans *MGI* 17⁹⁸⁷. De fait, la steppe est un motif important dans les incantations du corpus *MGI*⁹⁸⁸. Cependant, il faut noter que le rédacteur de *MGI* 17 a pris soin de distinguer steppe et serpent dans le texte en utilisant les sumérogrammes *edin/muš* plutôt que la graphie akkadienne. Il n'est donc pas certain qu'il s'agisse réellement d'un jeu de mots volontaire.

3.3.1.2. Loup et lion

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PB	73, l. 1-2	ša.gi pirig du.zu lipiš.gi pirig du.zu	Ton ventre malade, un lion qui va ! Ton cœur malade, un lion qui va !
NA	10, l. 1-2	gim ur.maḥ ma-'li' pu-luḥ-[ta] ki-ma ur.bar.ra la-ka-da uš-šur	Comme un lion, il (le ventre) est empli d'un éclat terrifiant, comme un

⁹⁸¹ Michel, 2004, p. 398, 408-409 ; Barjamovic, 2015, p. 74 ; Steinert, 2017, p. 328-329, n. 114.

⁹⁸² Ex. *BAM* 248 iii 44 *li-ša-a gim muš ki-ma muš.tur liš-ša-li-la* « puisse-t-il sortir comme un serpent, puisse-t-il glisser comme un petit serpent », iv 2 *né-er-ru-ba gim muš.tur* « échappe-toi comme un petit serpent » ; cf. Stol, 2000, p. 68-69. Voir aussi Farber, 1987, p. 276-277 ; Veldhuis, 1991, p. 14.

⁹⁸³ *Kt* 94/429 l. 20, cf. Barjamovic, 2015, p. 75-76.

⁹⁸⁴ Barjamovic, 2015, p. 58, 76 n. 20.

⁹⁸⁵ Cf. Johnson, 2018, p. 77. Les trois incantations font partie du groupement incantatoire du traité ESTOMAC.

⁹⁸⁶ Johnson, 2018, p. 77.

⁹⁸⁷ 1. 3 'ša'-[ar] *edin e-di-ip na-di* « le vent de la steppe souffle (en lui) » / 1. 4 *it-ta-nak-bir ki-ma muš* « il est constamment gonflé comme un serpent ».

⁹⁸⁸ Cf. 3.3.3.5 pour une discussion du motif de la steppe dans les incantations *MGI*.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
			loup, il est libre de courir !

Tableau 33 : le loup et le lion dans le corpus MGI

Deux incantations du corpus MGI représentant le ventre sous la figure d'un animal prédateur, spécifiquement le lion et le loup. Il s'agit d'une imagerie récurrente dans la littérature mésopotamienne. En effet, le loup et le lion étaient deux des animaux sauvages les plus agressifs et dangereux de la Mésopotamie, et étaient une menace autant pour les humains que pour les autres animaux. Ces caractéristiques ont mené au développement d'un motif littéraire qui utilise les deux prédateurs comme symboles d'agression et de puissance⁹⁸⁹. La comparaison est citée par B. Böck dans sa discussion sur la représentation de la douleur dans les incantations thérapeutiques⁹⁹⁰. Selon cette dernière, les images utilisées étaient spécifiques à un certain type de douleur, la comparaison avec un loup ou un lion étant utilisée pour décrire la suffocation causée par la maladie *buš'ānu*. Si plusieurs incantations concernant *buš'ānu* emploient bien cette image⁹⁹¹, comme nous pouvons le constater par son emploi dans le corpus MGI l'image du loup et du lion n'était pas restreinte à un certain type de douleur ou de maladie. De fait, l'exemple le plus ancien d'une incantation employant cette image concerne une maladie gastro-intestinale :

šà-ge ₄ piriġ-gen ₇ zi	Le ventre malade s'est dressé comme un lion !
libiš-ge ₄ piriġ-<gen ₇ > gú 'za'-ga lá	Le cœur malade a penché la tête ⁹⁹³ sur le côté
(ASJ 2, 159-160 env. i 7-8) ⁹⁹²	comme un lion !

On retrouve la comparaison avec loup et lion dans d'autres incantations, notamment contre la maladie *maškādu*⁹⁹⁴ ou la démonsse *lamaštu*⁹⁹⁵. Elle est particulièrement employée dans les incantations akkadiennes contre la colère⁹⁹⁶. La comparaison avec des animaux prédateurs

⁹⁸⁹ Mertens-Wagschal, 2018, p. 159-162 ; Vilela, 2021, p. 26-28.

⁹⁹⁰ Böck, 2014b, p. 120.

⁹⁹¹ *ki-ma* u[r.ma]h nap-šá-ru iṣ-bat | *ki-ma* ur.bar.ra iṣ-bat nu-ur-za « Il (la maladie *buš'ānu*) saisit la glotte comme un loup, il saisit le *nurzu* comme un loup ! » (*Buš'ānu* 1 l. 2-3, Collins, 1999, p. 185-188 ; sur la signification de *nurzu*, cf. CAD N2, p. 351 « a part of the body in the region of mouth and throat ») ; gim ur.maḥ sag.du iṣ-bat | [g]im ur.bar.ra iṣ-ša-bat lu-'-ḥa « Il saisissait la tête comme un lion, saisissait la gorge [com]me un loup ! » (*Buš'ānu* 2, 1.2-3, Collins, 1999, p. 181-191) ; ana la šá ur.maḥ šá bu-'-šá-a-ni da-an ši-bit-su ki-ma ur.bar.ra iṣ-ša-bat pa-a « La morsure de *buš'ānu* est plus forte que celle du lion, il saisissait la bouche comme un loup ! » (*Buš'ānu* 3, 1.1-3, Collins, 1999, p. 192-195) ; gim ur.maḥ nap-šá-tú i-ša-[bat] | *ki-ma* ur.bar.ra i-ša-bat lu-'-a « Il saisiss[ait] la glotte comme un lion, il saisissait la gorge comme un loup ! » (*Buš'ānu* 4, l. 7-8, Collins, 1999, p. 195-198).

⁹⁹² Sigrist, 1980 ; Rudik, 2015, p. 168-171.

⁹⁹³ Litt. « le cou ».

⁹⁹⁴ *na-ša-ak ba-ar-ba-ri-im i-na-aš-ša-ak* « Il (la maladie *maškādu*) mord de la morsure du loup » (*maškādu* 1 l.3, Collins, 1999, p. 233).

⁹⁹⁵ Farber, 2014, p. 3, 149-151, 169, 157, 179-181, 289, 297-299.

⁹⁹⁶ *ki-ma né-ši-im | e-ez a-la-ka | ki-ma ba-ar-ba-ri-im | la-ka-ta ma-ad-mi* « Elle (la colère) va avec férocité comme le lion, court avec la vitesse du loup » (*UET* 6/2, 399, l. 2-11, *SEAL* no 7046) ; *ki-ma* ur.maḥ | *e-zi a-la-ka-am | ki-ma* ur.bar.ra | *ma-li li-ba-tim* « Elle va avec férocité comme le lion, elle est pleine de rage comme

sauvages était ainsi utilisée pour insister sur la violence de l'attaque, quelle qu'en soit la source. Le lion en particulier est cité dans les épopées et les hymnes royaux comme symbole de férocité et d'agressivité, depuis Ur III jusqu'à la période néo-assyrienne⁹⁹⁷. Sa nature prédatrice en fait l'archétype de l'ennemi de la vie civilisée⁹⁹⁸. Loup et lion symbolisent donc la menace, le désordre, mais aussi la destruction. Ainsi, dans l'Épopée de Gilgameš le dieu Ea s'adresse à Enlil à propos de ce qui aurait pu être envoyé sur terre à la place du déluge :

am-ma-ku taš-ku-nu a-bu-ba | ur.maḥ *lit-ba-am-ma* Au lieu du déluge que tu as provoqué, un lion
 ùg^{mes} *li-ša-aḥ-ḫi-i[r]* | *am-ma-ku taš-ku-nu a-bu-ba* | pourrait paraître pour réduire la population !
 ur.bar.ra *lit-ba-am-ma* ùg^{mes} *li-ša-[ḫi-ir]* (*Epopée de* Au lieu du déluge que tu as provoqué, un loup
Gilgameš, tablette XI, l. 188-189)⁹⁹⁹ pourrait paraître pour réduire la population !

La capacité destructrice des deux animaux est placée sur le même plan que le déluge ou la famine dans la catégorie des catastrophes naturelles. Dans l'épopée sumérienne Enmerkar et le seigneur d'Aratta, le futur parfait est décrit comme un jour où il n'y aura plus « ni serpent, ni scorpion, ni hyène, ni lion, ni chien (sauvage), ni loup, ni anxiété, ni peur (et) les hommes n'auront (plus) d'ennemis »¹⁰⁰⁰. Le lion et le loup sont des symboles de l'adversité, de ce qui met en péril l'espèce humaine. Que la maladie soit comparée à ces deux animaux illustre sa dangerosité et la crainte qu'elle pouvait entraîner.

3.3.1.3. Taureau

Dat	No MGI	Transcription	Traduction
PB	59, l. 1	am.gin ₇ (C/D : gud.im) si ¹ du ₇ .du ₇	Encornant comme un taureau (sauvage) !
PB	59bis, l. 2	<i>i-ta-ak-ki-ip ki-ma</i> g[ud ¹]im	(La douleur) m'éventre comme un taureau !

Tableau 34 : le taureau dans le corpus MGI

Le taureau apparaît dans deux incantations paléo-babyloniennes¹⁰⁰¹ du corpus MGI. Il s'agit d'un taureau sauvage (*am/rīmu*) dans MGI 59A/B, et domestique (*gud/alpu*) dans MGI 59C/D et MGI 59bis. Le taureau — à l'instar du lion — fait partie des descriptifs utilisés dans

le loup » (*TIM* 9/72, l. 4-7, *SEAL* no 7045) ; *ki-ma ba-ar-ba-ri-'im* | [*b*]a-aš-'tám' | [*ki*] né-'ši-im' ša-lu-ma-t[ám] « Fierté – comme (celle du) loup ; splendeur – comme (celle du) lion » (*ZA* 75/184, l. 4'-6', *SEAL* no 7047) ; *k[i-ma ur.mah^{im} e-ez] a-l[a²-ka-am]* | *k[i-ma ur.bar.ra la-k]a-ta-am 'ú²'-ša-[ar²]* « Elle v[*a* avec la férocité du lion], elle se met à [cou]rrir co[omme le loup] » (*ZA* 75/198ff, l. 88-89, *SEAL* no 7149).

⁹⁹⁷ Goodnick Westenholz, 1997a, p. 316-317 ; Watanabe, 2000, p. 400-407 ; Watanabe, 2002, p. 42-56.

⁹⁹⁸ Goodnick Westenholz, 1996, p. 187 ; Strawn, 2005, p. 136-141 ; Ulanowski, 2015, p. 256-257

⁹⁹⁹ George, 2000, p. 95

¹⁰⁰⁰ *NERT* 86, cf. Strawn, 2005, p. 277, n. 609

¹⁰⁰¹ MGI 59bis est une adaptation akkadienne de l'incantation sumérienne MGI 59.

la littérature mésopotamienne, et représente la force et la férocité. Le taureau sauvage représente l'ennemi, l'agresseur. Il se retrouve également dans les incantations contre la colère¹⁰⁰². Dans les hymnes sumériens, taureaux sauvages et domestiques sont tous deux attestés comme épithètes royales¹⁰⁰³. Ainsi une liste de noms sumériens de Lagaš présente un nom identifiant le roi avec un bœuf domestique : lugal.gud.maḥ « le roi (est) un puissant taureau »¹⁰⁰⁴. Un hymne dédié au roi Išme-Dagan de la première dynastie d'Isin le décrit comme un « taureau sauvage violent (litt. « qui encorne/éventre ») »¹⁰⁰⁵. La même expression est employée dans L'Épopée de Gilgameš pour décrire ce dernier, signifiant qu'il est la puissance incontrôlée¹⁰⁰⁶. L'acte d'éventrer est l'attaque la plus agressive de l'animal et est donc utilisée, en contexte royal ou incantatoire, pour symboliser la brutalité et la capacité à infliger de sérieux dégâts¹⁰⁰⁷. Ici c'est l'action de la maladie qui est comparée à un événement, ce qui montre la violence et la capacité destructrice de cette dernière.

3.3.1.4. Héron

Dat	No MGI	Transcription	Traduction
PB	5, l. 2	mar-tu gin ₇ ígira.mušen sig ₇	La bile comme un héron jaune

Tableau 35 : le héron dans le corpus MGI

Dans MGI 5 on voit la bile comparée à un héron *igirû* jaune, la couleur étant probablement un renvoi à la couleur de la bile ou de la jaunisse¹⁰⁰⁸. Le héron *igirû* est l'un des protagonistes de la fable sumérienne « Le Héron et la Tortue »¹⁰⁰⁹. La fable raconte comment une tortue détruit le nid et tue les petits du héron, lequel nid est fait au sol dans une roselière. N. Veldhuis¹⁰¹⁰ identifie cet oiseau comme étant un héron pourpre, l'une des seules espèces de hérons faisant son nid au sol en aplatissant des roseaux, et non pas en hauteur, où il aurait été à l'abri des attaques de la tortue. D'après B. Böck¹⁰¹¹, la comparaison avec le héron est à mettre

¹⁰⁰² *i-i[la-ka-am] ri-ma-ni-iš* « Elle (la colère) v[ient à moi] comme un taureau sauvage » (ZA 75/198ff, l. 86) ; *[i]-la-ka ri-mi-ni-i[š]* « Elle (la colère) vient comme un taureau sauvage » (UET 6/2, 399, l. 2) ; *[ú]-zu-um i-la-ka ri-ma-ni* « La [co]lère vient comme un taureau sauvage » (TIM 9/72, l. 1).

¹⁰⁰³ Watanabe, 2002, p. 57-60. En akkadien cependant on trouve en majorité le taureau sauvage *am/rīmu*.

¹⁰⁰⁴ Limet 1968 p. 463 (lagaš).

¹⁰⁰⁵ *am.ù.na [gub].ba | ri-i-mu kad-ru*, Römer, 1965, p. 52, l. 251.

¹⁰⁰⁶ Goodnick Westenholz, 1996, p. 192.

¹⁰⁰⁷ Watanabe, 2002, p. 31, Black & Green, 1992, p. 103 : « The wild bull must have been a truly awe-inspiring beast, six feet tall at the shoulder and with an enormous pair of wide-seeping horns (...). As a visual and literary image of power and strength, wild cattle preoccupied the Mesopotamian imagination, a metaphor for deity or a suitable comparison for heroes or kings ».

¹⁰⁰⁸ Cf. 4.1.1, 4.2.7 et 4.2.9.

¹⁰⁰⁹ *ETCSL*, texte no.5.9.2, Gragg, 1997.

¹⁰¹⁰ Veldhuis, 2004, p. 255.

¹⁰¹¹ Böck, 2014b, p. 125.

en parallèle avec la comparaison avec la chèvre : les deux animaux sont intégrés à l'imagerie de la bile en raison de leurs yeux jaunes, caractéristique des malades de jaunisse. Si cette explication peut être vraie pour la chèvre¹⁰¹², en revanche il faut noter que dans le Héron et la Tortue, l'oiseau *igirû* se décrit lui-même comme un « oiseau aux yeux sombres »¹⁰¹³. Selon T. J. Collins¹⁰¹⁴, la comparaison avec l'*igirû* pourrait également s'expliquer par l'apparence de ce dernier. En effet, il est décrit dans un texte de Sultantepe¹⁰¹⁵ comme maigre et abattu. Deux symptômes de la jaunisse étant la fatigue et le manque d'appétit, T. J. Collins voit dans cet oiseau une représentation d'un malade.

3.3.1.5. Chèvre

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PB	1, l. 3-4	ú.da.ʳam sag nam.ílʳ máš ú.da.ʳke₄ʳ babbar nam.íl	C'est une chèvre, elle a levé la tête, (comme) un bouc, elle porte du blanc.
	1c, l. 4	kun.ud.da.gin₇ babbar¹¹⁰¹⁶.na.me.en máš é.an.na.ke₄	Comme la queue d'une chèvre, il est blanc, le bouc de l'Eanna.
PA	4bis, l. 2	<i>i-ší-li mî-îṭ-ra-tim e-ri-iq-tim e-zu- um ba-ru-ma-tum ta-ar-té-e</i>	À l'ombre du verger jaune, la chèvre tachetée vient de paître !
NA	4, l. 1	ùz ar-qá-at a-ruq dumu-ša a-ruq lú¹¹sipa-ša a-ruq na-qid-sa	La chèvre est jaune, jaune son chevreau, jaune son berger, jaune son gardien !

Tableau 36 : la chèvre dans le corpus MGI

Les incantations du corpus *MGI* où apparaît la chèvre sont dirigées vers une maladie de la bile¹⁰¹⁷. La raison du lien fait entre la bile et la chèvre n'est pas claire. Selon B. Böck¹⁰¹⁸, l'explication tient dans la couleur jaune des yeux de l'animal, la coloration jaune des yeux étant l'un des premiers symptômes de jaunisse. En effet les chèvres ont généralement un iris brun-jaune. Selon P. Michalowski¹⁰¹⁹ en revanche, la comparaison avec la chèvre s'explique par le comportement généralement agité et fébrile de l'animal, qui serait également une caractéristique des patients malades de bile. Cependant, à notre connaissance aucun texte médical ne présente ces symptômes en association avec une maladie de bile.

¹⁰¹² Voir ci-dessous 2.2.3.1.5.

¹⁰¹³ mušen.e lú igi ku₁₀.ku₁₀.ga.ke₄ (Le Héron et la Tortue, l. 64), Gragg, 1997, p. 572.

¹⁰¹⁴ Collins, 1999, p. 98.

¹⁰¹⁵ *STT* 341, l. 4 ; voir aussi *KAR* 125 obv. 17.

¹⁰¹⁶ rín-rín = ud¹-ud¹ ?

¹⁰¹⁷ Cf. 4.2.7.

¹⁰¹⁸ Böck, 2014b, p. 125. Cf. aussi Steinert & Vacín, 2018, p. 710.

¹⁰¹⁹ Michalowski, 1981, p. 8.

3.3.1.6. Bétail

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PB	30, 1. 4	<i>ki-ma an-nu šar ša-me-e ir-ḥu'-[ú] bu-ul</i> ^{dšákkān}	Comme Anu, le roi du ciel, a inséminé les animaux de Šakkan
	32, 1. 3	<i>bu-ul</i> ^{dšákkān} <i>i-na še-ri-im ir-ta-ak-bu</i>	Les animaux de Šakkan s'accouplaient dans la steppe
	39a, 1. 17	<i>lú ḫé.a g[u₄ ḫé].a udu ḫé.a lu-ú a-wi-lu-tum lu-ú al-pu lu-ú im-me-ru</i> ²	Que ce soit un humain, un bœ[uf], un mouton
	44, 1. 9-19	<i>ḥi-ib-bi al-pi-im i-na sú-pu-ri-im li-ib-bi im-me-ri-im i-na ta-ar-ba- -ḥi-ib-bi li-ib-bi ka-al-bi-im i-na ru-ub-ši-šu li-ib-bi ša-ḥi-im i-na ir-ri-ti-šu li-ib-bi eṭ-lim i-na šu-le-em li-ib-bi wa-ar-da-tim i-na me-lu-lim li-ib-bi nu-nim i-na ap-si-im li-ib-bi iṣ-šú-ri-im i-na ap-pa-ri-im li-ib-bi ra-[a]q-qí-im i-na ru-šu-um-tim li-ib-bi ši-le-ep-pi-im i-na sà-aḥ- sà-aḥ-tim</i>	Le ventre du bœuf dans la bergerie ¹⁰²⁰ , le ventre du mouton dans l'étable, le ventre du chien dans son lit, le ventre du porc dans sa porcherie, le ventre du jeune homme dans la rue, le ventre de la jeune femme au jeu, le ventre du poisson en eau profonde, le ventre de l'oiseau dans le marais, le ventre de la tortue de terre dans la boue, le ventre de la tortue d'eau sur la rive ¹⁰²¹
	45, 1. 4-5	<i>ša gu₄ i-na su-pu-ri-i[m] iṣ-ba-at ša udu i-na ta-ar-ba-šf-im iṣ-ba-at</i>	Elle (l'herbe du ventre) a saisi le ventre du bœuf dans la bergerie. Elle a saisi le ventre du mouton dans la l'étable.
	46, 1. 4-5	<i>li-ib-bi al-pí i-na su-pu-ri iṣ-ṣ[a-ba-at] li-ib-bi im-me-ri i-na ta-ar-[ba-ši] iṣ-ša-ba-at</i>	Elle (l'herbe du ventre) a s[aisi] le ventre du bœuf dans la bergerie. Elle a saisi le ventre du mouton dans l'éta[ble].
	47, 1. 12-13	<i>ki-ma bu-ul</i> ^{dšákkān} <i>[ir-t]a-ak-ab'-bu-ú-ma [...]</i>	Comme les animaux de Šakkan [... s'acc]ouplent et [...]
NA	5, 1. 6	<i>tu-ga-ša-a ki-i gud</i>	Vous (les malades) éructerez comme des bœufs !
	9, 1. 6-8	<i>[... li-ib-bi gud ina ú-re-e li-kul lib-bi udu.nitá a-na su-pu-ru lib-bi šaḥ a-na a-sur- <re>-e</i>	Qu'il mange le [v]entre du bœuf dans l'enclos, le ventre du mouton dans la bergerie, le ventre du porc dans l'égout ¹⁰²² !
	21, 1. 6-8	<i>[...s]u¹² -ḥul-lu lib-bi anše.kur.ra [ina šu-gul-li-šú su-ḥul ša ḥi-gud ina tar¹ -ba-ši [...] x x ina² [...] ašam su-ḥul¹ ša anše.edin bi-nu-ut edin ḥi-ša²¹ udu ša [š]aḥ ina² a²-[sur²-re²-e²</i>	[...] Perce ² le ventre du cheval, [dans] son [troupea]u, perce le ventre du bœuf dans l'étable [...] dans ² [...] la bergerie, perce le ventre de l'onagre, créature de la steppe, le ventre ²¹ du mouton, le ventre du

¹⁰²⁰ De façon surprenante, MGI 44, 45 et 46 ont placé le bœuf dans la bergerie (*supuru*) et le mouton dans l'étable (*tarbašu*).

¹⁰²¹ Pour la traduction de *saḥsaḥḥātum* par « rive », voir le commentaire de MGI 44.

¹⁰²² Pour la traduction d'*asurrū* par « égout » voir le commentaire de MGI 21.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
			[p]orc dans l'égout ²].
48, l. 4-6		<i>iš-bat šà gu₄ ina tar-ba-ši iš-bat šà udu.nít[a i]na su-pu-ri iš-bat šà anše ina su-gul-li iš-bat šà ur. ʿgi₇ ina ši-ga-ri iš-bat šà šaḥ ina ir-ri-ti</i>	Elle (l'herbe du ventre) a saisi le ventre du bœuf dans l'étable. Elle a saisi le ventre du bœlie[r da]ns la bergerie. Elle a saisi le ventre de l'âne dans le troupeau. Elle a saisi le ventre du chien enchaîné. Elle a saisi le ventre du porc dans la porcherie.
49, l. 3		<i>iš-ša-bat lib-bi ú-ma-me</i>	Elle (l'herbe du ventre) a saisi le ventre des animaux.
50, l. 4		<i>ana ú-ma-mi dug₄.ga-ma iš-ša-bat lib-bi ú-ma-me</i>	J'ai parlé aux animaux et elle (l'herbe du ventre) a saisi le ventre des animaux !

Tableau 37 : le bétail dans le corpus MGI

On observe ici deux motifs différents : d'un côté les hardes de Šakkan, de l'autre une énumération d'animaux domestiques ou sauvages. Ces deux motifs ont dans les incantations *MGI* la même fonction, celle de représenter l'humanité et par extension le patient. La comparaison entre bétail domestique et humanité est commune dans la littérature akkadienne¹⁰²³, et apparaît notamment dans l'Épopée de Gilgameš : « l'humanité meugle comme du bétail »¹⁰²⁴. Les énumérations d'animaux dans le but de symboliser l'humanité sont également très courantes dans les incantations¹⁰²⁵, comme les textes contre les démons Samana¹⁰²⁶ et Lamaštu¹⁰²⁷, contre la fièvre¹⁰²⁸, ou encore contre diverses maladies¹⁰²⁹. Dans le corpus *MGI* on va de la plus courte « le ventre des animaux » (*MGI* 49 l.3 et 50 l.4) à la plus longue (*MGI* 44) qui semble vouloir couvrir l'ensemble de la création. Ce type d'énumération liste habituellement du bétail domestique, qui renvoie à l'humanité, même si dans quelques exemples ici on a aussi des animaux sauvages (*MGI* 44 et 21). Ces derniers restent cependant des animaux relativement inoffensifs, et on ne trouve pas ici d'exemples d'animaux prédateurs considérés comme dangereux. Les taureaux par exemple sont systématiquement des bœufs domestiques (gud) et non pas des taureaux sauvages (am)¹⁰³⁰.

¹⁰²³ Goodnick Westenholz, 1996, p. 191

¹⁰²⁴ *kīma būlu ummāni iḥatti*, cf. Campbell Thompson, 1929 pl. 59.

¹⁰²⁵ cf. Veldhuis, 1990, p. 31 ;

¹⁰²⁶ Finkel, 1998.

¹⁰²⁷ Cunningham, 1997, p. 109 ; Farber, 2014, p. 283

¹⁰²⁸ Zomer, 2018, p. 259

¹⁰²⁹ Collins, 1999, p. 106-107.

¹⁰³⁰ Cf. 3.3.1.3.

Quant aux « hordes » de Šakkan, il s’agit des animaux sauvages de la steppe et de la montagne, dont le dieu est le protecteur¹⁰³¹. De même que le bétail domestique, les hardes de Šakkan peuvent être utilisés dans la littérature mésopotamienne pour se référer à l’espèce humaine. Dans l’Épopée d’Erra, Anu envoie ainsi Erra « tuer les têtes noires (l’humanité), massacrer les hardes de Šakkan »¹⁰³². Dans le corpus *MGI*, l’équation entre le patient humain et les animaux de Šakkan est explicitée dans *MGI* 30 : « Comme Anu, le roi du ciel, a inséminé les animaux de Šakkan puissé-je inséminer untel, fils de untel ! »¹⁰³³.

3.3.2. Éléments naturels

3.3.2.1. Plantes

Dat.	No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
PB-NB	1, l. 1	zé.àm ú.šim.gin ₇ ki mu.un.dar	C’est la bile, comme une herbe elle a traversé la terre.
PB	2, l. 1	[zé.àm a].gàr ú.šim.gin ₇ k[i in.dar] edin	[C’est la bile], comme une herbe dans la [p]rairie elle a traversé la ter[re], la steppe.
	44, l. 1	[ša-am-m]u-um ša li-i[b-bi-im]	[L’herb]e du ven[tre]
	45, l. 1	^d utu ša-am-ma-am iš-tu ḥ[ur.sag] ù- še ₂₀ -bi-ra-am	Šamaš a fait traverser l’herbe (à travers) la mo[ntagne].
	46, l. 1	[^d utu ša-am-ma-am š]a ⁹ li-ib-bi [ina kur is-s]u-ḥa-am	[Šamaš a cue]illi [l’herbe] du ventre [dans la montagne].
NA	48, l. 1-3	ú šà ina má-kan ^{ki} a-ši-ma (...) / (...) ^d utu šam-ma ta kur-i ú-še-ri- dam[-ma] iš-kun-ma ina qa[q]-qa-ri šur-šu-šu qa-q-a-ra diri si.meš-šú an-e nak-pa	L’herbe du ventre poussait à Makan (...) Šamaš a fait descendre l’herbe depuis la montagne [et] il (l’)a posée au sol. Ses racines ont empli la terre, ses branches ont éventré le ciel.
	49, l. 1	šam-me l[ib-bi ina kur-i a-si]	L’herbe du v[entre] poussait dans la montagne].
	50, l. 1	‘šam-mu’ [šá lib]-bi ina kur-i a-ši	L’herbe [du ven]tre poussait dans la montagne.

Tableau 38 : l’herbe dans le corpus *MGI*

La comparaison avec une herbe intervient dans deux contextes spécifiques. D’un côté, on voit apparaître la bile décrite comme une herbe traversant le sol. Il s’agit possiblement ici d’un jeu de mots reposant sur la couleur de la bile et celle de l’herbe (sig₇/(w)arqu)¹⁰³⁴. En effet,

¹⁰³¹ Dieu protecteur des animaux sauvages de la steppe et de la montagne, cf. Black & Green, 1992, p. 172.

¹⁰³² *šalmat qaqqadi ana šumutti šumqutu būl* ^dŠakkan (Erra et Išum, I l. 43, cf. Foster, 2005, p. 883).

¹⁰³³ *ki-ma an-nu šar ša-me-e ir-’ḥu’-[ú] bu-ul* ^dšakkan | (...) | ne.nam dumu ne.n[am] (...) | *lu-ra-ḥi-mi* (l. 4-6).

¹⁰³⁴ Voir chap. 4.1. Vocabulaire anatomique pour une discussion sur la couleur de la bile.

le terme akkadien (*w*)*arqu* peut aussi bien signifier la couleur jaune/vert que la végétation¹⁰³⁵. La comparaison entre bile et herbe apparaît indirectement dans une autre incantation contre la maladie de bile (*MGI* 67). Le texte mentionne que la bile va quitter le corps du patient parce que « le sel effraie les plantes du ciel et de la terre »¹⁰³⁶. L'identification avec une plante est particulièrement forte dans les incantations *MGI* 44 à 50, qui appartiennent au genre dit de « l'herbe du ventre » (*šammu ša libbi*)¹⁰³⁷. Dans ces textes, le dieu Šamaš ayant vu l'herbe pousser dans la montagne, la cueillit et la replanta dans la terre, d'où l'herbe peut ensuite infecter le monde entier¹⁰³⁸ puis le ventre du patient¹⁰³⁹. Šamaš est un pourvoyeur involontaire de la maladie, dont il est lui-même victime¹⁰⁴⁰. Ces incantations illustrent possiblement une étiologie de la maladie liée à l'ingestion d'une plante toxique. La comparaison entre maladie et plante est également employée dans la célèbre complainte *Ludlul bēl nemeqi*, où c'est la maladie de faiblesse qui apparaît de cette façon :

it-ti ur-qiṭ ki-tim i-pe-ši lu-u'-tú (*Ludlul* II, l. 57)¹⁰⁴¹ La faiblesse a traversé le sol avec les plantes.

Selon P. Michalowski¹⁰⁴², cette comparaison renvoie à une idée de création spontanée, le mal apparaissant de lui-même comme une herbe sortant du sol, sans avoir été provoqué par un élément extérieur. Une autre interprétation peut être proposée quant à la fonction de cette comparaison. Les plantes envoient leur racine sous le sol, à la recherche d'eau et de subsistance. Dans la conception cosmologique mésopotamienne, la source de cette eau est l'Apsû, océan primordial et source de toute eau, et qui a une proximité cosmogonique avec le monde des enfers, où demeurent les démons¹⁰⁴³. Ainsi, de la même façon que les plantes peuvent traverser la terre de leurs racines pour atteindre le monde d'en-dessous, les démons et les maladies peuvent faire le chemin inverse, traversant la surface de la terre comme des germes¹⁰⁴⁴. Les incantations Herbe du ventre renforcent ce lien en précisant que l'herbe en question provient de

¹⁰³⁵ *CAD* A/2, p. 301.

¹⁰³⁶ *mun šim an ki im.mi.i[n].ḫu.luḫ.ḫa* (*MGI* 67 l. 5).

¹⁰³⁷ Cette incantation suit une trajectoire assez similaire à celle pour la bile « zé.àm » (*MGI* 1). Le texte est en akkadien, transmis depuis la période paléobabylonienne jusqu'au 1^{er} millénaire, où on le retrouve intégré au Compendium Médical de Ninive (*BAM* 574). Deux versions sont incluses dans les tablettes *CUSAS* 32/7 et 32/8, sur lesquelles se trouvent les incantations pour la bile (*MGI* 1 et 2). Voir Reiner, 1985 ; Veldhuis, 1990 ; George, 2016, p. 129-133, et chapitre 2.5.2.

¹⁰³⁸ *iššabat libbi šēri u bamāti* (...) *iššabat libbi šadi u harri*, « elle saisit le cœur de la steppe, de la plaine (...), elle saisit le cœur de la montagne, de la vallée », cf. Reiner, 1985, p. 94

¹⁰³⁹ *libbi annanna māri annanna ša ilšu annanna ištāršu annannītum iššabat*, « elle saisit le cœur de NN, fils de NN, dont le dieu est NN, la déesse NN », cf. George, 2016, p. 131.

¹⁰⁴⁰ Cf. 2.3.9, 3.3.3.4, et 3.3.6.

¹⁰⁴¹ Annus & Lenzi, 2010, p. 20, 36 ; Jiménez, 2018, p. 326.

¹⁰⁴² Michalowski, 1981, p. 7.

¹⁰⁴³ Horowitz, 1998, p. 342-348 ; Rochberg, 2005, p. 322.

¹⁰⁴⁴ Lambert, 1974, p. 296.

la montagne, dont le nom (KUR/*šadû*) pouvait également être employé pour désigner les enfers¹⁰⁴⁵.

3.3.2.2. Vent

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PB	22, l. 1-5	im ab.ba (...) šà.gig im.de ₆ libiš.gig im.de ₆	Le vent (...) a apporté la maladie du ventre, la maladie interne.
	23, l. 1-2	ša-rum ti-me-a-tim ú-ši-i-ma ʾú ⁷ ti-a-me-tum ip-pa-al-la-<šà>-šum [im]-ḥa-aš ú-ru-<<ras>>-uḥ / [ti]-wi-a-tim / [x x x x] x ap-pa-ra-ʾti ⁷	Le vent est sorti de la mer, et la mer le regarda. Il frappa la crête ¹⁰⁴⁶ de la mer, [...] marais...
	24, l. 1	ši-i ša-a-ru-um ši-i ša-a-ru-um	Sors vent ! Sors vent !
	35, l. 12, 17-18	pu-ru-us-sà-am aš-lu-um-ma ša-ra-am aš-ku-un / (...) šu-ú-tum il-ta-nu ša-ad-du-ú-um a-mu-ur-ru / it-bu-ú iṣ-ba-tu pi-i na-am-zi-tim	J'ai retiré le bouchon ¹⁰⁴⁷ et j'ai fait entrer le vent ! (...) Le vent du sud, le vent du nord, le vent de l'est, le vent de l'ouest se sont élevés (et) ont saisi la bouche de la jarre de brassage !
	38, l. 1-2	nam-zi-is-sú ḥa-ar-[tum ⁷] bi-il-la-as-sú ša-rum	Sa jarre de brassage est une un tor[se] ²¹⁰⁴⁸ ! Son moût est un vent !
	40, l. 1	ša-ri éz-za šà-bi šà an ki t[u ⁷]-...	Vent furieux du ventre, tu [...] le ventre du ciel et de la terre !
MB	25, l. 4	im.da im liṭ-ḥi im ana im li-is-niq	Puisse le vent approcher le vent, puisse le vent atteindre le vent !
NA	14, l. 6	[...] šá-a-ʾru ⁷ [...] i-pa-šar pi-šèr-šu	[...] Vent [...] il délivre, sa délivrance.
	17, l. 3	ʾša ⁷ -[ar] edin e-di-ip na-di i-ta-naq-qí-šu	Le vent de la steppe souffle (en lui), se déverse (en lui). Il se répand constamment (en) lui.
	26, l. 1	im el-lu šá ina kur-i aš-bu man-nu ub-lak-k[a ...]	Vent pur qui demeure dans la montagne, qui [t']a amené (ici) ?
	28, l. 1	ša-ru-um-mi šá-ru šá-ru kúm dingir.meš at-tú ša-ru ša bi-rit ze-e u ši-na-a-ti	Ô vent, vent ! Vent, tu es le feu des dieux ! Vent, tu es entre l'excrément et l'urine !
	29, l. 6-7	a-šam-šu-tum šá lib-bi-šú li-ša-am-ma ^{dutu} li-mur	La tempête de son ventre, puisse-t-elle sortir et voir le soleil !
	43, l. 1	šà nam-zi-tu ₄ bi-la-as-su im ¹	Le ventre est une jarre de brassage, son moût est un vent

Tableau 39 : le vent dans le corpus MGI

¹⁰⁴⁵ Wiggermann, 1996, p. 212 ; Horowitz, 1998, p. 272-273. Voir également la discussion dans 3.3.3.4 et 3.3.3.5 sur la steppe et la montagne comme renvois au monde des Enfers.

¹⁰⁴⁶ litt. : « les cheveux ».

¹⁰⁴⁷ Pour la traduction de *purussu* par « bouchon », cf. CAD P, p. 529.

¹⁰⁴⁸ Suivant T.J. Collins nous interprétons *ḥa-ar-[tum⁷]* comme une graphie erronée pour *irtum* « torse, poitrine », cf. Collins, 1999, p. 129 et le commentaire de MGI 38.

Le vent est un élément très présent dans le corpus *MGI*, où il apparaît dans treize incantations. Il peut être décrit comme provenant de l'extérieur pour attaquer le patient (*MGI* 22, 23, 35, 17, 26) ou être déjà présent à l'intérieur de ce dernier (*MGI* 24, 38, 40, 28, 29, 43). Dans le cas de *MGI* 22, c'est le vent qui est porteur de la maladie du ventre dont souffre le patient. Dans la thérapeutique mésopotamienne, il convient de faire la distinction entre d'un côté le vent comme synonyme de flatulences ou de ballonnements internes¹⁰⁴⁹, et de l'autre le vent comme force naturelle personnifiée. Dans le cas des incantations du corpus *MGI*, il est difficile de déterminer avec certitude s'il s'agit plus de l'une ou l'autre signification. Une double lecture du motif est possible, le vent étant à la fois une représentation de la maladie ou de ses symptômes ainsi qu'une explication étiologique. Ainsi, *MGI* 17 décrit le « vent de la steppe » soufflant continuellement à l'intérieur du patient. La ligne suivante de l'incantation indique que les « yeux (du patient) sont remplis (de la poussière) de la steppe, ses lèvres sont constamment sèches »¹⁰⁵⁰. Le vent fait partie ici d'une imagerie permettant d'exprimer une idée de sécheresse et de ballonnements, mais il permet également d'indiquer une origine externe au mal, provenant de la steppe, et entrant dans le corps du patient à travers le vent. Outre le « vent de la steppe » de *MGI* 17, une autre incantation précise le type du vent dont il est question : il s'agit de la tempête *ašamšūtu* mentionnée dans *MGI* 29. Ce terme désigne un tourbillon de vent qui emporte le sable sous une forme de pilier, phénomène assez commun dans le sud de l'Irak¹⁰⁵¹. L'idée du vent entrant dans le corps de l'extérieur pour remplir le ventre apparaît notamment dans l'*Enūma Eliš*, où Marduk jette un vent dans la gorge de Tiamat :

*uš-pa-ri-ir-ma be-lum sa-pa-ra-šú ú-šal-me-ši |
im-ḫul-la ša-bit ar-ka-ti pa-nu-uš-šá um-taš-šir |
ip-te-ma pi-i-šá ti-amat a-na la-'a-a-ti-šá | im-
ḫul-la uš-te-ri-ba a-na la ka-tam šap-ti-šá | ez-
zu-tum im.meš kar-ša-ša i-za-nu-ma (Enūma
Eliš IV, l. 95-100)¹⁰⁵²*

Le seigneur déploya son filet et l'en enveloppa, il lâcha sur elle le vent mauvais, il tenait ses arrières ; Tiamat ouvrit la bouche pour l'avalier, le vent mauvais s'y engouffra pour l'empêcher de fermer la gueule. Les vents furieux lui remplirent le ventre.

Dans la pensée mésopotamienne, le vent est à l'intersection d'un phénomène naturel et d'un démon, la relation entre vents et démons étant particulièrement présente dans les incantations¹⁰⁵³. La série Hulbazizi par exemple décrit les démons comme les « enfants du vent » (*ilitti šarri*)¹⁰⁵⁴. La personnification du vent remonte au 3^{ème} millénaire av. n. è¹⁰⁵⁵. Le

¹⁰⁴⁹ Cf. chap. 3.2. clinique physiologique.

¹⁰⁵⁰ edin ma-la-a igi.meš-šú | e'-ta-na'-ba-la ša-pa-tu-šú, (l. 3-4).

¹⁰⁵¹ Jiménez, 2018, p. 324.

¹⁰⁵² Collins, 1999, p. 78 ; Talon, 2005, p. 54, 93.

¹⁰⁵³ Jiménez, 2018, p. 323.

¹⁰⁵⁴ *SpTU* 3/82 i 14, 17 // *STT* 214-217 i 33 ; ii 6 // *STT* 214-217 ii 10.

¹⁰⁵⁵ Wiggermann, 2007, p. 129.

groupe des quatre vents nommés d'après les quatre points cardinaux (Nord, Sud, Est, Ouest) est formé au début du 2^{ème} millénaire¹⁰⁵⁶. Dans l'*Enūma Eliš* ces quatre vents sont associés aux Monstres primordiaux¹⁰⁵⁷. Comme les Monstres, ce sont des hybrides surnaturels et indisciplinés, mais dont la nature n'est ni fondamentalement bonne ni mauvaise. Ils peuvent agir comme des esprits protecteurs au service des dieux, mais aussi être porteurs de démons et de maladies. Certains vents particuliers peuvent être d'une nature spécifiquement bonne ou mauvaise. Par exemple, dans le poème *Ludlul bēl nemeqi* le vent mauvais *imhullu* fait partie des maux énumérés par le malade, en compagnie de la migraine et d'une maladie de faiblesse¹⁰⁵⁸. Le démon-vent Pazuzu en revanche est un être hybride à la fonction apotropaïque¹⁰⁵⁹, malgré sa nature démonique. Une incantation dédiée à Pazuzu le décrit renvoyant les vents vers l'ouest :

<p>én ġá.e^dpà.zu.zu dumu^dħa.an.bu lugal ^{lú}líl.lá.e.ne ħul.a.meš (...) im.e.ne.ne lú šà ġen.na^{im}mar.tu igi.a.ni.šè ba.an.ġar dili.e.ne pa.e.ne.ne ba.an.haš (<i>Pazuzu</i> <i>Santardinschrift A</i>, l. 106-109)¹⁰⁶⁰</p>	<p>Je suis Pazuzu, fils de Ĥanbi, roi de tous les mauvais démons <i>lilū</i>. (...) Les vents à l'intérieur desquels je marchais se dirigeaient vers l'ouest : un à un j'ai brisé leurs ailes.</p>
---	---

Habituellement, les vents sont nommés d'après la direction d'où ils viennent, et non pas celle vers laquelle ils se dirigent. Dans le texte ci-dessus, on a affaire à une description de vents infestés de démons et renvoyés vers l'ouest, point cardinal généralement associé au monde des enfers¹⁰⁶¹. Les vents étant des convoyeurs cosmiques, ils peuvent être utilisés par les démons et d'autres figures mauvaises, mais peuvent également être utilisés par les exorcistes pour expulser le mal¹⁰⁶².

3.3.2.3. Feu

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PB	1, l. 8	izi.gin ₇ 'te'.ni.ib	Eteins-toi comme un feu !
	1, l. 9	izi ^ú núnun.gin ₇ [n]í.zu [te].ni.ib	[Et]eins-toi de [t]oi-même comme un feu dans les ronces !
	1, l. 10	izi ^{giš} gišimar.gin ₇ ní.zu [te.ni.ib]	[Eteins-toi] de toi-même comme un

¹⁰⁵⁶ Wiggermann, 2007, p. 129.

¹⁰⁵⁷ Wiggermann, 2011, p. 305.

¹⁰⁵⁸ ġig mun-ni-šú e-'li'-ia in-neš-ra | im-ħul-lu [iš-tu] 'i-šid' an-e i-zi-qa | iš-tu i-'rat' ki-tim i-ši-ħa di-i'-ú (*Ludlul II*, l. 50-52, Annus & Lenzi, 2010, p. 20, 36 ; Jiménez, 2018, p. 326).

¹⁰⁵⁹ Wiggermann, 2007 ; Wiggermann, 2011, p. 305.

¹⁰⁶⁰ Borger, 1987, p. 17 ; Heeßel, 2002, p. 95-96 ; Jiménez, 2018, p. 324.

¹⁰⁶¹ Jiménez, 2018, p. 324-325.

¹⁰⁶² Jiménez, 2018, p. 334.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
	59, l. 4	izi.gin ₇ hé.me.si.du	feu parmi les palmiers ! Puisse-t-il t'éteindre comme un feu !
NA	28, l. 1	šá-ru kúm dingir.meš	Vent, tu es le feu des dieux !

Tableau 40 : le feu dans le corpus MGI

L'image du feu dans *MGI* 1 et 59 est formulée de la même façon : l'incantation exhorte la maladie à s'éteindre comme des flammes. Dans *MGI* 28, c'est le vent lui-même, qui est le sujet de l'incantation, qui est comparé directement à un feu. Dans les deux cas, on peut y voir une description symptomatologique¹⁰⁶³, symbolisant les brûlures d'estomac causées par la bile (dans le cas de *MGI* 1) ou par une maladie gastro-intestinale (*MGI* 59 et 28). Dans le cas de *MGI* 1 et 59, nous pouvons également supposer une description en lien avec un rituel : au moment où l'incantation est récitée, le récitant ou le patient pouvait éteindre un feu allumé précédemment, symbolisant par ce geste l'extinction de la maladie. On peut y voir également un renvoi à la nature destructrice et incontrôlable de la maladie. De même que la crue¹⁰⁶⁴, il s'agit d'un phénomène naturel et donc par nature imprévisible, et il est souvent représenté comme étant envoyé par des divinités ou des démons pour causer mort et dévastation parmi les humains¹⁰⁶⁵. Nous pouvons d'ailleurs remarquer ici que *MGI* 1, en précisant la nature du feu, renvoie à son origine sauvage : il ne s'agit pas d'un feu de cheminée ou de four, allumé dans un environnement contrôlé, mais d'un « feu de ronces, feu de palmier », donc d'un incendie naturel.

3.3.3. Paysage

La représentation du corps et des processus corporels à travers le champ sémantique du paysage fait partie des schémas conceptuels fondamentaux dans les incantations mésopotamiennes¹⁰⁶⁶, ainsi que dans de nombreuses autres cultures¹⁰⁶⁷ - la métaphore PAYSAGE fait d'ailleurs partie des schémas rassemblés par G. Lakoff et M. Johnson dans leur étude des métaphores conceptuelles fondamentales¹⁰⁶⁸. Les incantations du corpus *MGI* font

¹⁰⁶³ Cf. 4.2 sur les descriptions cliniques des maladies du corpus *MGI*.

¹⁰⁶⁴ Cf. 3.3.3.3

¹⁰⁶⁵ Cf. *CAD* I-J p. 223f., en particulier p. 229.

¹⁰⁶⁶ Stol, 2006, p. 114-115 ; Steinert, 2013 ; Böck, 2014b, p. 119-122 ; Steinert, 2017, p. 292-342 ; Couto Ferreira, 2017b.

¹⁰⁶⁷ Voir Bastien, 1985 pour une étude de cas ethnographique sur la façon dont la physiologie corporelle humaine est expliquée en termes de paysages et de topographie.

¹⁰⁶⁸ Lakoff & Johnson, 1980 ; voir chapitre 3.1.2.

particulièrement appel à une imagerie en lien avec les paysages hydriques, la steppe et la montagne.

3.3.3.1. Mer

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PA	22, l. 1-5	im ab.ba ʿim.ʿma.ʿta.riʿ a.ab.ba sig.ga.ta im.ma.ʿta.riʿ a.ab.ba ʿigi.nim.ʿta im.ma.ta.ri ʿan.úr.ta du.a.ni šà.gig im.de ₆ libiš.gig im.de ₆	Le vent a soufflé sur la mer, il a soufflé depuis la mer inférieure, il a soufflé depuis la mer supérieure. En arrivant depuis l’horizon, il a apporté la maladie du ventre, la maladie interne.
	23, l. 1-5	ša-rum ti-me-a-tim ú-ši-i-ma ʿú ti-a-me-tum ip-pa-al-la-<šà>-šum [im]-ḥa-aš ú-ru-<<ras>>-uḥ / [ti]-wi-a-tim / [x x x x] x ap-pa-ra-ʿtiʿ	Le vent est sorti de la mer, et la mer le regarda. Il frappa la crête ¹⁰⁶⁹ de la mer, [...] marais...
MB	13, l. 11	li-ši-a-ni líl-ša-ba-ni me-e ʿa.ʿa.ba taʿ-maʿ-ti [dagal-tiʿ]	Puissent-elles (les filles d’Anu) lever (leurs précieux récipients d’or et de lapis-lazuli) ! Puissent-elles tirer l’eau de l’océan, la vaste ² [mer ²] !

Tableau 41 : la mer dans le corpus MGI

Le motif de la mer est utilisé de deux façons différentes dans le corpus MGI. Dans l’incantation MGI 13 il intervient dans le cadre d’une formule de type *mannam lušpur*¹⁰⁷⁰ où les filles d’Anu sont décrites prenant leurs récipients *kannu* et *karpatu* d’or et de lapis-lazuli pour tirer l’eau de l’océan. Cette formule est très courante dans les incantations thérapeutiques akkadiennes, et les filles d’Anu y sont généralement représentées puisant l’eau de la rivière ou de la mer, une eau pure et fraîche étant l’un des meilleurs ingrédients pour apaiser de nombreuses affections (irritations cutanées, brûlures d’estomac, infections oculaires, etc.)¹⁰⁷¹. Le terme *tiāmtu* (sum. a.ab.ba) se réfère également à l’Océan cosmique¹⁰⁷², l’eau qui en provient apporte donc une valeur magique ajoutée.

Dans MGI 22 et 23 la mer a une autre valeur. Dans ces deux textes, c’est d’elle que provient la maladie, portée sur les ailes du vent. Or, dans la géographie mésopotamienne, les mers font partie des frontières naturelles du territoire, et marquent les limites du monde lui-même¹⁰⁷³. Ainsi le territoire gouverné par les rois mésopotamiens depuis la période d’Akkad et

¹⁰⁶⁹ litt. : les cheveux.

¹⁰⁷⁰ Cf. chap. 2.2.2.1.3, et Farber, 1990b, p. 306-321 pour les multiples occurrences de cette formule en contexte incantatoire.

¹⁰⁷¹ Farber, 1990b, p. 302.

¹⁰⁷² CAD T, p. 156.

¹⁰⁷³ Wiggermann, 1996, p. 208f.

postérieurement s'appelle-t-il en sumérien an.ub.da.límmu.ba « les quatre coins-côtés », et en akkadien *kibrātum arba'um* « les quatre rives », rives qui sont bordées par la mer. Dans l'Épopée d'Etana, datant au moins de la période paléo-babylonienne¹⁰⁷⁴, le roi légendaire s'envole vers les cieux sur le dos d'un aigle. En jetant un regard vers le sol, il s'aperçoit que la terre a été réduite à un cinquième de sa taille, et « la vaste mer à un enclos »¹⁰⁷⁵. De même, la célèbre Carte du Monde néo-babylonienne¹⁰⁷⁶ représente la terre entourée d'une rivière cosmique, appelée *marratu* « océan ». La description inscrite sur l'envers de la tablette la nomme également *tâmtu*, « mer »¹⁰⁷⁷. Si à un niveau cosmique la terre est encerclée par un grand océan, de même à un niveau terrestre les mers marquent les limites du territoire mésopotamien, et ainsi font la limite entre le familier et l'étranger. *MGI* 22 et 23, en précisant que la maladie vient depuis la mer, lui attribue une origine étrangère, externe au monde connu.

3.3.3.2. Marais

Dat.	No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
PB	23, l. 1-5	<i>ša-rum ti-me-a-tim ú-ši-i-ma ʿù ti-a-me-tum ip-pa-al-la-<sà>-šum [im]-ḥa-aš ú-ru-<<ras>>-uḥ [ti]-wi-a-tim / [x x x x] x ap-pa-ra-ʿti</i>	Le vent est sorti de la mer, et la mer le regarda. Il frappa la crête ¹⁰⁷⁸ de la mer, [...] marais...
NA	5, l. 2	<i>mar-tu gin₇ ígira.mušen sig₇ it-ta-na-al-lak ʿa-pa-[ra]</i>	La bile, comme un héron jaune, se promène continuellement dans le marais.

Tableau 42 : le marais dans le corpus *MGI*

Le marais apparaît à deux reprises dans le corpus *MGI*. L'incantation *MGI* 23 étant incomplète, il n'est pas possible de déterminer le contexte exact de son apparition, et ce qu'il peut y signifier. Dans *MGI* 5, c'est la maladie de la bile, représentée sous les traits d'un héron, qui s'y déplace. Le marais est l'environnement naturel du héron, notamment du héron pourpré¹⁰⁷⁹ auquel a été identifié le héron *igirû* du texte¹⁰⁸⁰. Plusieurs textes divinatoires consacrent des entrées au comportement du héron dans le marais¹⁰⁸¹. Le marais étant

¹⁰⁷⁴ Si les plus anciennes sources écrites de l'Épopée datent de la période paléo-babylonienne, des sceaux datant de la période de la période d'Akkad représentent la montée d'Etana vers les cieux sur le dos d'un aigle, cf. Novotny, 2001, p. ix.

¹⁰⁷⁵ *tam-tum dagal^{lum} ma-la tar-ba-ši*, Kinnier Wilson, 1985, p. 116, l. 32f ; Wiggermann, 1996, p. 209 ; Novotny, 2001, p. 21, l. 33.

¹⁰⁷⁶ *CT* 22/48, éd. Horowitz, 1988.

¹⁰⁷⁷ Wiggermann, 1996, p. 208.

¹⁰⁷⁸ litt. : « les cheveux ».

¹⁰⁷⁹ https://fr.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9ron_pourpr%C3%A9.

¹⁰⁸⁰ cf. 3.3.1.2.

¹⁰⁸¹ ex. *šumma ki.sag.sal.mušen ina appari qina an.ta-ma ignun* « Si un héron pourpré construit un nid dans le marais, en hauteur... » (*Afo* 16, pl. 11 l.3) ; voir *CAD* I/J p. 41 pour plus d'exemples.

principalement un espace d'eau stagnante, peut-être s'agit-il ici de faire référence à une absence de mouvement de la bile dans le corps. Une incantation destinée à apaiser un nourrisson en train de pleurer implore ce dernier d'être « calme comme les eaux du marais »¹⁰⁸². L'incantation peut également être une description de la bile répandue dans le corps comme un grand plan d'eau¹⁰⁸³.

3.3.3.3. Rivières et canaux

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PB (A), NA (B-C)	39, l. 2-3	a íd.da.gin ₇ al.du.un nu.zu <i>ki-ma me-e na-ri-im e-ma i-il-la-ku ú-ul [i-di]</i> a pú.gin ₇ a.gi ₆ .a <<'gin ₇ '>> nu.tuku <i>ki-ma me-e bu-ur-ti a-gi-a ú-ul i-šu</i>	(Sum.) Comme l'eau du fleuve, il (le ventre) ne sait pas où il va ! (Akk.) Comme l'eau du fleuve, il (le ventre) ne [sait] pas où il va ! (Sum.) Comme l'eau du puits, il n'a pas de vague ! (Akk.) Comme l'eau du puits, il n'a pas de vague !
PB	59, l. 2-3	a.gi ₆ . ^ˁ a.gin ₇ peš ₁₀ . ^ˁ t[a u]r ₄ .ur ₄ .e ^d en.ki.ke ₄ íd.gin ₇ hé.me.nú.e ₄	Comme une vague érodant la rive ! Puisse Enki te faire reposer comme un fleuve !
	59bis, l. 4	<i>ki-ma a-gi-im ú-ḥa-sí-ir ki-ib-ra-tim</i>	Elle ^m a détruit les rives comme une vague !
	68, l. 2-3	^ˁ a ^ˁ íd.da ^ˁ . gin ₇ ba.du ₇ nu.[du ₁₀ .ga] a pú.gin ₇ a.gi ₆ .a nu.d[u ₁₀ .ga]	Elle éventre comme l'eau du fleuve, elle est [mauvaise] ! Comme l'eau d'un puits dans une vague, elle est m[auvaise] !
PA	4bis, l. 2	<i>i-ší-li mì-iṭ-ra-tim e-ri-iq-tim e-zu-um ba-ru-ma-tum ta-ar-té-e</i>	À l'ombre du verger jaune, la chèvre tachetée vient de paître !
NA	4, l. 2	<i>ina e-qí sig₇ ú.meš sig₇.meš ik-kal ina a-tap-pi a-ruq-ti a.meš sig₇.meš i-šat-ti</i>	Dans le champ jaune, elle mange de l'herbe jaune, dans le canal jaune, elle boit de l'eau jaune.
	17, l. 2	[...] ^ˁ x ^ˁ ek-li-ta ki-i me-e ḥi-ri-ti a-la-pa-a na-du-ú igi.meš-šú	... obscurité. Comme l'eau d'un canal, ses yeux sont couverts d'algues.
	29, l. 2-4	[man]- ^ˁ nu ^ˁ lu-uš-pur ^ˁ ana ^ˁ g[ú.gal ina lib-bi-ka] liš-šá-a ^{giš} mar.meš šá kù.babbar gi-dim-me-ti šá kù.sig ₁₇ ^ˁ li ^ˁ -pat-ta-a íd.meš li-pat-ta-a a-tap-pa-a-ti	[Qu]i dois-je envoyer auprès de l'in[specteur des canaux, dans ton ventre ?] Puissent-elles prendre les bêches d'argent, les pelles d'or ! Puissent-elles ouvrir les fleuves, puissent-elles ouvrir les canaux !
	41, l. 1-2	<i>bat-qat íd šur-^ˁda-at a-tap-pu^ˁ ina illu gap-ši^ˁ ib-ba-tiq bit-qu^ˁ</i>	Le fleuve est transpercé, le canal déborde ! Une brèche a été ouverte

¹⁰⁸² [lu] né-ḥe-e-ti | gim a.meš a-ga-m-mi (Farber, éd. 1989, p. 114-115, Baby-Beschwörungen no. 40 l. 111-112 ; Collins, 1999, p. 82, n. 21 ; Stol, 2000, p. 212-213). Ces incantations utilisent de la même façon les eaux du puit pour symboliser la tranquillité et l'absence de mouvement, cf. Farber, éd. 1989, p. 42-43, Baby-Beschwörungen no. 3, l. 49 ; Farber, éd. 1989, p. 156 ; Collins, 1999, p. 82, n. 21 et 3.3.3.3 « rivières et canaux ».

¹⁰⁸³ Cf. 4.2.7.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
			par la violente crue !

Tableau 43 : les rivières et canaux dans le corpus MGI

Du motif des rivières et canaux émergent deux thématiques : d'un côté l'irrigation (*MGI* 4, 4bis, 17, 29, 41) et de l'autre une vague, probablement causée par une inondation (*MGI* 39, 59, 59bis, 68). Si les deux thèmes sont bien entendu liés, ils évoquent des significations spécifiques à chacun qu'il convient d'étudier. Nous allons commencer par l'irrigation avant d'aborder le motif de l'inondation.

Les incantations *MGI* 4 et 4bis font toutes deux usages de termes à double sens, *iku* (*equ* dans le texte) pour *MGI* 4 et *miřirtu* (*miřratum*) pour *MGI* 4bis, signifiant respectivement « champ » et « verger », mais pouvant également désigner un canal d'irrigation¹⁰⁸⁴. Si la mention de « l'ombre du *miřirtu* » dans *MGI* 4bis nous fait préférer ici la première traduction, il est cependant fort probable que le double sens soit volontaire. En effet, le choix du rédacteur de la tablette aurait fort bien pu se porter sur d'autres mots sans double sens possible, comme *řipattu* pour « verger », très répandu¹⁰⁸⁵, ou *kirû/kiri*₆ pour « jardin/verger », employé à 80% des cas toutes périodes confondues¹⁰⁸⁶. Si le choix s'est porté sur *miřirtu* et *iku*, c'est précisément parce qu'ils désignent des parcelles caractérisées par leur système d'irrigation, et peuvent également être compris comme « canal » ou « fossé d'irrigation »¹⁰⁸⁷. Dans *MGI* 17, il est fait mention du ventre ayant les yeux « couverts d'algues comme l'eau du canal ». Cette image se retrouve dans les incantations pour maladies oculaires, où les yeux du patient cette fois sont décrits comme « couverts d'algues comme l'eau d'un lagon »¹⁰⁸⁸. Dans ce contexte, l'image est employée pour décrire des yeux voilés ou une vision floue¹⁰⁸⁹. Dans *MGI* 17 la signification exacte de la comparaison n'est pas certaine, bien qu'elle s'inscrive parmi les formules partagées entre les incantations pour maladies gastro-intestinales et les incantations pour maladies oculaires¹⁰⁹⁰. L'incantation *MGI* 29, tout comme *MGI* 13, mentionne les filles d'Anu¹⁰⁹¹. Ici, elles s'emparent de leurs bèches et de leurs pelles pour creuser et ouvrir les rivières et les canaux. Métaphoriquement, il s'agit de rouvrir les voies du système gastro-intestinal, bloqué

¹⁰⁸⁴ CAD I p. 66f et M2 p. 144f.

¹⁰⁸⁵ CAD Š p. 202-203.

¹⁰⁸⁶ Besnier, 1999, p. 197.

¹⁰⁸⁷ CAD I p. 66 : « *iku* 1. dike, 2. plot of land surrounded by a dike » ; CAD M2 p. 144 : « *miřirtu* 1. a type of fiel or orchard, characterized by a special irrigation system, 2. a type of canal or ditch ».

¹⁰⁸⁸ gin₇ a.meš šá a-gal-pe-e a-la-pa-a šub-a (IGI 1 = BAM 510 ii 29' // BAM 513 ii 44' // BAM 514 ii 40') ; cf. Collins, 1999, p. 203-205 ; Geller & Panayotov, 2018, p. 81-82, 261 n. 92'.

¹⁰⁸⁹ Geller & Panayotov, 2018, p. 261, n. 92'.

¹⁰⁹⁰ Cf. 3.3.4.

¹⁰⁹¹ Cf. 3.3.3.1 et 3.2.1.3.

par la constipation¹⁰⁹². *MGI* 39 et 68 partagent une formule très similaire, mais adaptée pour symboliser deux situations différentes :

a íd.da.gin₇ al.du.un nu.zu | *ki-ma me-e na-ri-im e-ma i-il-la-ku ú-ul* [*i-di*] (*MGI* 39, 1. 2)

(Sum.) Comme l'eau du fleuve, il (le ventre) ne sait pas où il va ! (Akk.) Comme l'eau du fleuve, il (le ventre) ne [sait] pas où il va !

a pú.gin₇ a.gi₆.a <<'gin₇'>> nu.tuku | *ki-ma me-e bu-ur-ti a-gi-a ú-ul i-šu* (*MGI* 39, 1.3)

(Sum.) Comme l'eau du puits, il n'a pas de vague ! (Akk.) Comme l'eau du puits, il n'a pas de vague !

ʿa ʿ íd.daʿ. gin₇ ba.du₇ nu.[du₁₀.ga] (*MGI* 68, 1.2)

Elle éventre comme l'eau du fleuve, elle est [mauvaise] !

a pú.gin₇ a.gi₆.a nu.d[u₁₀.ga] (*MGI* 68, 1.3)

Comme l'eau du puits dans une vague elle est m[auvaise] !

L'incantation *MGI* 39, qui traite de constipation, commence par une description du ventre comme un « panier fermé/couvert »¹⁰⁹³, impliquant que rien ne peut y entrer ou en sortir. De même, l'image du fleuve et du puits signifie une absence de mouvement, et un arrêt du processus digestif¹⁰⁹⁴. De même que le marais, l'eau du puits est souvent utilisée dans les incantations pour calmer un nourrisson afin de symboliser le calme et l'immobilité¹⁰⁹⁵. À l'inverse dans *MGI* 68 — une incantation contre la maladie de bile — l'action est plus violente : l'image du fleuve qui éventre renvoie en effet à une idée d'action destructrice, de douleur¹⁰⁹⁶. L'incantation décrit ensuite des herbes et de l'eau ayant brûlé dans le four¹⁰⁹⁷. Prises ensemble, ces images symbolisent la brûlure et la douleur causée par la bile, laquelle déborde comme un fleuve durant une inondation. *MGI* 41, qui est consacrée à une maladie diarrhéique, décrit des canaux d'irrigation détruits par le débordement du fleuve à la suite d'une inondation. Le système gastro-intestinal contient habituellement nourriture et excréments, et s'assure de leur bonne circulation et évacuation. Mais de la même façon qu'une inondation a pu creuser une brèche dans le rivage du fleuve et entraîner un débordement du canal, le système gastro-intestinal a ici été percé, entraînant un débordement qu'on ne peut arrêter.

Le vocabulaire de l'irrigation, en particulier celui des canaux et fleuves, est donc utilisé comme métaphore pour la circulation des fluides et de la nourriture dans le système gastro-

¹⁰⁹² Cf. 3.3 « Clinique symbolique ».

¹⁰⁹³ ša gig-ga <<'in'>> gi.pisan.gin₇ kéš.da | *li-ib-bu ma-ar-šú ša ki-ma pí-ša-an-ni ka-at-m[u]* « (Sum.) Le ventre malade est noué comme un panier ! (Akk.) Le ventre malade est couvert comme un panier ! » (*MGI* 39 l. 1)

¹⁰⁹⁴ Steinert & Vacín, 2018, p. 723.

¹⁰⁹⁵ *lu né-ḥe-e-ta ki-[m]a a.meš pú né-ḥu-ú-tim* (Farber, éd. 1989, p. 42-43, Baby-Beschwörungen no. 3 l. 49 ; Farber, éd. 1989, p. 156 ; Farber, 1990a, p. 145 ; Collins, 1999, p. 82, n. 21). Voir aussi 3.3.3.2 n. 1082.

¹⁰⁹⁶ Cf. ci-dessous pour une discussion du thème de l'inondation dans le corpus *MGI* 3.3.1.3, et pour l'image de la maladie sous les traits d'un taureau qui éventre.

¹⁰⁹⁷ ú udun.ʿke₄ sar.sarʿ a ʿudun.ke₄ sar.sarʿ (*MGI* 68 l. 5)

intestinal¹⁰⁹⁸. Dans le cas des fleuves, canaux, et autres cours d'eau, le courant va toujours dans le même sens. Il peut cependant être bloqué, empêchant le passage de l'eau, ou au contraire déborder sous l'influence de la crue, détruisant les rives et parfois les zones environnantes. De la même façon le mouvement dans le système gastro-intestinal, qui en temps normal se fait toujours dans la même direction, peut-il se retrouver immobilisé ou déborder de façon incontrôlée. Le thème de l'irrigation n'est pas restreint aux incantations pour maladies gastro-intestinales, et est très utilisé dans les incantations en lien avec la grossesse et l'accouchement, ainsi que pour traiter les saignements gynécologiques. Le corps féminin, en particulier ses organes reproducteurs, est régulièrement décrit en termes de canaux ou de rivières¹⁰⁹⁹. Une incantation contre une hémorragie gynécologique décrit cette dernière comme une « une rivière de cornaline, un canal (*atappu*) de cornaline », et l'utérus comme une prairie (*tamirtu*) sur laquelle doit être construit un barrage (*sekēru*)¹¹⁰⁰. De même, une autre incantation contre le saignement durant la grossesse décrit l'utérus comme une « prairie dont les barrages ne retiennent pas (l'eau) »¹¹⁰¹. Que cette imagerie soit partagée par les incantations du corpus *MGI* et les incantations concernant les maladies gynécologiques et obstétriques est tout à fait logique. En effet les deux groupes de textes parlent du ventre, qu'il s'agisse du ventre en gestation ou malade¹¹⁰². L'emploi d'un vocabulaire et d'une imagerie en lien avec l'irrigation et l'agriculture permet également d'identifier le corps à un élément sous contrôle humain. Le corps pathologique peut être soigné par une intervention assimilée au travail des canaux¹¹⁰³. Comme l'exprime E. Couto-Ferreira : « The vocabulary of landscape control can also be applied to the dominion of the body, since both realities, agricultural and hydraulic landscape, on the one hand, and bodies, whether diseased or not, on the other, can be intervened upon in order to command them »¹¹⁰⁴.

Cependant, si l'environnement peut être régulé et contrôlé par l'intervention humaine, il peut également échapper à ce contrôle. Ainsi les travaux d'irrigations peuvent-ils être détruits par une inondation. Les incantations *MGI* 41, 59, 59bis et 68 comparent toutes trois la maladie à une inondation violente et destructrice. Un premier niveau de lecture d'ordre physiologique

¹⁰⁹⁸ Steinert, 2013, p. 7 ; Böck, 2014b, p. 119 ; Steinert, 2017, p. 299.

¹⁰⁹⁹ Steinert, 2013, p. 7-10 ; Böck, 2014b, p. 120 ; Steinert, 2017, p. 299, 318-330.

¹¹⁰⁰ $\text{id}^{\text{na}4}\text{gug} \text{mūd-šá } a\text{-tap}^{\text{na}4}\text{gug}^{\text{?}'} | [\text{ina } \text{ta}^{\text{?}}]\text{-mir-ti}^{\text{na}4}\text{gug } a.\text{meš } \text{ub-ba-lu} | (\dots) | [\text{ina}^{\text{?}}]^{\text{?}} \text{ta}^{\text{?}}\text{-mir-ti}^{\text{na}4}\text{gug}$ [*li-is-ki-ru*], *BAM* 235 l. 10-16 // *BAM* 236 rev. 1'-9', cf. Steinert, 2013, p. 7.

¹¹⁰¹ $\text{gi}[\text{n}7] [\text{ta-mir-ti}] \text{šá } \text{la kul-lu-u ka-lu-ú-šá}$, *SpTU* 4/129, l. 20' ; cf. Collins, 1999, p. 177f ; Steinert, 2017, p. 318-319.

¹¹⁰² On retrouve également dans les deux groupes de textes la métaphore du ventre comme une jarre de brassage, cf. 3.3.5.2.

¹¹⁰³ Couto Ferreira, 2017b, p. 59-60.

¹¹⁰⁴ Couto Ferreira, 2017b, p. 60.

est assez évident. Dans le cas de *MGI* 41, l'inondation est employée comme métaphore de la diarrhée, à savoir un débordement hors du cours habituel. Dans les incantations *MGI* 59 et 59bis, l'image de l'inondation s'intègre dans un ensemble métaphorique servant à exprimer l'ampleur et la violence de la douleur causée par la maladie, décrite également sous les traits d'un taureau éventrant le patient de ses cornes¹¹⁰⁵ ou d'une dague transperçant les chairs¹¹⁰⁶. Enfin, *MGI* 68 étant une incantation contre une maladie de la bile, on peut y voir aussi bien une description de la douleur causée que le débordement de fluides, ici la bile, à l'intérieur du corps. Le second niveau de lecture est d'ordre naturel et cosmique. La crue est un phénomène naturel récurrent, inéluctable, et qui, s'il peut être bénéfique et même nécessaire à la bonne irrigation des sols peut également être à l'origine de destructions très violentes. La série divinatoire *šumma alu* consacre une tablette entière au mouvement des fleuves et des inondations¹¹⁰⁷, montrant bien l'importance que ces derniers pouvaient prendre dans la vie quotidienne mésopotamienne¹¹⁰⁸. Dans les textes littéraires, l'inondation peut être utilisée comme symbole de la puissance divine, comme dans un hymne au dieu Numušda où ce dernier est comparé à une « grande vague débordante, érodant le rivage »¹¹⁰⁹. Cependant l'exemple le plus évident est bien entendu le mythe d'Atra-Ḫasis, dans lequel Enlil envoie le déluge sur terre pour détruire l'humanité entière¹¹¹⁰. L'inondation est donc autant un événement naturel qu'un événement cosmique, expression de la colère divine.

¹¹⁰⁵ Cf. 3.3.1.3

¹¹⁰⁶ am.gin₇ si¹ du₇.du₇ gír.gin₇ gub.ba za « Encornant comme un taureau sauvage, planté en moi comme un couteau » (*MGI* 59 l. 1) ; *ši-ri ki-ma pa-at-ri-im / i-ta-ak-ki-ip ki-ma* g[ud]¹im « Ma chair (est) comme une dague, (la douleur) m'éventre comme un taureau ! » (*MGI* 59bis l. 1-2).

¹¹⁰⁷ Tablette 61, cf. Freedman, 2017, p. 141f.

¹¹⁰⁸ Les deux fleuves qui abreuyaient le territoire mésopotamien, le Tigre et l'Euphrate, connaissaient de fortes crues printanières nourries par la fonte des neiges dans les montagnes d'Anatolie et du Zagros où ils trouvaient leurs sources. Le débit moyen du Tigre à Bagdad est de 1236 m³/s, et 53% de son volume annuel coule entre mars et mai. Une crue du fleuve a été observée en février 1941 avec un débit de 13 000 m³/s, soit dix fois son débit moyen. Quant à l'Euphrate, si son débit moyen annuel tel qu'observé à Hit (localité située à 150 km à l'ouest-nord-ouest de Bagdad, endroit où le débit du fleuve est à son maximum) est de 838 m³/s, avec les mêmes variations saisonnières que le Tigre, lors d'une crue advenue en septembre 1930 le débit du fleuve s'est élevé à 5200 m³/s. Ces crues spectaculaires dépassaient de très loin les capacités d'évacuation des fleuves, ne dépassant pas 2000 m³/s pour l'Euphrate et 8000 m³/s pour le Tigre. Sur les 32 500 km² cultivables de la plaine mésopotamienne, plus de 27 000 sont en territoire inondable, soit près de 85% de la surface agricole. Les zones habitées étaient tout aussi susceptibles d'être détruites par les inondations. Ainsi, une crue du Tigre en 1831 détruit plus de 7000 habitations à Bagdad (cf. Vaumas, 1965, p. 92-94 ; Mutin, 2003, p. 4). On ne s'étonne pas alors de la prévalence de l'image de la crue et des inondations destructrices dans la culture mésopotamienne. Voir aussi Goodnick Westenholz, 1996, p. 195-200.

¹¹⁰⁹ a.è.e maḥ peš₁₀ ur₄.ur₄, *Šin-Iqīšam A*, cf. *ETCSL* no.2.6.7.1 l. 18, Sjöberg, 1973, p. 108 ; Dupret, 1974, p. 331-333, l. 15.

¹¹¹⁰ Lambert & Millard, 1969.

3.3.3.4. Montagne

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PB	45, 1. 1	^d utu <i>ša-am-ma-am iš-tu</i> ħ[ur.sag] ù- <i>še₂₀-bi-ra-am</i>	Šamaš a ramené l'herbe à travers la mo[ntagne].
	46, 1. 1	[^d UTU <i>ša-am-ma-am š</i>] ^a <i>li-ib-bi</i> [<i>ina kur is-s</i>]u- <i>ħa-am</i>	[Šamaš a cue]illi [l'herbe] du ventre [dans la montagne].
NA	19, 1. 2	<i>i-na kul-lat</i> kur [x x x x] a pú <i>ħa-li-lu-ti</i> [x x x] ^r ta ^r <i>at-tú u a-na-ku kul-lat</i> kur <i>ni-ti-qam-^rma^r</i> a pú <i>ħ[a-...]</i>	Dans toute la montagne [...] l'eau bruisante du puits [...] Depuis ² que, toi et moi, nous avons traversé l'ensemble de la montagne, l'eau b[ruissante] du puits [...]
	20, 1. 2	[...] <i>ina a-ħi</i> pú <i>šá</i> kur- <i>i</i>	[...] au bord d'un puits de montagne
	21, 1. 3	<i>i-na sa-ħi iš-di</i> kur <i>lib-bi</i> ^r <i>iš[?]-ba[?]-at[?]-tu-u</i>	Dans une clairière au pied de la montagne, ils ont saisi [?] le ventre
	26, 1. 1	<i>im el-lu šá ina</i> kur- <i>i áš-bu man-nu ub-lak-k[a ...]</i>	Vent pur qui demeure dans la montagne, qui [t']a amené (ici) ?
	48, 1. 1-6	šà ^d utu <i>ina</i> kur- <i>i</i> [...] <i>gig-ma</i> : ú šà <i>ina má-kan^{ki} a-ši-ma</i> ^d 30 [<i>is-suħ-šu</i>] <i>šá</i> ^d utu <i>im-me-ru p[a-n]u-šú</i> ^d utu <i>šam-ma</i> ta kur- <i>i ú-še-ri-dam[-ma]</i> <i>iš-kun-ma ina qa[q]-qa-ri</i>	le ventre de Šamaš dans la montagne [...] était malade : l'herbe du ventre poussait à Makan, et Sîn [l'a cueillie.] Le visage de Šamaš brillait. Šamaš a fait descendre l'herbe depuis la montagne [et] il (l')a posée au sol.
	49, 1. 1, 4-5	<i>šam-me l[ib-bi ina kur-i a-si]-ma</i> [<i>a</i>] ^{s'} <i>-suħ-šu-ma iš-ša-bat lib-bi / (...)</i> <i>a-na</i> kur- <i>i u ħar^l-ri a-aq-bi-ma is-sa-bat lib-bi ú-gu-a</i> <i>a-na</i> edin <i>u ba-ma-[t]i a-aq-bi-ma iš-ša-bat lib-bi</i> edin <i>u ba-mat</i>	L'herbe du v[entre poussait dans la montagne], je l'ai cueillie et elle a saisi mon ventre. (...) J'ai parlé à la montagne et au ravin et elle a saisi le ventre de d' <i>ugua</i> ¹¹¹¹ J'ai parlé à la steppe et à la plaine et elle a saisi le ventre de la steppe et de la plaine.
	50, 1. 1	^r <i>šam-mu</i> [<i>šá lib</i>]- <i>bi ina</i> kur- <i>i a-ši-ma as-suħ-šú-ma iš-ša-bat lib-bi</i>	L'herbe du ventre poussait dans la montagne, je l'ai cueillie et elle a saisi mon ventre.

Tableau 44 : la montagne dans le corpus MGI

Dans les incantations MGI 26, 45, 46, et 48-50 la montagne est le lieu d'origine de la maladie – représentée sous les traits d'un vent dans MGI 26, et de l'herbe du ventre dans MGI 45 à 50. Les incantations MGI 19 à 21 décrivent le voyage d'une personne avec Adapa à travers la montagne. Les trois textes étant incomplets, il est difficile de connaître le déroulé complet de l'action ; cependant MGI 21 mentionne qu'un ventre, probablement celui du patient, a été

¹¹¹¹ Voir le commentaire de MGI 49.

« saisi » au pied de la montagne¹¹¹². La montagne est donc soit le lieu d'origine de la maladie, soit l'emplacement où l'attaque sur le patient a eu lieu.

Dans la pensée mésopotamienne, la montagne (*kur/šadû*) a plusieurs connotations. D'un côté, elle représente la terre étrangère, le monde sauvage¹¹¹³. Ainsi dans l'Épopée de Gilgameš la montagne est le lieu de naissance et la demeure initiale d'Enkidu, qui symbolise au début du récit l'état sauvage, non civilisé¹¹¹⁴. D'un autre côté, la montagne est l'emplacement des enfers, à savoir le lieu de résidence des morts, mais aussi des démons et des maladies. Cette conception de la montagne comme lieu du monde des morts appartient plus particulièrement à la cosmogonie sumérienne, celle-ci n'ayant pas de « monde d'en bas » à proprement parler¹¹¹⁵, au contraire de la cosmogonie akkadienne où l'on trouve un système de plans superposés à la verticale selon un schéma Enfers-Terre-Ciel¹¹¹⁶. Parmi les termes akkadiens pouvant être utilisés pour désigner les enfers, on trouve *eršetu*, qui peut également signifier « terre » ou « surface de la terre »¹¹¹⁷. Sa traduction sumérienne (*ki*) est également le terme le plus courant pour désigner la terre et sa surface, mais n'est presque jamais employée pour décrire les enfers. À l'inverse, le sumérogramme *kur* est le terme le plus utilisé dans les textes sumériens pour désigner le monde des morts. Il est possible qu'à l'origine le monde des morts ait été conçu sous la forme d'une montagne, située à l'est des plaines mésopotamiennes¹¹¹⁸. Le terme *kur* s'oppose également à *kalam*, qui signifie « pays », marquant ainsi sa nature étrangère¹¹¹⁹. Un autre terme communément utilisé pour désigner le monde des morts était *edin* (*šēru*), signifiant également « steppe »¹¹²⁰. Montagne et steppe étaient des territoires qui échappaient au contrôle des villes, et abritaient nombre d'animaux sauvages dangereux, mais également des tribus nomades potentiellement belliqueuses¹¹²¹. De la même façon que les ennemis réels, humains ou animaux, pouvaient émerger des plaines et des montagnes pour attaquer les plaines

¹¹¹² *i-na sa-ḫi iš-di kur lib-bi ʾiṣ²-ba²-at²-tu-u* « Dans une clairière au pied de la montagne, ils ont saisi le ventre » (l. 3).

¹¹¹³ Black & Green, 1992, p. 114 ; Katz, 2003, p. 63.

¹¹¹⁴ *a-lid ina šá-di-i | (...) | a-ka-lu iš-ku-nu ma-har-šu | ši-ka-ri iš-ku-nu ma-har-šú | ul i-kul a-kal ʳen.ki.dù ip-te-eq i-dag-gal | [ul i-di ʳen.ki.dù a-kal a-ka]-la | [ši-ka-ra šá-ta-a ul i]-di* « (Enkidu) né dans la montagne (...) Ils posèrent du pain devant lui, ils posèrent de la bière devant lui (mais) Enkidu ne mangeant pas le pain, il (étrécit) ses yeux et (le) regarda. Enkidu ne savait pas (comment) manger du pain, il ne savait pas (comment) boire de la bière. » (Gilg. II, l. 34-40), Pongratz-Leisten, 2001, p. 203.

¹¹¹⁵ Wiggermann, 1996, p. 212 ; Katz, 2003, p. 43, 54-55.

¹¹¹⁶ Rochberg, 2005, p. 322.

¹¹¹⁷ Horowitz, 1998, p. 272 ; Rochberg, 2005, p. 323.

¹¹¹⁸ Horowitz, 1998, p. 272.

¹¹¹⁹ Steiner, 1982, p. 643f ; Jonker, 1993 ; Wiggermann, 1996, p. 212 ; Katz, 2003, p. 63, 105-109.

¹¹²⁰ Cf. 3.3.3.5.

¹¹²¹ Wiggermann, 1996, p. 212 ; Dalley, éd. 2008, p. xv.

mésopotamiennes, les démons, maladies et autres influences surnaturelles néfastes pouvaient en sortir pour attaquer les populations mésopotamiennes.

Le récit étiologique de l'herbe du ventre, qui attribue à celle-ci une origine montagnarde, renvoie au parcours du soleil à travers le ciel¹¹²². Ces incantations racontent comment le dieu-soleil Šamaš a cueilli l'herbe de la montagne où elle pousse. Or la montagne est également l'endroit d'où se lève le soleil chaque matin, la chaîne du Zagros — seule montagne située dans les environs de la Mésopotamie — étant située à l'est des plaines. Dans les sceaux-cylindres, Šamaš est ainsi presque toujours représenté s'élevant au-dessus des montagnes¹¹²³. Les montagnes étant également le lieu de résidence des morts et des démons, le danger est passé par contagion à l'herbe¹¹²⁴. Šamaš emporte ensuite l'herbe avec lui dans le ciel¹¹²⁵, la transporte depuis la montagne vers la plaine¹¹²⁶ et la fait descendre sur terre¹¹²⁷, où elle est enterrée¹¹²⁸. Ce parcours peut être compris comme les trois phases du passage quotidien du soleil, qui s'élève le matin depuis l'est, traverse le ciel et descend du ciel vers l'ouest en fin de journée pour disparaître sous la terre. En faisant son voyage, Šamaš a emporté avec lui l'herbe du ventre, et lui a permis ainsi d'atteindre la terre – ou le monde des vivants, et ainsi d'infecter la population¹¹²⁹. Cette analogie n'est pas anodine dans la mesure où Šamaš est associé par nature aux montagnes, mais aussi au monde des morts. L'ouest, appelé « l'endroit où le soleil se couche » ((ki).u₄.šú.a), est également le nom du monde des morts à partir de la fin du 3^e millénaire¹¹³⁰.

Dans l'incantation *MGI* 48, on trouve une indication supplémentaire concernant l'origine géographique de l'herbe du ventre. Il y est dit qu'elle poussait à Makkan. Il s'agit du seul texte du groupe des incantations Herbe du ventre qui mentionne cette région. Makkan (en sumérien Magan) correspond à la région moderne du Sultanat d'Oman¹¹³¹. Des contacts entre

¹¹²² Veldhuis, 1990, p. 33 ; George, 2016, p. 129.

¹¹²³ Pritchard, 1954, p. 683-685 ; Boehmer, 1965, p. 71-86, sceaux no. 392-490.

¹¹²⁴ Veldhuis, 1990, p. 33. Cf. 3.3.2.1 à propos des démons qui traversent le sol à travers les racines des plantes pour atteindre le monde des vivants.

¹¹²⁵ *a-na ša-m[e-e ú-ši-li-a-aš-šu]* « [il (Šamaš) l'a fait monter] au ciel », *MGI* 44 l. 5.

¹¹²⁶ ^d*utu ša-am-ma-am iš-tu ḥ[ur.sag] | ù-še₂₀-bi-ra-am* « Šamaš a fait traverser l'herbe (à travers) la mo[ntagne] », *MGI* 45 l. 1.

¹¹²⁷ ^d*utu šam-ma ta kur-i ú-še-ri-dam[-ma]*, « Šamaš a fait descendre l'herbe depuis la montagne » *MGI* 48 l. 2.

¹¹²⁸ *li-ib-bi er-še-tim qé-'bi'-ir-ti-šu | iš-ša-<ba>-at* « Elle (l'herbe) a saisi le ventre de la terre qui l'a enterrée », *MGI* 44, l. 8.

¹¹²⁹ George, 2016, p. 129.

¹¹³⁰ Nergal qui règne sur le monde des morts est appelé « seigneur de (l'endroit où) le soleil se couche » (u₄.šú.[a]), et sa compagne Ereškigal « reine de l'endroit où le soleil se couche » (ki.u₄.šú₄), cf. Bottéro, 1980, p. 30 ; Lambert, 1980, p. 62 ; Wiggermann, 1996, p. 213 ; Katz, 2003, p. 49f.

¹¹³¹ Heimpel, 1987, p. 22-31 ; Potts, 1999, p. 35 ; Foster, 2016, p. 113.

la région et la Mésopotamie sont attestés dès le 3^e millénaire av. n. è., Makkan étant une source de cuivre exporté vers la Mésopotamie en passant par Dilmun¹¹³². Cependant, à partir la chute du royaume d’Ur III et jusqu’au 1^{er} millénaire av. n. è., le pays disparaît presque complètement des sources cunéiformes, excepté comme adjectif pour décrire certains types de bois et de céramiques¹¹³³. Durant la période néo-assyrienne, au moment de la rédaction de *MGI* 48, le toponyme Makkan ne désigne plus la région omanaise mais l’Égypte¹¹³⁴. La référence à cette région dans l’incantation sert donc à accentuer la nature étrangère de l’herbe du ventre.

3.3.3.5. Steppe

Dat.	No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
PB	2, l. 1-2	[zé.àm a].gâr ú.šim.gin ₇ k[i in.dar] edin ʿedin ʿ.[n]a ba.[mú]	[C’est la bile], comme une herbe dans la [p]rairie elle a traversé la ter[re], la steppe. [Da]ns la steppe, elle a [grandi].
	32b, l. 3	<i>b[u]-ul</i> ^d šákkān <i>i-na še-ri-im ir-ta-ak- ʿbu</i>	Les hordes de Šakkan s’accouplaient dans la steppe.
MB	13, l. 4-5	<i>ša-am-ka-an i+na še-r[i] lib-bu-šu i-ka-si-ʿšu</i> ¹¹³⁵	Dans la step[pe] Šakkan enchaîne son ventre (du patient).
NA	17, l. 3	<i>ʿša</i> ¹¹³⁶ -[ar] edin <i>e-di-ip na-di i-ta-naq- qí-šu</i> edin <i>ma-la-a igi.meš-šú</i>	Le vent de la steppe souffle (en lui), se déverse (en lui). Il (se) répand constamment (en) lui. Ses yeux sont remplis (de la poussière) de la steppe.
	33, l. 1-2	^d šákkān <i>ina edin lib-ba-šú ka-su-šu- ʿma</i> saḥar.meš <i>mu-ti</i> (C-D : <i>iš-pa- pa-ta</i>) <i>ma-la-a rit-ta-šu</i>	Dans la steppe Šakkan enchaîne son ventre (du patient). Ses mains sont pleines de la poussière de la mort (C-D : ses mains sont pleines de l’herbe <i>išbābtu</i> ¹¹³⁵)
	49, l. 1, 4-5	<i>šam-me l[ib-bi ina kur-i a-si]-ma [a]s¹-suḥ-šu-ma iṣ-ša-bat lib-bi / (...) a-na kur-i u ḥar¹-ri a-aq-bi-ma is- sa-bat lib-bi ú-gu-a a-na edin u ba- ma-[t]i a-aq-bi-ma iṣ-ša-bat lib-bi edin u ba-mat</i>	L’herbe du v[entre poussait dans la montagne], je l’ai cueillie et elle a saisi (mon) ventre. (...) J’ai parlé à la montagne et au ravin et elle a saisi le ventre de <i>ugua</i> ¹¹³⁶ . J’ai parlé à la steppe et à la plaine et elle a saisi le ventre de la steppe et de la plaine.

Tableau 45 : la steppe dans le corpus *MGI*

¹¹³² Glassner, 1989, p. 181 ; Heimpel, 1990, p. 196-198 ; Potts, 1999, p. 36 ; Foster, 2016, p. 113 ; Castel, 2019.

¹¹³³ Salles, 1989, p. 77 ; Heimpel, 1990, p. 197-198 ; Potts, 1999, p. 39-41. La région sera incorporée par Darius I à l’empire achéménide à la fin du 6^{ème} s. av., cf. Potts, 1999, p. 41.

¹¹³⁴ Heimpel, 1990, p. 196 ; Bagg, 2017, p. 383.

¹¹³⁵ Cf. le commentaire de *MGI* 33.

¹¹³⁶ Cf. le commentaire de *MGI* 49.

MGI 2 décrit la bile traversant la terre de la steppe comme une herbe. Ce passage renvoie aux incantations du type herbe du ventre, où cette dernière s'implante dans la plaine après avoir été ramenée de la montagne, comme on peut le voir dans *MGI 49*, mais aussi à une autre incantation pour la maladie de bile, *MGI 1*, dans laquelle la bile pousse également comme une herbe. Cette comparaison renvoie à l'idée des maladies et démons traversant la terre en provenance du monde des morts à la manière d'une herbe¹¹³⁷. Ici, on trouve la précision supplémentaire selon laquelle l'herbe-maladie pousse dans la steppe. C'est l'ingestion de cette plante qui permet à l'influence néfaste de la steppe d'entrer dans le corps du patient et le rend malade¹¹³⁸. Les incantations *MGI 13* et *33* décrivent le dieu Šakkan entravant le ventre du malade dans la steppe, permettant ainsi à la maladie de s'y infiltrer. *MGI 17* et *33* font également mention de la poussière de la steppe — ou poussière de la mort dans *MGI 33* — emplissant les mains et les yeux de Šakkan et du patient. Dans *MGI 17* c'est le vent de la steppe qui se déverse continuellement dans le patient, apportant la maladie avec lui et lui permettant de s'implanter dans le corps du patient¹¹³⁹. Enfin, *MGI 32* mentionne les animaux de Šakkan s'accouplant dans la steppe. Šakkan (Sumuqan en akkadien) est par ailleurs le protecteur des animaux sauvages de la steppe et des montagnes, et pour cette raison a une connexion claire avec les enfers¹¹⁴⁰.

Le renvoi à la steppe (*edin/šēru*) dans les incantations *MGI* sert la même fonction que le renvoi à la montagne. Elle représente à la fois un espace sauvage et le monde des morts¹¹⁴¹, et permet donc d'exprimer l'origine étrangère de la maladie. Nous pouvons mentionner ici certains rituels de transferts appelés *kispu ina šēri*¹¹⁴² dont l'objectif était de bannir aux enfers un démon ou un fantôme responsable de la maladie d'une personne¹¹⁴³. Pour ce faire, il fallait façonner une figurine représentant le démon ou le fantôme, et le renvoyer au monde des morts par le biais d'une fausse sépulture. Le simulacre d'enterrement incluait généralement des offrandes *kispu*. L'expression *ina šēri* (« dans la steppe ») peut alors renvoyer à différentes réalités : 1. le lieu où s'accomplissait le rituel, 2. la steppe comme demeure du démon ou du fantôme, 3. le monde des morts, où devait être renvoyé le destinataire du *kispu*¹¹⁴⁴. Cet emploi d'une terminologie géographique pour désigner le monde des morts dérive en partie de la vraie

¹¹³⁷ Voir 3.3.2.1, et Lambert, 1974, p. 296.

¹¹³⁸ Cf. 3.3.2.1.

¹¹³⁹ Cf. 3.3.2.2 pour le vent comme agent démonique porteur de maladies.

¹¹⁴⁰ Bottéro, 1983, p. 198f ; Black & Green, 1992, p. 172 ; Wiggermann, 1996, p. 213.

¹¹⁴¹ Wiggermann, 1996, p. 210, 212.

¹¹⁴² Le terme *kispu* désigne traditionnellement une offrande funéraire.

¹¹⁴³ Tsukimoto, 1980, p. 129f.

¹¹⁴⁴ Tsukimoto, 1980, p. 133.

géographie et du rapport qu'entretenaient les Mésopotamiens avec leur environnement¹¹⁴⁵. Dans la littérature mésopotamienne, la steppe (edin) est opposée au pays (kalam)¹¹⁴⁶. La steppe et le désert étaient des espaces habités par des tribus et populations ennemies¹¹⁴⁷, ainsi que par des espèces animales dangereuses¹¹⁴⁸, et échappaient donc au contrôle des états urbains. Cet ennemi réel est transféré sur le plan cosmogonique, la steppe devenant la demeure de fantômes, démons et maladies.

3.3.4. Figure monstrueuse

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PA	18, l. 1-4	<i>li-bu-um : da-an li-bu-um qá-ra-ad li-bu-um a-mu-ra-ta e-na-šu</i>	Le ventre est fort ! Le ventre est héroïque ! Le ventre, éblouissants sont ses yeux !
MB	13, l. 1-3	<i>lib-bu-ú dá-an lib-bu ʳ qar ʳ - ʳ ra ʳ - ad ša lib-bi dan-nim gíd.d[a enāšu] pur-ši-ʳ it ʳ da-mi i+na-a[š-ši]</i>	Le ventre est fort, le ventre est héroïque ! Du ventre fort, [ses yeux] sont long[s] ! Il porte un bol de sang.
NA	8, l. 1-2	<i>da-an lib-bu qar-rad lib-bu šá lib-bi ar-ra-ka₄ igi^{II}-šú pur-si-it múd na-ši-ma ir-ru sa-ḫi-ru-ti ul-lu-lu ina a-ḫi-šú</i>	Fort est le ventre, héroïque est le ventre ! Les yeux du ventre sont allongés ¹¹⁴⁹ . Il porte un bol de sang et les circonvolutions de l'intestin pendent à son côté.
	10, l. 1	<i>lib-bu-ma lib-bu lib-bu da-an lib-bu qar-rad (...) ma-ʳ li ʳ pu-luḫ-[ta]</i>	C'est le ventre, le ventre, le ventre est fort, le ventre est héroïque ! (...) il est empli d'un éclat terrifiant[nt].
	14, l. 1	<i>[lib]-ʳ bu ʳ -ma lib-bu qar-rad šà kaš₄ ša šà zi-ra igi^{II}-šú pur-sít da-a-me</i>	C'est le ventre, le ventre est héroïque, le ventre est rapide ! Les yeux du ventre sont tordus ¹¹⁵⁰ , ils sont un bol de sang.

Tableau 46 : le ventre comme figure monstrueuse dans le corpus MGI

La même formule d'introduction est attestée dans cinq incantations du corpus MGI, décrivant le ventre personnifié sous les traits d'un héros. Le terme *qarrādu* « héros, guerrier », est habituellement employé dans la littérature mésopotamienne pour décrire dieux et rois¹¹⁵¹. Si la phrase d'introduction reste la même dans les cinq textes, les lignes suivantes sont sujettes

¹¹⁴⁵ Wiggermann, 1996, p. 212.

¹¹⁴⁶ Pongratz-Leisten, 2001, p. 195 ; Averbek, 2003, p. 760.

¹¹⁴⁷ Zaccagnini, 1982 ; Lackenbacher, 1989 ; Wiggermann, 1996, p. 210, n. 34 ; Pongratz-Leisten, 2001, p. 195-196.

¹¹⁴⁸ Wiggermann, 1996, p. 212.

¹¹⁴⁹ Pour la traduction de *arrāka* par « allongés », voir le commentaire de MGI 8 et 13.

¹¹⁵⁰ Pour la traduction de *zīru* par « tordu », voir le commentaire de MGI 14.

¹¹⁵¹ Cf. CAD Q p. 104-142. Le roi Hammurabi par exemple est décrit comme un « héros fort » : Ha.am.mu.ra.bi lugal ur.sag kal.ga | *Ha-am-mu-ra-bi šar-ru-um qar-ra-du-um da-an-nu-um* « (Sum.) Hammurabi est un roi héroïque (et) fort. (Akk.) Hammurabi est un roi héroïque (et) fort » (CT 21 pl.40-42, l. 5-6), Wasserman, 1992, p. 5.

à variations. Dans *MGI* 18, le ventre a des yeux « éblouissants » (*a-mu-ra-ta*). L’adjectif dérive de *namrīrū*¹¹⁵², terme qui décrit une lumière prodigieuse et terrifiante¹¹⁵³. Deux incantations paléo-babyloniennes du corpus *MGI* décrivent également le ventre comme rempli « de terrible lumière » (*ma-li nam-ri-ri*)¹¹⁵⁴. On retrouve une description similaire dans *MGI* 10, où le ventre est « rempli d’un éclat terrifiant » (*puluhtu*)¹¹⁵⁵. Dans *MGI* 8, 13 et 14 en revanche les yeux sont « allongés » (*gíd.d[a] / ar-ra-ka*, *MGI* 13, 8) et « tordus » (*zi-ra*, *MGI* 14). Ces descriptifs ne sont pas utilisés ailleurs dans la littérature incantatoire à notre connaissance pour décrire les yeux¹¹⁵⁶. Ces trois incantations font également mention d’un bol de sang (*pur-si-it múd*). Le bol est porté par le ventre dans *MGI* 8 et 13. Dans *MGI* 14, ce sont les yeux du ventre eux-mêmes qui sont des bols de sang. Cette image est récurrente dans les incantations consacrées aux maladies oculaires¹¹⁵⁷. Il est possible que le motif des yeux pleins de sang ait été adapté dans *MGI* 8 et 13 pour insister sur l’aspect terrifiant du ventre personnifié, qui se présente avec un bol plein de sang dans les mains. Ce dernier est d’ailleurs décrit dans *MGI* 8 avec des entrailles accrochées à son côté, augmentant son apparence effroyable : *ir-ru sa-ḫi-ru-ti ul-lu-lu ina a-ḫi-šú* « les circonvolutions de l’intestin pendent à son côté » (l. 2). Ce vers trouve un parallèle dans un passage de l’Épopée de Gilgameš, où Enkidu s’adresse en ces termes à Ištar après avoir tué le taureau du ciel envoyé par la déesse : *ir-ru-šu lu a-lu-la ina a-ḫi-ki* « J’aurai pendu son intestin (du taureau) à ton côté ! »¹¹⁵⁸. On imagine l’apparence sauvage et terrible d’Enkidu, recouvert de sang et tenant à bout de bras les entrailles de la bête qu’il vient de tuer. Peut-être le rédacteur de *MGI* 8 a-t-il cherché à invoquer la même vision du ventre personnifié.

¹¹⁵² Cf. commentaire de *MGI* 18.

¹¹⁵³ *namurru* CAD N, p. 254 « of awesome brightness » ; *namrīrū* CAD N, p. 237 « supernatural, awe-inspiring luminosity ».

¹¹⁵⁴ *ma-li nam-ri-ri // nam-ri-ri ma-li* « (Le ventre) plein de terrible lumière ! » (*MGI* 11 l. 1 // *MGI* 12 l. 3).

¹¹⁵⁵ CAD P, p. 505-509.

¹¹⁵⁶ L’adjectif *zīru* « tordu » est utilisé en revanche pour décrire les entrailles, cf. 4.2.3.

¹¹⁵⁷ *igi.meš pur-sít úš* (cf. Collins, 1999, p. 200-219 ; Geller & Panayotov, 2018, p. 40, 88, 93, 101, 104).

¹¹⁵⁸ *Gilg.* VI, l. 157, George, 2003, p. 628-629, l. 157.

La description renvoie également au masque du monstre Humbaba (Figure 11) dont le visage est composé d'entrailles entortillées et dont les yeux allongés étaient peut-être à l'origine



Figure 11 : masque en argile du monstre Humbaba (© The Trustees of the British Museum)

peints en rouge pour représenter les yeux injectés de sang¹¹⁵⁹. L'envers du masque comporte un présage qui commence de la façon suivante : *be ti-ra-nu sag hu-wa-wa gar* « si les circonvolutions (de l'intestin) sont placées (comme) le visage d'Humbaba »¹¹⁶⁰. On peut se représenter le ventre personnifié, aux yeux pleins de sang, le visage composé d'entrailles, renvoyant à la figure effroyable d'Humbaba.

Dans les incantations *MGI* 8, 14 et 18, à la suite des descriptions initiales on voit le ventre s'apprêtant à passer à l'attaque :

*e ta-lak lib-bu e ta-tu-ra min | ana guruš dam-qí
ana ki.sikil da-me-eq-tu₄* (*MGI* 8, l. 2-3)

« N('y) va pas, ventre ! Ne retourne pas, ventre, vers le bon jeune homme, vers la bonne jeune femme ! »

[...] *'x' lib-bu a-ia-šá ta-lak lib-bu a-ia-šá ta-ša-bur lib-bu* (*MGI* 14, l. 2)

« [...] Ventre, ventre, où vas-tu, ventre ? Où te précipites-tu, ventre ? »

li-bu-um | e-iš ta-lá-ak | a-na ur-de₃-tem | ni-a-re-em (*MGI* 18, l. 5-6)

« — Ventre, où vas-tu ? — (Je vais) Tuer la jeune femme ! »

On voit donc ici une présentation du ventre décrit en premier lieu comme un puissant héros, puis comme une figure prédatrice et terrifiante. Les deux descriptifs invoquent une idée de force et de puissance, suscitant stupeur et effroi. Représenter le ventre sous les traits d'une entité personnifiée permet d'en faire le sujet de l'action : c'est le ventre lui-même qui se rebelle contre son corps et le rend malade de l'intérieur, passant à l'attaque tel un guerrier malfaisant¹¹⁶¹.

¹¹⁵⁹ Suggestion personnelle de G. Buisson.

¹¹⁶⁰ *be ti-ra-nu sag hu-wa-wa gar ba šar-ru-ki-in ša kur^{ta} i-be-lu* « si les circonvolutions (de l'intestin) sont placées (comme) le visage d'Humbaba, c'est un présage de Sargon, qui régnait sur le pays », cf. Smith, 1924, p. 113, pl. 13 ; Wilcke, 1975, p. 534 ; George, 2003, p. 146 ; Graff, 2013, p. 130. Voir aussi un présage provenant de la bibliothèque d'Aššurbanipal à Ninive : *be ša.nigin gim igi ⁴hum-ba-ba ba^{'''} šar im.gi šá kur dū.a.bi i-be-el* « Si les circonvolutions de l'intestin sont comme le visage d'Humbaba, c'est le présage de l'usurpateur qui règnera sur le pays », cf. Boissier, 1905, p. 91 ; George, 2003, p. 146 ; Graff, 2013, p. 131.

¹¹⁶¹ Cf. 3.3.6.

3.3.5. Contenant

3.3.5.1. Maison

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PB	12, l. 2-4	<i>a-na a-ap-ti-šu ma-am-ma ú-ul [ú-ša-ar]</i>	À sa fenêtre (du ventre) nul ne se penche.
NA	11, l. 1-2	<i>e-ki-il lib-bu gim mu-ši-tì ma-li nam-ri-ri / [i-n]a⁹ qab-li-ti ul i-šu a-pa-tú-ma ul ú-šèr-šu ma-am-ma</i>	Sombre est le ventre comme la nuit, plein d'éclat ! [Au ce]ntre il n'a pas de fenêtre et nul ne s'y penche.

Tableau 47 : la maison dans le corpus MGI

Deux incantations du corpus *MGI* représentent le ventre comme une maison. Comme une maison, le ventre est un espace défini, clos, mais avec des ouvertures, c'est-à-dire des portes et des fenêtres. La représentation du corps comme une maison fait partie des schémas conceptuels fondamentaux théorisés par G. Lakoff et M. Johnson¹¹⁶², et s'inspire de l'espace clairement défini que représente le corps humain : nous habitons dans notre corps, et celui-ci nous abrite et nous coupe du monde extérieur¹¹⁶³. Cette métaphore est particulièrement utilisée dans les incantations mésopotamiennes concernant l'accouchement, où l'utérus est régulièrement comparé à une maison, dont la porte close représente une naissance difficile¹¹⁶⁴. Dans le contexte des incantations *MGI*, la précision que « nul ne se penche (*šurru*) à sa fenêtre », c'est-à-dire à son ouverture, décrit peut-être un genre de constipation¹¹⁶⁵.

3.3.5.2. Jarre de brassage

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PA	34, l. 1-6, 11-14	<i>dí-qá-ru-mì dí-qá-ru-um / pá-pá-sà-tù-ki ma-lá kà-sé-em / ta-at²-tí-ki ku-^rru⁻ma / (...) kà-ku-sà-am ù pì-tí-il₅-tám a-na-^rdí-ú-ke⁻ni la ta-pá-šè-ri</i>	Ô jarre, jarre ! Ton gruau est égal à (celui d')une coupe ! Ton écoulement ²¹¹⁶⁶ est une bière de choix ! (...) Je te met un bouchon et une ficelle, tu ne te délieras point !

¹¹⁶² Lakoff & Johnson, 1980, p. 29f.

¹¹⁶³ Zgoll, 2012, p. 91f.

¹¹⁶⁴ Stol, 2000, p. 11, 65, 130 ; Couto Ferreira, 2014, p. 310 ; Steinert, 2017, p. 292-297.

¹¹⁶⁵ Cf. 4.2.3.

¹¹⁶⁶ Pour la lecture *ta-at²-tí-ki* « écoulement », voir le commentaire de *MGI* 34.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
PB	35, l. 1-18	[i-na saḥar ²] ^{bi-a} ku-un [k]a ¹ -ú-a (...) [mu-ša]-a-am ú-ul ^r i-šu ^r il-qé-e-ki sà-bi-tum ku-ru- ^r pu-ú-ki ^r ma-aš-ḥu / ^r ša-ak ^r -na-a-at i-na ka-an-nim ša-ak-nu ki-it-tu ¹² a-pa-ri-ku ù ^r pu ^r -ru-us-su i-na li-ib-bi-[k]i ú-še-et-bi-ki it-ti ^r iš ⁸ -tár ²⁷ a- ^r pa ^r -ri-ki ^r uš ¹⁷ -te-ši-a-am ^r qé ^r -ri-i-tam pu-ru-us-sà-am aš-lu-um-ma ša-ra-am aš-ku-un ut-te-e-er tu-uḥ-ḥi-ki a-na mi-nu-tim šu-ú-tum il-ta-nu ša-ad-du-ú-um a-mu-ur-ru it-bu-ú iṣ-ba-tu pi-i na-am-zi-tim	« Ma [bou]che est fixée [dans la poussière !] (...) Je n'ai pas d'[ouver]ture ! » « La brassreuse t'a prise, tes paniers sont comptés, tu es placée sur un support. Le kittu, la bonde ¹¹⁶⁷ et le bouchon sont placés en ton sein. J'ai retiré ¹¹⁶⁸ de toi la bonde avec (l'aide) d'Ištar, (et) j'ai fait jaillir le festin ! J'ai ôté ¹¹⁶⁹ le bouchon et j'ai fait entrer le vent ! J'ai transformé tes drêches en une récitation ! Le vent du sud, le vent du nord, le vent de l'est, le vent de l'ouest se sont élevés (et) ont saisi la bouche de la jarre de brassage ! »
	36, l. 7	na-am-zi-tum dumu.munus ^d en-ki li-da-ri-ir a-na te-er-ḥi-ša	Puisse la jarre de brassage, fille d'Enki, courir librement vers sa chope ¹¹⁷⁰ !
	37, l. 1-2, 8-10	eṭ-lu-um a-a-nu-um ta-al-la-ka-am iš-tu še-ri-im a-na na-ga-aš sà-bi-tim pa-nu-ú-a ša-ak-nu (...) i-ba-ak-ki sà-bi-tum eḥ-te-pe-e na-am-zi-tam qú-ú-lam at-ta-di e-li ku-sí-a-tim as-ku-up-pa-at bi-tim e-re-ba-am ú-ta-am-mi	« Jeune homme, où vas-tu ? » « (Je viens) de la steppe, j'ai décidé d'aller (chez) ¹¹⁷¹ la brassreuse ! » (...) La brassreuse pleure (car) j'ai brisé la jarre de brassage. J'ai jeté le silence sur les chaises, j'ai jeté un sort sur le passage du seuil du bâtiment.
	38, l. 1-2	nam-zi-is-sú ha-ar-[tum ²] bi-il-la-as-sú ša-rum	Sa jarre de brassage un tor[se] ¹¹⁷² ! Son moût est un vent !
	39a, l. 4, 11	gàkkul.gin ⁷ ^r ka.bi ^r ba.dul ki-ma ka-ak-ku-li [pi-šu] ka-ti-im	(Sum.) Sa bouche (du ventre) est couverte comme (celle d')une jarre de brassage kakkullu ! (Akk.) Sa bouche (du ventre) est couverte comme (celle d')une jarre de brassage kakkullu !
	53, l. 1-4	i-šú-um ša dingir na-du-um ša a-we-lu-tim li-iz-zi-iz i-šu-um li-iḥ-ḥe-pi na-du-um	Le bois du dieu, l'outre de l'homme. Que le bois soit dressé ! Que l'outre soit rompue !
	68, l. 4-5	ka gâkkul.àm sag.gá dab ⁵ .[dab ⁵] ú udun. ^r ke ⁴ sar.sar ^r a ^r udun.ke ⁴ sar.sar ^r	La bouche de la jarre de brassage kakkullu est sai[sie] au sommet, les herbes dans le four ont brûlé, l'eau dans le four a brûlé.

¹¹⁶⁷ Voir le commentaire de MGI 35 pour une discussion des termes kittu, aparriku « bonde » et purussu « bouchon ».

¹¹⁶⁸ Pour la traduction de šutbû (tebû III) par « retirer », cf. CAD T, p. 319.

¹¹⁶⁹ šalāpu, cf. CAD Š/1 p. 230.

¹¹⁷⁰ La traduction de terḥu par « chope » suit AHW p. 1348.

¹¹⁷¹ Pour la traduction de nagāšu par « aller (chez) », voir le commentaire de MGI 37.

¹¹⁷² Cf. note 1048 et le commentaire de MGI 38.

Dat.	No MGI	Transcription	Traduction
NA	41, l. 3, 9, 19	ša dug.nam-zi-ti ma-qit pu-ru-us-su (...) ^d nin.girima šá nam-zi-ti li-tir pu-ru-su	Le bouchon de la jarre de brassage est tombé ! (...) Que Ningirima rapporte le bouchon de la jarre de brassage
	42, l. 1-2	[...] ʿxʿ igi ʿxxxʿ [...] sa-ʿbiʿ-tu ₄ nam-zi-tu ₄ ér-tu ₄	[...] brasseuse [...] La jarre de brassage est un torse.
	43, l. 1	šà nam-zi-tu ₄ bi-la-as-su im ^l	Le ventre est une jarre de brassage, son moût est du vent.

Tableau 48 : la jarre de brassage dans le corpus MGI

La métaphore du contenant apparaît également dans le corpus *MGI* sous la forme de la jarre. Comme pour la maison, il s’agit d’un espace fermé bien que possédant des ouvertures. Dans le contexte des incantations *MGI*, ce contenant n’est généralement pas une quelconque jarre ou cruche — comme on peut en trouver dans les incantations concernant la grossesse ou l’accouchement¹¹⁷³ — mais spécifiquement la jarre *namzītu* utilisée pour le brassage ou la fermentation de la bière (excepté dans le cas de *MGI* 34, mais nous y reviendront). Ceci est dû d’un côté à la forme particulière de ces jarres, et de l’autre à leur nature comme espace de transformation. Le *namzītu* était pourvu d’une ouverture supérieure ainsi que d’une seconde ouverture dans le fond de la jarre, fermée par un bouchon (*purussu*) qui pouvait être retiré pour laisser sortir le liquide (le nom sumérien du *namzītu*, ^{dug}níg.dúr.bùr, signifie littéralement « jarre avec un trou au fond »)¹¹⁷⁴. Le moût (*dida/billatu*), mélange de céréales et d’eau préalablement cuit, était versé dans la jarre par l’ouverture supérieure, puis une fois fermentée la bière était laissée s’écouler par le bas pour être conservée ou servie directement¹¹⁷⁵. Ce processus de transformation du moût en bière peut s’apparenter au processus digestif : boisson et nourriture (eau et céréales) entrent par le haut et ressortent transformées par le bas. Les deux processus peuvent être soumis à des problèmes de fuites ou de blocage. Quant à la jarre *kakkullu* (*gakkul* en sumérien), elle avait la même fonction que le *namzītu*, et était également pourvue d’une double ouverture¹¹⁷⁶. Le terme *kakkullu/gakkul* (*MGI* 39A et 68) était plus généralement employé en contexte littéraire¹¹⁷⁷, et semble avoir disparu du langage oral entre la période paléo- et néo-babylonienne¹¹⁷⁸. Certains textes bilingues traduisent le sumérien *gakkul* par

¹¹⁷³ Voir Couto Ferreira, 2013, p. 106f.

¹¹⁷⁴ Sur les jarres de brassage, voir Civil, 1964, p. 83-89 ; Dornemann, 1981 ; Sallaberger, 1996, p. 72-75, 84-93 ; Faivre, 2009.

¹¹⁷⁵ Pour des études portant sur le brassage de la bière en Mésopotamie, voir Oppenheim & Hartman, 1950 ; Civil, 1964 ; Katz, Maytag & Civil, 1991 ; Powell, 1994 ; Stol, 1994 ; Michel, 2009, p. 203-209 ; Sallaberger, 2012 ; Damerow, 2012 ; Faivre, 2013

¹¹⁷⁶ Sallaberger, 1996, p. 85f.

¹¹⁷⁷ Sallaberger, 1996, p. 112.

¹¹⁷⁸ Stol, 1994, p. 171.

l'akkadien *namzītu*, comme l'épopée de Lugalbanda et l'oiseau Anzu : [^{du}gakkul].a.ni^{na4}za.gìn.dur₅.ru¹¹⁷⁹ | *nam-zi-is-sa uq-nu-u eb-bu*²¹ « sa (Ninkasi) jarre de brassage est de pur lapis-lazuli » (l. 17)¹¹⁸⁰. Il est difficile cependant de savoir avec certitude si les deux termes étaient des synonymes ou s'ils désignaient deux objets distincts, mais à la fonction similaire. Les indications concernant la forme du *kakkullu*, qu'on ne retrouve pas dans les textes concernant le *namzītu*, semblent être un argument en faveur de la seconde hypothèse. En effet, certains textes décrivent le *kakkullu* comme un récipient à « la base large et l'ouverture étroite »¹¹⁸¹. Le terme pouvait également désigner une sorte de boîte en bois couverte¹¹⁸². Pour cette raison, le *kakkullu* est souvent utilisé dans les textes littéraires comme symbole de ce qui est caché, secret¹¹⁸³.

Dans le corpus *MGI*, c'est surtout le terme *namzītu* qui est employé (*MGI* 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43), bien que la jarre *kakkullu* soit attestée dans deux incantations paléo-babyloniennes (*MGI* 39A et 68). L'incantation paléo-assyrienne *MGI* 34 ne mentionne ni le *namzītu* ni le *kakkullu*, mais une jarre *diqāru*. Si le terme ne fait pas partie du vocabulaire traditionnellement associé au brassage, le texte mentionne par la suite que la jarre contient de la bière¹¹⁸⁴, et que le récipient doit être fermé avec un bouchon, ce qui renvoie aux autres incantations ayant comme objet principal la jarre de brassage *namzītu*¹¹⁸⁵. L'incantation *MGI* 34 peut être comparée à une incantation sumérienne paléo-babylonienne dont la rubrique mentionne le *namzītu* (*YOS* 11/57)¹¹⁸⁶. Le texte est malheureusement abimé et la traduction incomplète, mais plusieurs phrases renvoient à *MGI* 34 :

^{du}gútu^l ^{du}gútu^l báhar.me.en a.zu sug.maḥ.àm (l. 1)
níg.àr.ra.zu gur.gur². àm (l. 3)
dug.dúr.zu si.gar saḥar.ra.bi hé.a (l. 7)
kaš.zu ka nam.bí.bar.re (l. 10)
Jarre, jarre ! Je suis le potier. Ton eau est un immense marais !
Ton gruau est une multitude de gur !¹¹⁸⁷
Que le fond de ton récipient soit son verrou à la poussière !
Ta bière ne doit pas déborder de son ouverture (du récipient) ! (*YOS* 11/57)

¹¹⁷⁹ Pour la traduction de ^{na4}za.gìn.dur₅.ru par « pur lapis-lazuli », voir Schuster-Brandis, 2008, p. 455, no. 113c : ZA.GÏN.DURU₅ « reiner Blaustein » ; eine Lapislazuli-Varietät.

¹¹⁸⁰ Civil, 1964, p. 84 ; Wilcke, 1969, p. 96-99 ; Black, 1998, p. 23

¹¹⁸¹ ^{giš}kak-kul-li ma-šil | šá me² ud/pi² x suḥuš²-šú² dagal ka-šú qa-ta-an (*KAR* 94, l. 26). Cf. aussi Faivre, 2009, p. 375-376.

¹¹⁸² CAD K p. 59.

¹¹⁸³ Sallaberger, 1996, p. 85-86 ; George, 2016, p. 80-81.

¹¹⁸⁴ ta-a²-tí-ki ku-ru²-ma « ton écoulement est une bière de choix » (*MGI* 34l. 6).

¹¹⁸⁵ Kouwenberg, 2018, p. 61.

¹¹⁸⁶ ka.inim.ma ^{du}g<níg.>dúr.bùr « Incantation pour la jarre de brassage » (*YOS* 11/57, l. 10). Cf. Sallaberger, 1996, p. 86-87.

¹¹⁸⁷ Le terme sumérien gur désigne une unité de mesure, cf. Powell, 1990 ; Attinger, 2019, p. 76.

dí-qá-ru-mì dí-qá-ru-um
pá-pá-sà-tù-ki | ma-lá kà-sé-em
ta-at²-tí-ki ku^r-ru^r-ma

(...)

kà-ku-sà-am ù pì-tí-ils-tám a-na^r-dí-ú-ke^r-ni | la ta-pá-šè-ri

Ô jarre, ô jarre !

Ton eau est une mer !

Ton gruau est égal à (celui d')une coupe !

(...)

Je te met un bouchon et une ficelle, tu ne te délieras point ! (*MGI* 34)

Les deux incantations s'adressent directement à une jarre *diqāru* (^{du}gútul en sumérien), l'implorant de ne pas déborder et son bouchon de ne pas se délier¹¹⁸⁸. Si l'interprétation de *MGI* 34 comme incantation contre un désordre digestif est correcte, il s'agit probablement de lutter contre une sorte de diarrhée. *MGI* 35 se présente sous la forme d'un dialogue, la jarre de brassage se plaignant de ne pas avoir d'ouverture, sa « bouche » étant coincée au sol. Son interlocuteur raconte ensuite comment la jarre s'est retrouvée dans cette situation : une fois la bière fermentée, la jarre a été placée dans la taverne sur son support et le festin a pu commencer. La jarre vidée de sa bière, les drêches (restes de céréales non transformées) ont été retirées — probablement pour être utilisées comme fourrage — et la jarre rincée. À ce moment, les quatre vents¹¹⁸⁹ ont « saisi sa bouche », emplissant la jarre. Cette description renvoie aux descriptions cliniques du ventre « empli de vent »¹¹⁹⁰. La description de la jarre emplie de vent se retrouve également dans *MGI* 38, 42 et 43, qui font la comparaison directe entre le ventre empli de vent et la jarre de brassage pleine de son moût. Le texte de *MGI* 36 est incomplet, mais ce qu'il en reste indique un problème de blocage, empêchant la jarre de se vider dans une chope¹¹⁹¹. Dans *MGI* 37 on retrouve le format du dialogue de *MGI* 35, un jeune homme décrivant son voyage depuis la steppe jusqu'à la taverne. Cependant, une fois arrivé sur place on constate qu'il n'y a plus de bière, la jarre de brassage ayant été brisée, la taverne est vide¹¹⁹², et une malédiction lui a été jetée. Si le lien avec le ventre n'est pas immédiatement évident, l'incantation fait en revanche penser aux incantations faisant de la taverne un espace rituel, potentiellement porteur d'influences mauvaises. En effet, la taverne — ou brasserie — pouvait être considérée comme un espace magique, étant un lieu de transformation (fermentation de la céréale en bière) et de

¹¹⁸⁸ Kouwenberg, 2018, p. 69.

¹¹⁸⁹ Voir 3.3.2.2.

¹¹⁹⁰ Cf. 4.2.6.

¹¹⁹¹ George, 2016, p. 135.

¹¹⁹² *qú-ú-lam at-ta-di e-li ku-sí-a-tim* « j'ai jeté le silence sur les chaises », l. 9.

passage, au même titre que les carrefours¹¹⁹³. Plusieurs textes du type Namburbi préconisent au patient de passer à la taverne à la fin du rituel, et parfois de toucher les jarres, leur support, mais aussi la porte de la taverne¹¹⁹⁴. Par conséquent, les jarres et le bâtiment pouvaient absorber l'impureté du patient et la transmettre aux autres clients, mais aussi affecter la taverne elle-même. C'est possiblement cette situation qui est décrite dans *MGI 37*, la taverne ayant absorbé une malédiction et étant donc vidée de sa bière et des clients. *MGI 39* et *68* décrivent toutes deux un ventre dont la « bouche » a été saisie ou couverte comme celle d'un *kakkullu*¹¹⁹⁵. *MGI 39* décrit une situation de blocage et d'immobilité, le ventre y étant également comparé à un panier fermé¹¹⁹⁶, à un fleuve ne sachant où aller et à un puits dont l'eau ne fait pas de vague¹¹⁹⁷, et ne pouvant accepter ni boisson ni nourriture. Dans *MGI 68* l'image est quelque peu modifiée, et c'est la maladie de bile qui y est décrite « éventrant (l'intérieur du corps) comme l'eau du fleuve, mauvaise comme l'eau du puits dans une vague »¹¹⁹⁸. Le texte dépeint également le ventre comme un four dans lequel brûlent boisson et nourriture¹¹⁹⁹, et comme un panier ayant été possiblement détruit¹²⁰⁰. Dans *MGI 41* les entrailles du patient sont décrites comme un canal débordant sous l'effet de la crue¹²⁰¹ et une jarre de brassage dont le bouchon est tombé, évoquant clairement une idée de fuite ou de diarrhée. Enfin, dans *MGI 53* l'outre est probablement une métaphore pour le ventre, qui doit être encouragé à libérer son contenu¹²⁰².

La métaphore de la jarre de brassage, à l'instar de l'imagerie tournant autour de l'irrigation et des rivières, pouvait être utilisée pour symboliser aussi bien une situation de blocage que de fuite. De ce fait, elle n'était pas restreinte aux incantations pour maladies gastro-intestinales, et est très souvent employée dans les incantations pour la grossesse ou

¹¹⁹³ Lion, 2013, p. 398.

¹¹⁹⁴ Maul, 1992, p. 393-396 ; Maul, 1994, p. 101-106.

¹¹⁹⁵ gakkul.gin7 ʿka.biʿ ba.dul | *ki-ma ka-ak-ku-li [pi-šu] ka-ti-im* « (Sum.) Sa bouche est couverte comme (celle d')une jarre de brassage *kakkulu* ! (Akk.) [Sa bouche] est couverte comme (celle d')une jarre de brassage *kakkulu* ! » (*MGI 39*, l. 4), ka gakkul.àm sag.gá dab₅.[dab₅] « La bouche de la jarre de brassage *kakkulu* est saisie au sommet » (*MGI 68*, l. 4).

¹¹⁹⁶ šà gig-ga <<ʿinʿ>> gi.pisan.gin7 kéš.da | *li-ib-bu ma-ar-šú ša ki-ma pí-ša-an-ni ka-at-m[u]* « (Sum.) Le ventre malade est noué comme un panier ! (Akk.) Le ventre malade est couvert comme un panier ! » (*MGI 39* l. 1).

¹¹⁹⁷ a íd.da.gin7 al.du.un nu.zu | *ki-ma me-e na-ri-im e-ma i-il-la-ku ú-ul [i-di]* « (Sum.) Comme l'eau du fleuve, il ne sait pas où il va ! (Akk.) Comme l'eau du fleuve, il ne sait pas où il va ! » (*MGI 39* l. 2), cf. 3.3.3.3.

¹¹⁹⁸ ʿa ʿ íd.daʿ.gin7 ba.du₇ nu.[du₁₀.ga] | a pú.gin7 a.gi₆.a nu.d[u₁₀.ga] « Elle éventre comme l'eau du fleuve, elle est [mauvaise] ! Comme l'eau d'un puits dans une vague, elle est m[auvaise] ! » (*MGI 68* l. 2-3), cf. 3.3.3.3.

¹¹⁹⁹ ú udun.ʿke₄ sar.sarʿ a ʿudun.ke₄ sar.sarʿ « Les herbes dans le four ont brûlé, l'eau dans le four a brûlé » (*MGI 68* l. 5).

¹²⁰⁰ Le texte est malheureusement incomplet : [g]ú.bi níg.ge pisan.gin7 [...] « Quelque chose a [...] sa [bo]rdure comme un panier ! » (*MGI 68* l. 1).

¹²⁰¹ *bat-qat íd šur-ʿda-at a-tap-puʿ* | *ina illu gap-ši ʿib-ba-tiq bit-quʿ* « Le fleuve est transpercé, le canal déborde ! Une brèche a été ouverte par la violente crue ! » (*MGI 41* l. 1-2), cf. 3.3.3.3.

¹²⁰² George, 2016, p. 134, 4.2.3.

l'accouchement¹²⁰³. Ainsi, dans une incantation néo-assyrienne destinée à lutter contre les saignements durant la grossesse, la jarre de brassage et l'outre sont employées pour décrire l'utérus qui ne doit pas fuir : *gin₇^{du}níg.dúr.bùr šá pu^r-ru-^rsa-šá^r la pár-súm / [g]in₇ na-a-a-du šá la dun^r-nu-nu kešda la tak-lu sa* « Comme un *namzītu* dont le bouchon ne bloque pas (le débordement), comme une outre dont le nœud n'est pas solide, dont le cordon n'est pas fiable »¹²⁰⁴. De même, dans une incantation néo-babylonienne contre une hémorragie gynécologique l'utérus est symbolisé par une outre qui doit être scellée et enterrée¹²⁰⁵. On retrouve cette image dans une série de malédictions à l'encontre d'une sorcière à laquelle on souhaite de nombreuses infirmités physiques : « que son utérus coule comme la bière (de la) jarre de brassage » (*arḫuš kaš dugníg.dúr.bùr.gin₇ hē.bi.iz.bi.iz.e*)¹²⁰⁶. Une autre incantation paléo-babylonienne contre la sorcellerie reprend le même topos observé dans *MGI* 39 et 68, représentant le ventre comme un panier fermé :

šà^{gi}pisan.gin₇ kéš.da.ni hé.du₈ | níg.ak
^(gi)pisan.gin₇ kéš.da.ni hē.du₈ | a.é.a.gin₇ ú hē.si.le
 | ^(id)idigna.gin₇ gù.nun.bi hé.me.en (Cavigneaux &
 Al-Rawi, 1995b, p. 20-26, l. 34-37)¹²⁰⁷

Le ventre (est) noué comme un panier, que son nœud soit défait ! Les manipulations (sont) comme un panier, que son nœud soit défait ! Puisse-t-il expulser la nourriture comme de l'eau qui jaillit ! Puisse-t-elle faire un fracas profond comme (celui du) Tigre !

šà gig-ga <<'in'>> gi.pisan.gin₇ kéš.da | *li-ib-bu ma-ar-šú ša ki-ma pí-ša-an-ni ka-at-m[u]* | a
 íd.da.gin₇ al.du.un nu.zu | *ki-ma me-e na-ri-im e-ma i-il-la-ku ú-ul [i-dí]* | a pú.gin₇ a.gi₆.a
 <<'gin₇'>> nu.tuku | *ki-ma me-e bu-ur-ti a-gi-a ú-ul i-šu* (*MGI* 39, l. 1-3)

(Sum. :) Le ventre malade est noué comme un panier ! (Akk.) Le ventre malade est couvert comme un panier ! (Sum.) Comme l'eau du fleuve, il ne sait pas où il va ! (Akk.) Comme l'eau du fleuve, il ne sait pas où il va ! (Sum.) Comme l'eau du puits, il n'a pas de vague ! (Akk.) Comme l'eau du puits, il n'a pas de vague !

[g]ú.bi níg.ge pisan.gin₇ [...] | 'a' íd.da'. gin₇
 ba.du₇ nu.[du₁₀.ga] | a pú.gin₇ a.gi₆.a nu.d[u₁₀.ga]
 (*MGI* 68 l. 1-3)

Quelque chose a [...] sa [bo]rdure comme un panier ! Elle éventre comme l'eau du fleuve, elle est [mauvaise] ! Comme l'eau d'un puits dans une vague, elle est m[auvaise] !

Les fortes similarités entre ces trois passages illustrent bien la souplesse de ces images, qui pouvaient être modifiées pour s'adapter aux situations spécifiques.

¹²⁰³ Steinert, 2013, p. 7f ; Couto Ferreira, 2013, p. 106-108 ; Böck, 2014b, p. 120-122 ; Couto Ferreira, 2014, p. 311 ; Steinert, 2017, p. 299-303.

¹²⁰⁴ *BAM* 237 ii 1'-6' // *BAM* 386 iv 1'-6' // *SpTU* 4/129 i 11-27' // K. 3304+8785+9217 i 1'-7' ; cf. Collins, 1999, p. 177f ; Steinert, 2013, p. 7 ; Steinert, 2017, p. 318-319. Voir aussi 3.3.3.3, n. 1101.

¹²⁰⁵ Steinert, 2012b ; Steinert, 2013, p. 7.

¹²⁰⁶ Geller, 1989, p. 196, 199 ; Sallaberger, 1996, p. 86.

¹²⁰⁷ Cavigneaux & Al-Rawi, 1995b, p. 24, 30, l. 34-37 ; Stol, 2006, p. 114-115.

3.3.6. Modèles étiologiques

Selon les principes de la linguistique cognitive, les métaphores conceptuelles sont tirées de l'expérience quotidienne, et sont donc spécifiques au contexte socioculturel dans lequel elles sont employées¹²⁰⁸. Cet aspect est confirmé par l'imagerie employée dans le corpus *MGI*, qui s'inscrit dans un paysage métaphorique commun. Ainsi les formules et images vues dans les paragraphes précédents trouvent le plus souvent des parallèles, directs ou indirects, dans d'autres genres textuels mésopotamiens, qu'il s'agisse de corpus incantatoires¹²⁰⁹, de littérature royale¹²¹⁰ ou de textes littéraires¹²¹¹. L'emploi d'un même répertoire métaphorique conceptuel révèle une manière partagée de concevoir le monde, et à travers elle une conception du corps et de la maladie.

Dans le corpus *MGI* la maladie peut venir de l'intérieur¹²¹², en particulier dans le cas des incantations concernant une maladie du ventre. Ce dernier y est sujet de l'action, il échappe au contrôle du corps et se retourne contre lui, l'attaquant de l'intérieur. Le ventre dévore¹²¹³, brise¹²¹⁴, enchaîne¹²¹⁵, et parfois même tue¹²¹⁶. Son attaque est comparée à celle de prédateurs sauvages¹²¹⁷. Il prend également la forme d'une figure humanoïde et monstrueuse¹²¹⁸, se rebellant contre son corps tel un terrifiant guerrier¹²¹⁹. Dans d'autres incantations du corpus, la maladie vient de l'extérieur¹²²⁰. Il s'agit notamment des incantations concernant une maladie

¹²⁰⁸ Cf. 3.1.2 ; Voir également Lakoff & Johnson, 1980 ; Lakoff, 1993 ; Gibbs, 1994 ; Gibbs, 2006 ; Cosăceanu, 2017 et Böck, 2014b, p. 115-128 ; Steinert, 2017, p. 280f.

¹²⁰⁹ Cf. 3.3.3.3 et 3.3.5.2.

¹²¹⁰ Cf. 3.3.1.2. et 3.3.1.3.

¹²¹¹ Cf. 3.3.1.2, 3.3.1.3, et 3.3.3.3.

¹²¹² *MGI* 8-14, 17, 18, 29, 33, 38, 39, 41-43, 60, 73.

¹²¹³ *lib-bu e-ka-a ta-la-lak* | *lib-bi guruš <aš> ina ʿgu₇-ia* « Ventre, où vas-tu ? (Je vais) dévorer le ventre du jeune homme pour moi-même » (*MGI* 9, l. 1-2).

¹²¹⁴ *lib-bu e-ka-a ta-la-lak* | (...) | *lib-bi ki.sikil ana gaz-ia* « Ventre, où vas-tu ? (Je vais) briser le ventre de la jeune femme pour moi-même » (*MGI* 9, l. 1-3).

¹²¹⁵ *ša-am-ka-an i+na še-r[i]* | *lib-bu-šu i-ka₄-sī-šu²* « Le ventre de Šakkan l'enchaîne dans la steppe » (*MGI* 13, l. 4-5) ; ⁴*šakkan ina edin lib-ba-šu ka-su-šu-ma* « Le ventre de Šakkan l'enchaîne dans la steppe » (*MGI* 33, l. 1).

¹²¹⁶ *li-bu-um* | *e-iš ta-lá-ak* | *a-na ur-de₈-tem* | *ni-a-re-em* « Ventre, où vas-tu ? (Je vais) tuer la jeune femme ! »

¹²¹⁷ *gim ur.maḥ* (...) | *ki-ma ur.bar.ra* « (Le ventre) comme un lion est empli d'un éclat terrifiant, comme un loup, il est libre de courir » (*MGI* 10, l.1-2) ; *ša.gi pirig* « Ton ventre malade (est) un lion qui court ! ». Cf. 3.3.1.2.

¹²¹⁸ Cf. 3.3.4.

¹²¹⁹ *da-an lib-bu qar-rad lib-bu* « Puissant est le ventre, héroïque est le ventre ! » (*MGI* 8, l. 1) ; *lib-bu da-an lib-bu qar-rad* « Le ventre est puissant, le ventre est héroïque ! » (*MGI* 10, l. 1) ; *lib-bu-ú dá-an lib-bu ʿqar²-ra²-ad* « Le ventre est puissant, le ventre est héroïque ! » (*MGI* 13, l. 1) ; *lib-bu qar-rad ša kaš₄* « Le ventre est héroïque, le ventre est rapide ! » (*MGI* 14, l. 1) ; *li-bu-um : da-an* | *li-bu-um qá-ra-ad* « Le ventre est puissant, le ventre est héroïque ! » (*MGI* 18, l. 1-2).

¹²²⁰ *MGI* 1, 2, 22-26, 44-50, 67-68.

de la bile, dans lesquelles cette dernière naît d'elle-même¹²²¹ et traverse la terre telle une plante¹²²². Les incantations du type Herbe du ventre¹²²³ montrent également la maladie du ventre sous la forme d'une herbe venant de la montagne et portée par Šamaš pendant sa traversée quotidienne des cieux¹²²⁴. Cependant, dans ces textes, Šamaš est un porteur involontaire de la maladie, dont il est la première victime¹²²⁵. Il ne s'agit pas là d'une action volontaire du dieu, décidée en réponse à une faute commise par le patient. Enfin, la maladie peut également arriver portée par les vents¹²²⁶ ou par la crue¹²²⁷. Or, les vents et inondations sont reconnus aujourd'hui comme vecteurs de bactéries et de microbes pouvant causer de nombreuses maladies, notamment des maladies respiratoires ainsi que des maladies gastro-intestinales comme la diarrhée¹²²⁸. Il est intéressant de constater que les savants mésopotamiens avaient apparemment conscience des potentiels risques sanitaires liés à ces événements naturels.

On connaît à la pensée akkadienne la conception de « faute », de péché. Dans de nombreux textes et incantations, l'homme malade est responsable de ce qui lui arrive car il a failli dans ses devoirs envers les divinités ou les ancêtres, ou a enfreint les lois de la communauté¹²²⁹. Il est donc puni par les dieux, ou par des démons au service des divinités. Cette conception de la maladie comme provenant de divinités, démons, fantômes ou autres êtres surnaturels est d'ailleurs l'un des marqueurs des incantations de l'*āšipūtu*¹²³⁰. Cependant cette vision théologique n'est pas exprimée dans le corpus *MGI*, où l'on retrouve plutôt l'idée que l'homme est impuissant face aux adversités. La mention récurrente des animaux sauvages¹²³¹,

¹²²¹ zé ni.za.a mu.un.ši.du.un.ʿeʿ « Bile, qui est venue de toi-même » (*MGI* 1, l. 7).

¹²²² ʿzé.à[m] ú.šim.gin₇ ʿki mu.un.ʿd[ar] « C'est la bile, comme une herbe elle a traversé la terre » (*MGI* 1, l. 1) ; [zé.àm a].gàr ú.šim.gin₇ k[i in.dar] edin « C'est la bile, comme une herbe dans la prairie elle a traversé la terre, la steppe » (*MGI* 2, l. 1) ; zé šà ki è.a « Bile qui sors du ventre de la terre ! » (*MGI* 67, l. 2).

¹²²³ *MGI* 44-50.

¹²²⁴ Cf. 3.3.2.1 et 3.3.3.4.

¹²²⁵ *li-ib-bi* ʿ^dutu na-sí-ḫi-šú ʿiṣ-ša-ba-a[t] « Elle a sai[si] le ventre Šamaš qui l'a cueillie » (*MGI* 44, l. 7) ; šà ʿ^dutu mu-še₂₀-bi-ri-šú | iṣ-ba-at « Šamaš a ramené l'herbe à travers la mo[n]tagne » (*MGI* 45, l. 2) ; [*li-ib-bi* ʿ^dUTU] na-sí-ḫi-šú iṣ-ša-ba-at] « [Elle a saisi le ventre de Šamaš], qui [l'a] cueillie » (*MGI* 46, l. 2) ; iṣ-bat šà ʿ^dutu ʿ^rle²-qí-šú « elle a saisi le ventre de Šamaš, celui qui l'a prise » (*MGI* 48, l. 4) ; iṣ-ša-bat lib-bi ʿ^dšá-maš « Elle a saisi le ventre de Šamaš » (*MGI* 49, l. 2) ; iṣ-ša-bat lib-bi ʿ^dutu « elle a saisi le ventre de Šamaš » (*MGI* 50, l. 2).

¹²²⁶ šà.gig im.de₆ libiš.gig im.de₆ « (Le vent) a apporté la maladie du ventre, la maladie interne » (*MGI* 22, l. 5). Voir également *MGI* 23-28, 40, et 3.3.2.2.

¹²²⁷ Cf. 3.3.3.3.

¹²²⁸ Pour les maladies portées par les vents, notamment les vents de sables dans les zones désertiques, voir Molesworth, Cuevas, Morse, *et al.*, 2002 ; Smets, Moretti, Denys, *et al.*, 2016. Pour les maladies dues aux inondations, voir Babiker, 1993 ; Amano, Sakuma, Kazama, *et al.*, 2013.

¹²²⁹ Black & Green, 1992, p. 89 ; Stol, 2000, p. 224, 235 ; Scurllock, 2006 ; Heeβel, 2007 ; Steinert, 2012a, p. 527-528.

¹²³⁰ Cf. 2.1 et Binsbergen & Wiggermann, 1999, p. 29-30 ; Steinert, 2012a, p. 527-529 ; Geller, 2016, p. 27-31 ; Johnson, 2018, p. 70

¹²³¹ Cf. 3.3.1.

de zones comme la steppe¹²³² ou la montagne¹²³³ permet de donner une origine sauvage, au sens premier du terme, à la maladie : celle-ci provient de l'extérieur, d'espaces non soumis au contrôle humain. De même, les différents phénomènes naturels comme la crue¹²³⁴ ou les vents¹²³⁵ sont par essence incontrôlables. Tous sont des forces profondément chaotiques, appartenant à la nature sauvage. Il est d'ailleurs parlant que l'imagerie du corpus *MGI* trouve un écho direct dans la liste des Sept Soldats d'Erra, décrits ainsi :

« Les Sept, guerriers sans pareils, leur caractère divin est différent. Leur nature est différente, ils sont terrifiants ! Qui les voit est paralysé de peur. Leur souffle est la mort. Les hommes sont trop effrayés pour les approcher ! (...) Il (Anu) convoqua le premier pour lui donner ses ordres : 'Où que tu ailles, répands la terreur, n'aie point d'égal !'. Il dit au second : 'Brûle comme le feu, flambe comme la flamme !'. Il commanda au troisième : 'Ressemble à un lion, que celui qui te voit soit paralysé de peur !'. Il dit au quatrième : 'Que la montagne s'effondre quand tu présentes tes armes féroces !'. Au cinquième il dit : 'Souffle comme le vent, parcours la surface de la Terre !'. Au sixième il dit : 'Va-t'en de partout (comme le déluge) et n'épargne personne !'. Le septième il chargea de venin de serpent 'Tue tout ce qui vit !' »¹²³⁶

Le feu, le lion, la montagne, le vent, le déluge, et le venin de serpent font tous partie des métaphores attestées dans le corpus *MGI* pour désigner la maladie. Les métaphores employées dans le corpus renvoient à ces soldats, qui symbolisent chacun un archétype de la destruction absolue, en particulier de la destruction causée par la nature sauvage. On voit représenté ce qui terrifie l'homme urbain : les animaux sauvages prédateurs, les événements météorologiques catastrophiques, la nature hors de contrôle. C'est cette intrusion du sauvage dans le domestique, la rupture de la barrière entre ces deux mondes qui bouleverse l'ordre normal des choses et permet donc à la maladie de s'installer. La comparaison entre maladie et éléments sauvages indique la nature imprévisible et surtout inévitable de cette dernière, qui ne dépend pas de l'action humaine.

Cette idée récurrente de l'intrusion du monde sauvage sur le domestique est un reflet de la conception mésopotamienne du monde, qui s'articule autour de l'opposition entre cité/civilisation et steppe/monde sauvage¹²³⁷. La littérature mésopotamienne montre que la conception du monde, en tout cas celle des élites lettrées, était anthropocentrique et urbaine,

¹²³² Cf. 3.3.3.5.

¹²³³ Cf. 3.3.3.4.

¹²³⁴ Cf. 3.3.3.3.

¹²³⁵ Cf. 3.3.2.2.

¹²³⁶ Foster, 2005, p. 882-883.

¹²³⁷ Wiggermann, 1996, p. 210f ; Pongratz-Leisten, 2001.

façonnée par la notion de la perfectibilité de la nature. Cette dernière pouvait être modelée et adaptée à l'homme par l'intervention technologique (systèmes d'irrigation, agriculture, ou élevage). La défense contre la nature hostile était ainsi considérée comme l'un des exploits permanents de la civilisation. Hors de la cité et de son environnement agraire proche, le royaume de la nature représenté par la steppe échappait au contrôle immédiat¹²³⁸. L'illustration dans les incantations du corpus *MGI* de cette opposition entre monde sauvage et monde civilisé peut être analysée comme un procédé synecdochique, la cité symbolisant le corps, et la steppe le monde extérieur, la maladie étant une intrusion de ce monde extérieur à l'intérieur du corps. Cette opposition est renforcée par l'emploi, pour désigner le corps et ses processus internes, d'un vocabulaire directement lié à l'activité humaine : la maison, le brassage ou encore l'irrigation¹²³⁹. Tous trois résultent de la compétence technique humaine, et sont donc soumis à son contrôle. De la même façon que la nature peut intervenir pour détruire une maison ou un canal, mais qu'il est ensuite possible de réparer les dégâts, la maladie peut abimer le corps, qui peut être guéri par l'intervention technique humaine. La comparaison entre le corps et des créations humaines implique aussi l'idée de la possibilité d'un dérèglement interne : un canal d'irrigation peut s'abimer avec le temps, ou se boucher s'il n'est pas régulièrement débarrassé des débris qui peuvent s'y accumuler ; une jarre de brassage peut s'ébrécher ou tomber et laissant fuir son contenu, ou se boucher si elle n'est pas nettoyée. De même, le corps qui n'est pas entretenu peut se dérégler et tomber malade, mais il peut aussi soigné. L'utilisation d'un lexique lié à l'activité humaine implique ainsi l'idée que le corps peut être travaillé, réparé, et donc guéri¹²⁴⁰.

¹²³⁸ Pongratz-Leisten, 2001, p. 203.

¹²³⁹ Cf. 3.3.3.3, 3.3.5.1, 3.3.5.2.

¹²⁴⁰ Steinert, 2017, p. 322

3.4. Instructions rituelles

Les incantations mésopotamiennes, en particulier les incantations thérapeutiques, s'inscrivent généralement dans un cadre rituel. Dans certains textes, manipulations et fabrications de remèdes font partie du texte même de l'incantation. Ces manipulations étaient sans doute réalisées par l'officiant pendant la récitation de l'incantation. Une incantation du corpus *MGI* (*MGI* 1) par exemple instruit l'officiant de réciter l'incantation au-dessus d'un morceau de sel, lequel doit ensuite être placé dans la bouche du patient¹²⁴¹. Le dialogue divin entre Enki/Ea et Asalluḫi/Marduk¹²⁴² fournit le cadre habituel aux instructions rituelles dans les incantations. Dans ce dialogue, le dieu Asalluḫi, qui adopte le rôle de l'*āšipu*, s'adresse à son père Enki, lequel lui indique la marche à suivre pour guérir le patient¹²⁴³. Seules six incantations du corpus *MGI* comportent ce motif, dont 5 (*MGI* 1, 2, 22, 39 et 68) datent de l'époque paléo-babyloniennes. *MGI* 41 fait exception, étant une incantation néo-assyrienne, à notre connaissance sans précurseur paléo-babylonien. Dans le corpus *MGI* il semble que ce motif ait été abandonné dès le début du 2^e millénaire, et ne survit que dans les incantations pour lesquelles on peut trouver des précurseurs paléo-babyloniens¹²⁴⁴, à l'exception de *MGI* 41, qui n'a pas de précurseur connu. Quelques incantations comportent également des passages qui peuvent être compris comme des instructions rituelles, bien que ne prenant pas place dans le cadre du dialogue divin¹²⁴⁵. En guise d'exemple, nous pouvons citer deux incantations néo-assyriennes du type Herbe du ventre (*MGI* 49 et 50), qui précisent qu'il faut réaliser une potion à partir de l'herbe en question afin de guérir le patient¹²⁴⁶.

Entre le 2^e et le 1^{er} millénaire, en parallèle de la disparition progressive du motif du dialogue divin dans les incantations *MGI*¹²⁴⁷, on observe un glissement de l'instruction rituelle hors de l'incantation vers une section à part (cf. Figure 12), suivant l'incantation sur la tablette

¹²⁴¹ *MGI* 1, l. 14-16.

¹²⁴² Cf. 2.3.1 et 3.2.2.1.

¹²⁴³ Johnson, 2018, p. 73, Geller, 2010a, p. 27-29.

¹²⁴⁴ *MGI* 1 et 39.

¹²⁴⁵ *MGI* 4, 4bis, 40, 49, 50, 53, 56, 57. *MGI* 4bis, 40 et 53 datent du début du 2^e millénaire av., les autres incantations datent de la période néo-assyrienne.

¹²⁴⁶ ^dutu *šam-me šeš-a šam-ma'-ka nag-šú lib-luṭ* (*MGI* 49 l. 11) // ^dutu *šam-mu an-nu-ú šam-ma-ka nag-šú lib-luṭ* (*MGI* 50 l. 10) « Šamaš, cette plante est la tienne, tu (la) lui fais boire (pour) qu'il guérisse ! ».

¹²⁴⁷ Cf. 2.3.1 et 2.3.12.

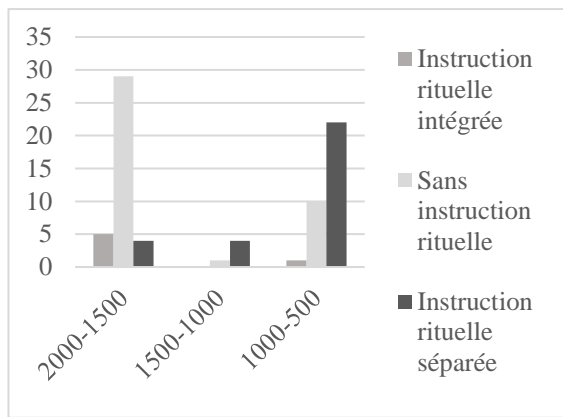


Figure 12 : part des tablettes d'incantations avec instructions rituelles dans le corpus MGI

et introduite par la formule *kìd.kìd.bi* ou *dù.dù.bi* « son rituel »¹²⁴⁸. Dans ce corpus, 30 incantations sont accompagnées d'un rituel¹²⁴⁹. Une seule date de la période paléo-babylonienne¹²⁵⁰, cinq datent de l'époque médio-babylonienne¹²⁵¹, et quatorze de l'époque néo-assyrienne¹²⁵². Le cas de *MGI 39* illustre assez bien notre propos : la version paléo-babylonienne de l'incantation (*MGI 39a*)

comporte une instruction rituelle intégrée au corps du texte, donnée dans le cadre du dialogue divin, développé en entier dans le texte, quand les deux versions néo-assyriennes (*MGI 39b* et *c*) comportent un dialogue abrégé à l'extrême¹²⁵³ et sont accompagnées d'une section rituelle distincte. Quant aux incantations sans aucune instruction rituelle¹²⁵⁴, on peut supposer que les manipulations ou traitements à réaliser étaient connus du thérapeute et n'avaient donc pas besoin d'être inscrites¹²⁵⁵. En ce qui concerne les types de rituels accompagnant les incantations du corpus *MGI*, il s'agit généralement d'instructions relativement simples, occupant rarement plus de deux lignes. La majorité suit le format habituel des prescriptions thérapeutiques (*bulṭu*), avec une indication sur la fabrication du remède (qui prend le plus souvent la forme d'une potion ou d'un onguent), et se termine par la mention *ina-eš / ti(.la)* « il guérira »¹²⁵⁶. Il est le plus souvent indiqué qu'il faut réciter l'incantation au moment de la préparation du traitement rituel, permettant ainsi de transférer le pouvoir magique de l'incantation au traitement, pouvoir qui peut ainsi être absorbé par le patient.

¹²⁴⁸ Selon N. Wasserman (Wasserman, 2014), les tablettes ne comportant qu'une incantation et pas de section rituelle étaient en majorité préparées pour un client privé, par opposition aux tablettes multi-textes (ou *sammeltafel*), incluant plusieurs incantations souvent accompagnées d'instructions rituelles, qui seraient des documents de travail pour les thérapeutes. Si on connaît plus de tablettes du premier type à la période paléo-babylonienne, la part des tablettes du second augmente significativement au 1^{er} millénaire (Cf. 2.4.1 et 2.4.2).

¹²⁴⁹ *MGI 3, 4, 7, 8, 11, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 33, 39, 41, 43, 48, 50, 56, 57, 58, 64, 65, 66, 70, 74, 75.*

¹²⁵⁰ *MGI 7.*

¹²⁵¹ *MGI 3, 25, 64c, 65, et 66.*

¹²⁵² *MGI 4bis, 8, 11, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 33, 39, 41, 43, 48, 50, 56, 57, 58, et 70.*

¹²⁵³ [...n]e: ^dasal.lu.ḫi igi : níḡ ḡá.e : gen.na dumu.mu, « [...] Asalluḫi (l')a vu : « Ce que je (sais) : va, mon fils ! » » (*MGI 39 l. 16bis*).

¹²⁵⁴ 39 sur les 77 incantations du corpus, dont 29 datent des périodes paléo-babylonienne et paléo-assyrienne, 1 de la période médio-babylonienne, et 9 de la période néo-assyrienne.

¹²⁵⁵ Ou alors étaient préparées pour un client privé, cf. note 1248.

¹²⁵⁶ *ina-eš* : *MGI 8 l. 7, MGI 11 l. 10, MGI 15 l. 5, MGI 16 l. 7, MGI 20 l. 7, MGI 27 l. 3, MGI 28, l. 3, MGI 33 l. 8, MGI 39 l. 23, MGI 41 l. 30, MGI 43 l. 2, MGI 50 l. 13, MGI 58 l. 3, MGI 70 l. 4 ; ti(.la) / ti-ut* : *MGI 3 l. 14, MGI 25 l. 12, MGI 48 l. 11, MGI 57 l. 4, MGI 65 l. 10, MGI 66 l. 11.*

Dans le corpus *MGI*, trois ingrédients reviennent à plusieurs reprises, souvent dans les mêmes incantations et rituels : le sel (*mun/ṭabtu*)¹²⁵⁷, le thym (*ḥar.ḥar/ḥašû*)¹²⁵⁸ et le « pain de bière (*bappiru/bappir*)¹²⁵⁹. Thym et *bappiru* ne sont pas employés seuls, mais toujours en conjonction avec le sel. Tous trois sont cités ensemble dans les incantations *MGI* 4¹²⁶⁰ et 4bis¹²⁶¹, consacrées à une maladie de la bile. Selon A. George¹²⁶², le jet de pain de bière, thym et sel mentionné dans les deux incantations est à prendre littéralement : le mélange serait jeté au loin pour se désintégrer en tombant au sol, afin de désintégrer la maladie par analogie. Il nous paraît plus probable que le mélange ait simplement été donné à consommer sous une forme ou une autre au patient. La version paléo-babylonienne de l'incantation *MGI* 39 (*MGI* 39a) préconise l'utilisation d'un morceau de sel et de thym :

<p>lag mun ù ḥa'.še.na ù.un.daḥ ù.bí.i[n.x] <i>ki-ir-ba-an ṭa-ab-ti ù ḥa-ši uš-ša²-a</i>[b' x x x] (<i>MGI</i> 39 l. 18)</p>	<p>« (Sum.) Après avoir ajouté (et) [...] un morceau de sel et du thym [...] (Akk.) Tu ajout[es] un morceau de sel et du thym [...] »</p>
---	---

En revanche les deux exemplaires néo-assyriens (*MGI* 39b-c) font uniquement mention du thym :

<p>ù ḥa.šu.ú šu u.me.ti [... nam.šub² u.m]e.ni.sì : lú.ùlu^{lu} dumu dingir.ra.na ka.bi.ta u.me.ni.gar (<i>MGI</i> 39 l. 18bis)</p>	<p>« Après avoir pris du thym dans la main [...] après avoir récité [l'incantation²], tu places (le thym) dans la bouche de l'homme, le fils de son dieu »</p>
--	---

L'incantation *MGI* 41 cite le sel et le pain de bière *bappiru*. Dans *MGI* 41 les instructions rituelles sont indiquées dans le corps de l'incantation en plus d'une section rituelle à part. Les deux instructions se répondent, et permettent de se compléter l'une l'autre. Dans le corps de l'incantation, c'est la déesse Gula elle-même qui prépare le remède :

<p>^d<i>gu-la ra-pi-iq</i> bappir numun babbar.ḥi.sar i²¹.udu <i>ina izi li-šab-ši-il</i> (...) [^d<i>g</i>]u-la ku-pa-tin-nu šá ra-pi-qi li-kap-pit-ma [nenni a n]enni <i>li-šá-^r kil</i> (<i>MGI</i> 41 l. 15-21)</p>	<p>« Que Gula fasse cuire^(m.) sur le feu une pâte de <i>bappiru</i>, de graines de pourpier (et) de graisse de mouton ! (...) Que [G]ula roule des pilules avec la pâte et qu'elle (les) fasse manger à [Untel, fils d'Un]tel »</p>
---	--

¹²⁵⁷ *MGI* 1, 2, 4, 4b, 8, 11, 19, 33, 39, 41, 57, 57, 70.

¹²⁵⁸ *MGI* 3, 4, 4bis, 39. Concernant l'identification du *ḥašû* au thym, voir *CAD* H, p. 144, Campbell Thompson, 1949, p. 74 ; Stadhouders, 2012, p. 7.

¹²⁵⁹ *MGI* 4, 4bis, 41.

¹²⁶⁰ *i-suk-ši pil-li* ú.ḥar.ḥar u mun : *mar-tu gin₇ im-ba-ri ana šá-ḥa-ḥi it-bi* « Il lui a jeté du bappir, du thym et du sel : la bile comme un brouillard s'est levée pour se dissiper » (*MGI* 4 l. 4).

¹²⁶¹ *a-[d]i-ši-im* / *ba-pi-ra-am* / *ha-šu-a-am* ù [*tá*]-*áb-tám* / *i-na* / [*š*]u-ur-*ši-ša* *šu-ba-al-ku-tu*[m] | *uš-ba-al-k[i-sí]* « Je lui ai jeté du bappir, du thym et du sel, je l'ai certainement délogée de sa position stable ! » (*MGI* 4bis l. 5-6).

¹²⁶² George, 2016, p. 7.

On retrouve les mêmes étapes dans le rituel qui suit l'incantation, mais présentées de manière plus détaillée :

ì.udu éllag udu.nítá | ʿšáʿ ina mun kaš šub u
bappir lúkurun.na numun babbar.ḫi^{sar} | [k]iʿ zì
tara-bak 14 ku-pa-tin-ni tu-kap-pat | e-ma ku-
pa-tin-ni én šid diš ul-lat-ma ina-eš (MGI 41, l.
27-30)

« (Tu prends) de la graisse de mouton, un rein de bélier qui (est conservé) dans du sel, tu verses de la bière, du *bappiru* de brasseur, des graines de pourpier [av]ec² de la farine, tu fais bouillir (le tout). Tu (en) roules 14 pilules. Tu récites l'incantation sur chaque pilule, s'il (les) avale alors il guérira »

L'utilisation de thym comme traitement pour les maladies gastro-intestinales est bien attestée dans le corpus médical mésopotamien¹²⁶³. Cette plante fait jusqu'à aujourd'hui partie de la panoplie de base des plantes médicinales, et est considérée comme une panacée pour un grand nombre d'affections gastro-intestinales et respiratoires¹²⁶⁴. Quant au pain de bière *bappiru*, à la différence du thym, il ne fait pas partie des ingrédients couramment utilisés dans le traitement des maladies gastro-intestinales ni dans la thérapeutique mésopotamienne en général¹²⁶⁵. Sa nature exacte reste sujette à discussion. Il s'agit d'un ingrédient transformé, intervenant au début du processus de brassage. Le *bappiru* occupe une place importante dans les recherches menées sur la bière et le brassage en Mésopotamie. L'interprétation qui reste la plus communément acceptée est celle proposée par M. Civil : « a cooked mixture of (fermented?) dough and aromatic herbs »¹²⁶⁶. Il s'agirait donc d'une pâte à base d'orge¹²⁶⁷, germée ou non, cuite au four pour obtenir des pains secs pouvant être conservés sur la durée¹²⁶⁸. W. Sallaberger a récemment proposé une nouvelle interprétation concernant cet ingrédient : selon lui, il s'agirait en fait de levain (« sauersteig »)¹²⁶⁹, obtenu par fermentation spontanée, permettant ainsi d'obtenir une souche de bactéries lactiques et de levures, dont *Saccharomyces cerevisiae*, plus connue sous le nom de « levure de bière ». Le caractère thérapeutique de la levure de bière est bien connu, en particulier pour ce qui est du traitement des désordres

¹²⁶³ Il apparaît à 22 reprises dans des prescriptions d'ESTOMAC.

¹²⁶⁴ Bellakhdar, 1997, p. 481 ; Chevallier, 2001, p. 143.

¹²⁶⁵ Le CAD (B, p.96-97) ne cite qu'une occurrence dans un texte médical consacré à des maladies respiratoires (AMT 49/6, l.5), et trois occurrences en contexte incantatoire : ZA 16, 162 l. 35 et 16, 192 l. 29, deux incantations consacrées à la Lamaštu (Farber, 2014, p. 55) en plus d'AMT 45/5 (MGI 41). Une recherche dans le catalogue en ligne de BabMed ne fait ressortir que 4 occurrences supplémentaires en contexte médical, en lien avec diverses maladies dont la fièvre et une affection respiratoire (BAM 302 l. 1, BAM 42 l. 39, 45, BAM 147 l. 29, BAM 148 l. 29).

¹²⁶⁶ Civil, 1964, p. 77. Voir également Powell, 1994, p. 97-99 ; Damerow, 2012.

¹²⁶⁷ La bière mésopotamienne était brassée avec de l'orge, céréale aux nombreuses qualités nutritives et thérapeutiques, utilisée notamment pour calmer les inflammations de l'appareil digestif (Chevallier, 2001, p. 219-220).

¹²⁶⁸ Michel, 1997a, p. 103-105 ; Michel, 2009, p. 205-206 ; Damerow, 2012, p. 6-7.

¹²⁶⁹ Sallaberger, 2012, p. 308-316, d'après Stol, 1971, p. 168f.

digestifs. Son utilisation ici n'est donc pas surprenante. Il est également possible d'interpréter l'utilisation de *bappiru*, s'il s'agit bien de levain, en raison de sa dimension symbolique : il s'agit d'une substance active, vivante, qui permet la transformation de la « soupe d'orge » en bière par un procédé presque magique.

Enfin, le sel jouissait d'une popularité certaine dans les pratiques rituelles mésopotamiennes¹²⁷⁰. Le corpus *Maqlû* par exemple compte une incantation consacrée au sel qui devait être récitée par une victime de sorcellerie¹²⁷¹. Dans l'incantation, le récitant s'adresse directement au sel, le suppliant de le délivrer du maléfice qui l'afflige : *puṛrī kišpīya tābtu pušširī ruḥēya* « Délivre ma sorcellerie, ô sel ! Relâche mon sortilège¹²⁷² ! » (l. 117). Durant la période paléo-babylonienne le sel est également utilisé sous forme d'amulette (des morceaux de sel sont attachés autour du cou du patient) dans des rituels contre la démonsse Lamaštu¹²⁷³. Dans le corpus *MGI*, il est cité dans 13 incantations, et est utilisé sous différentes formes. Les rituels accompagnant *MGI* 1¹²⁷⁴, 2¹²⁷⁵, 8¹²⁷⁶, 33¹²⁷⁷ et 70¹²⁷⁸ prescrivent de faire consommer au patient un morceau de sel, au-dessus duquel on a précédemment récité l'incantation. Le sel peut être amalgamé à d'autres ingrédients avant d'être donné à consommer au patient, comme du thym dans *MGI* 39, ou la fêrulle (*nuḥurtu*)¹²⁷⁹ dans *MGI* 57¹²⁸⁰. *MGI* 4¹²⁸¹ et 4b¹²⁸² font mention d'un mélange de sel, thym et *bappiru*. Dans *MGI* 19, il est indiqué qu'il faut broyer du sel avec

¹²⁷⁰ Voir Cunningham, 1997, p. 123-124 ; Stackert, 2011, p. 189 sur l'utilisation du sel dans les rituels anti-sorcellerie du type *Maqlû*.

¹²⁷¹ *Maqlû* VII l. 111-119, cf. Stackert, 2010, p. 238-239 ; Abusch, 2016, p. 345.

¹²⁷² Cf. *CAD* R p. 408 ruḥû : « a type of witchcraft ».

¹²⁷³ Cf. George, 2016, p. 7 et *SEAL* no. 7130.

¹²⁷⁴ lag mun šu ù.me.ti | nam.šub ù.me.si | ka.bé in.du₈.a « Tu prends un morceau de sel dans ta main, tu récites l'incantation par-dessus, tu le mets dans sa bouche » (*MGI* 1 l. 14-16).

¹²⁷⁵ mun ka.duḥ.a dingir.re.e.ne | ù.me.duḥ « Sel, qui ouvre la bouche des dieux, libère (la bile) ! » (*MGI* 2 l. 14-15).

¹²⁷⁶ 7 lag mun ina lib-bi šub én 7-šú šid-nu nag-šú « Tu verses 7 morceaux de sel dans (un liquide), tu récites 7 fois l'incantation (et) tu lui fais boire » (*MGI* 8 l. 7).

¹²⁷⁷ ina ugu lag mun én 3-šú šid-nu | ina ka-šú ú-man-zaq « Tu récites l'incantation 3 fois au-dessus d'un morceau de sel, il suce (le sel) dans sa bouche » (*MGI* 33 l. 7-8).

¹²⁷⁸ [...] mun 'x x' ti šub-di | [ana ša₃'] 'én' [šub...] x nag « [...] tu prends du sel et du ... tu verses ... [tu jettes] l'incantation [dedans?] tu lui fais boire » (*MGI* 70 l. 3-4).

¹²⁷⁹ Cf. Campbell Thompson, 1949, p. 353-359 ; Abusch & Schwemer, 2011, p. 471 ; Stadhouders, 2012, p. 1 n. 5 ; *CAD* N/2 p. 322. La fêrulle produit la résine asa-foetida, utilisée aujourd'hui en médecine traditionnelle pour traiter les troubles gastriques, cf. Moussaoui, 2014, p. 62.

¹²⁸⁰ nu.luḥ.ḥa mun ti-qí én 3-šú ana šà šub-ma i-man-zaq « tu prends du *nuḥurtu* et du sel, tu jettes 3 fois l'incantation dans (le mélange), il suce (la préparation) » (*MGI* 57 l. 4).

¹²⁸¹ i-suk-šj pil-li ú.ḥar.ḥar u mun « Il lui a jeté du *bappiru*, du thym et du sel » (*MGI* 4 l. 4).

¹²⁸² a-[d]í-ší-im | ba-pi-ra-am | ha-šu-a-am ù [tá]-áb-tám « Je lui ai jeté du *bappiru*, du thym et du sel » (*MGI* 4bis l. 5).

de la fêrûle et la plante *tîyatu*¹²⁸³ puis frotter le pouce du patient avec le mélange¹²⁸⁴. Il n'est pas précisé si le patient doit ensuite lécher le mélange ou non¹²⁸⁵. Dans *MGI* 41, le sel est mélangé à de la graisse de mouton, du rein de bélier, et des graines de pourpier (*papparḫu*)¹²⁸⁶ pour fabriquer des pilules, au-dessus desquelles doit être récitée l'incantation avant de les donner à manger au patient. Le pourpier est également utilisé dans *MGI* 56¹²⁸⁷. Il faut noter que les incantations *MGI* 41 et 56 sont toutes deux destinées à traiter la diarrhée. Or, en médecine traditionnelle, le pourpier est utilisé comme émollient, pour traiter les désordres digestifs, en particulier la dysenterie et la diarrhée¹²⁸⁸. Enfin, l'incantation *MGI* 11 est accompagnée d'une instruction quelque peu différente des précédentes : selon le rituel il faut poser 10 morceaux de sel sur le ventre du patient, réciter l'incantation 7 fois, puis faire boire au patient une potion à base de réglisse (*šušum*)¹²⁸⁹.

Les différentes utilisations du sel dans les rituels thérapeutiques sont un reflet de la double fonction du sel, à la fois physiologique et symbolique. Sur le plan physiologique, le sel est principalement réputé comme purgatif. Il s'agit d'un type de traitement très populaire dans la médecine mésopotamienne : le traité ESTOMAC compte une centaine de traitements sous forme d'émétiques, laxatifs ou lavements, souvent à base de sel. L'imagerie employée dans les incantations du corpus *MGI* montre que de nombreux troubles digestifs et gastro-intestinaux étaient conçus comme un dérèglement des fluides internes, qu'il s'agisse de blocages, de débordements, ou de trop-pleins¹²⁹⁰. L'utilisation d'un purgatif pouvait donc être perçue comme une panacée, permettant de rééquilibrer le « niveau » des fluides dans le corps. Selon A. George¹²⁹¹ la description du sel dans l'incantation paléo-babylonienne *MGI* 2 comme « ouvrant la bouche des dieux »¹²⁹² serait une description de cette fonction purgative, en référence au fait

¹²⁸³ La plante *tîyatu* n'a pas été identifiée avec certitude, cf. *CAD* T p. 400. Elle est utilisée comme plante médicinale et comme épice, et on la trouve souvent en association avec la fêrûle *nuḫurtu*, cf. Abusch & Schwemer, 2011, p. 471 ; Watson, 2017, p. 49-50.

¹²⁸⁴ *nu.luḫ.ḫa u-i-ia-tú ta-mar-raq | šu.si-šú gal-tú ša gùb-šú ina šu-ka ta-mar-[ra]* « tu broies du *nuḫurtu*, du *tîyatu* et du sel, tu frottes son pouce gauche (avec le mélange) avec ta main » (*MGI* 19 l. 6-7).

¹²⁸⁵ Voir *MGI* 66, où le rituel donne la recette d'un onguent à étaler sur le doigt du patient avant de le lui faire lécher : *numun giššinig ina lâl ù i.nun súd | én šid-nu ina šu.si-šú u-na-aš-ša-ab* « tu broies des graines de tamaris dans du miel et de l'huile fine, tu récites l'incantation (tu étales ?) sur son doigt (et) il (le) lèche. » (l. 8-9).

¹²⁸⁶ Le *papparḫu* a été identifié au pourpier sur des bases étymologiques (cf. Landsberger & Gurney, 1957, p. 338, n. 84).

¹²⁸⁷ *numun babbar.ḫi.sar ina 'x x' [...]* « ((Tu mets³)) de la graine de pourpier dans ... » (*MGI* 56 l. 2).

¹²⁸⁸ Bellakhdar, 1997, p. 626 ; Chevallier, 2001, p. 254-255

¹²⁸⁹ *ana lib-bi 10 lag mun 7.ta.àm én šid-nu | [ina gù]b-ka suḫuš¹² šu-ši ina gùb-šú i-maḫ-ḫar šu-ša²⁷ nag*, « Sur le ventre (tu poses) 10 morceaux de sel, tu récites l'incantation 7 fois. A ta gauche, il reçoit une racine de réglisse, à sa gauche, il boit la réglisse (en décoction³) » (*MGI* 11 l. 9-10).

¹²⁹⁰ Cf. 3.3.3.3, 3.3.5.2, 4.2.3, 4.2.4.

¹²⁹¹ George, 2016, p. 8.

¹²⁹² *mun ka.duḫ.a dingir.re.e.ne* (*MGI* 2 l.14).

que boire du sel dans de la bière, comme décrit par exemple dans *MGI 1*¹²⁹³ (dont une version se trouve sur la même tablette que *MGI 2*¹²⁹⁴) est un vomitif assuré. Une incantation néo-assyrienne appartenant à la série *mīš/pīt pī* (« Lavage et ouverture de la bouche ») reprend la même expression que *MGI 2* : *mun ka.luḫ.ḫa dingir.re.e.ne.ke4* « sel qui ouvre la bouche des dieux »¹²⁹⁵. Les rituels *mīš/pīt pī* avaient pour fonction de consacrer les statues de culte afin qu’elles puissent « prendre vie » et être habitées par la divinité¹²⁹⁶. Plutôt qu’un vomitif le sel servait donc ici à faire pénétrer la présence divine. Il n’existe à notre connaissance pas de précurseurs paléo-babyloniens à la série *mīš/pīt pī*, mais plusieurs sources attestent de l’existence de cette pratique dès le 3^e millénaire av. n. è¹²⁹⁷. Il est donc possible que le sel ait été utilisé pour la consécration de statues dès cette période.

Quoi qu’il en soit, la fonction purgative du sel était bien connue des Mésopotamiens, comme l’atteste un texte vétérinaire paléo-babylonien traitant du ballonnement chez le bœuf ou le mouton¹²⁹⁸. Il y est préconisé de faire boire à l’animal malade un tiers de litre de sel mélangé à un litre d’eau, entraînant d’une purge rectale¹²⁹⁹. La purge par le sel est donc un vieil exemple d’une technique encore bien connue de nos jours, consistant à faire une purge du colon et de l’estomac par l’ingestion d’une solution saline ou la réalisation d’un lavement à partir de cette même solution. L’ancienneté des purges répond à la popularité moderne des aliments « détoxifiants », qui sont en majorité des diurétiques et laxatifs. Les deux techniques découlent de la même idée, selon laquelle il est possible d’évacuer ainsi les « toxines » ou la maladie du corps humain.

Au-delà de cette fonction physiologique du sel, il est possible d’expliquer son utilisation en raison de sa valeur symbolique. En effet, tous les rituels n’en recommandent pas l’ingestion : dans une incantation (*MGI 11*), les morceaux de sels doivent être posés sur le corps du patient, et non pas consommés¹³⁰⁰. L’utilisation récurrente du sel en particulier dans les incantations traitant de maladies liées à la bile s’explique par sa nature herbicide. La bile comparée à une

¹²⁹³ *lag mun šu im.ma.an.ti | kaš.sag 1 sila.ta.àm ù.mu.e.šub | [nam].ḡiš.pa` ù.me.ni.šub | [lú.bi igi] 4utu.šè ù.mu.ni.nag* « Tu prends un morceau de sel dans ta main, tu le verses dans un vase de bière de qualité, tu récites l’incantation par-dessus, tu le fais boire au patient face au soleil » (*MGI 1* 1.14-15b).

¹²⁹⁴ *CUSAS 32/7*.

¹²⁹⁵ Walker & Dick, éd. 2001, p. 16, 217, 229.

¹²⁹⁶ Cf. Winter, 1992 ; Walker & Dick, éd. 2001.

¹²⁹⁷ Winter, 1992, p. 22 ; Cunningham, 1997, p. 2, 22, 67, 75-76, 165 ; Walker & Dick, éd. 2001, p. 21.

¹²⁹⁸ *CUSAS 32/8* ii 1’-16’, éd. George, 2016, p. 133-134.

¹²⁹⁹ George, 2016, p. 9.

¹³⁰⁰ cf. note 1289.

herbe ¹³⁰¹ y est donc particulièrement vulnérable. Une incantation sumérienne paléo-babylonienne explicite ouvertement cette idée : « Ô bile enragée (...) tu es en train de partir, car le sel effraie les plantes du ciel et de la terre ! »¹³⁰². De la même manière que le sel tue les plantes, il tue celle qui est à l'origine de la maladie. La nature herbicide du sel était bien connue des populations orientales, le sol de la région mésopotamienne étant très salin. Une inscription royale de Tiglath-Pileser 1^{er} décrit même l'épandage de sel sur la terre des ruines de la ville de Hunusu après sa victoire contre cette dernière, afin que rien n'y repousse¹³⁰³ : « J'ai rasé et détruit les trois murailles qu'ils avaient construites avec des briques cuites et toute la ville, j'ai transformé le tout en un tell de ruines et j'ai répandu du sel-*šīpu* dessus »¹³⁰⁴. En revanche, l'utilisation du sel ne fait étonnamment pas partie des rituels habituels accompagnant les incantations du type Herbe du ventre. On retrouve pourtant dans ces incantations la même étiologie végétale que dans les incantations pour la bile : après avoir été ramenée dans la plaine par Šamaš, l'herbe éponyme saisit le ventre de toute la création, y compris du patient. On s'attendrait donc à ce que le sel soit utilisé de la même façon pour la combattre, ce qui n'est pas le cas, excepté pour l'incantation *MGI* 50, dont le rituel indique qu'il faut faire sucer quelque chose, probablement du sel, au patient¹³⁰⁵.

Outre les potions ou purgatifs, on trouve également l'emploi d'onguents dans trois incantations *MGI*. Deux d'entre elles, *MGI* 14 et *MGI* 28 sont des incantations néo-assyriennes avec le vent comme agent pathologique. Le rituel de *MGI* 14 instruit d'oindre le ventre du patient avec de l'huile tout en récitant l'incantation ; quant à *MGI* 28, son rituel décrit la préparation d'un mélange d'huile et de la plante *lišān kalbi*¹³⁰⁶, séchée et broyée, avant d'en oindre le corps du patient. Enfin, l'incantation médio-babylonienne *MGI* 66 contre le vomissement est accompagnée de trois rituels alternatifs, dont le troisième instruit de broyer un

¹³⁰¹ zé.àm ú.šim.gin₇ « C'est la bile (elle est) comme une herbe » (*MGI* 1, l.1), zé.àm a.gàr ú.šim.gin₇ « C'est la bile (elle est) comme une herbe dans la prairie » (*MGI* 2, l. 1). Cf. 3.3.2.1 et 4.2.7.

¹³⁰² zé.a ḫuš.a (...) àm.e₁₁.me.en | mun šim an ki im.mi.i[n].ḫu.luḫ.ḫa (*MGI* 67 l. 1, 4-5). cf. George, 2016, p. 8.

¹³⁰³ Cf. Michel & Marro, 2013, p. 365.

¹³⁰⁴ 3 bād.meš-šú ša i-na a-gúr-ri | ra-áš-bu ù si-ḫir-ti uru-šu | ap-púl aq-qur a-na DU₆ ù kar-me | ú-ter ù NA₄.MEŠ šī-pa i-na muḫ-ḫi-šu | az-ru (*RIMA* 2 A.087.1, <http://oracc.org/riao/Q005926/>).

¹³⁰⁵ Le texte est incomplet, il n'est donc pas certain qu'il fasse réellement référence au sel, cependant les autres occurrences de cette instruction dans les rituels *MGI* citent tous le sel, cf. *MGI* 33 l.7-8, *MGI* 39 l. 23, *MGI* 57 l. 4, *MGI* 58 l.3.

¹³⁰⁶ Le nom *lišān kalbi* signifie littéralement « langue de chien », ce qui a entraîné son identification au *Cynoglossum* « langue de chien », cf. *CAD* L p. 209 ; Campbell Thompson, 1949, p. 26-27 ; Böck, 2014b, p. 157-158. En arabe le *Cynoglossum* est également appelé *lišān al-kalb*, cf. Zisa, 2021, p. 516.

tesson¹³⁰⁷ dans de l'huile et d'en oindre la gorge du patient. Cette onction était probablement censée bloquer le passage pour faire cesser le vomissement.

On trouve également trois rituels décrivant la confection d'amulettes, dont deux pour des incantations concernant la diarrhée¹³⁰⁸ et une concernant une maladie du ventre¹³⁰⁹. Il s'agit de la même procédure pour les trois : on file une ou deux cordelettes de laine¹³¹⁰, on noue 7 nœuds sur les cordelettes, au-dessus desquels est récitée l'incantation. La cordelette est ensuite attachée au patient¹³¹¹. La fabrication d'amulettes est une pratique très courante en Mésopotamie. Des perles de pierre¹³¹² ou des plantes peuvent être accrochées au fil de laine, mais elles peuvent également être remplacées par des nœuds faits sur le fil. L'incantation qui les accompagne est alors récitée au-dessus des nœuds, lesquels absorbent ainsi et retiennent le pouvoir magique de l'incantation¹³¹³. On ne retrouve pas l'utilisation de laine bleue ou blanche ailleurs dans le corpus thérapeutique pour les maladies gastro-intestinales, mais une prescription pour la jaunisse *amurriqānu* dit d'accrocher une perle d'or aux mains du patient avec de la laine rouge¹³¹⁴.

Le rituel le plus complexe du corpus *MGI* accompagne une courte incantation médio-babylonienne¹³¹⁵, traitant le vomissement. Selon le rituel¹³¹⁶, il faut prendre une jarre neuve et tirer de l'eau du fleuve en faisant face au courant ; le praticien doit ensuite fabriquer une figurine en forme de croix avec du vieux roseau et une tresse noire faite de fils épais. Il doit ensuite placer la figurine¹³¹⁷ dans la jarre, puis envelopper la jarre avec la tresse. Enfin, il doit réciter

¹³⁰⁷ Voir la discussion ci-dessous.

¹³⁰⁸ sig.babbar sig.babbar [x²] | *a-ḫi-nu-ú nu.nu 7 u 7 ka.kešda.kešda-e-ma ka 'x' | én šid-nu ina murub₄.meš-šú kešda* « de la laine blanche, de la laine blanche [...], tu (les) files séparément, tu noues 7 et 7 nœuds, tu récites l'incantation, tu attaches (les fils) à ses hanches » (*MGI* 15, l. 3-5) ; ^{sig}àka *ki-bi-is* ^{gis}gigir ša gùb | *síg.za.gìn.na dur sir₅.sir₅ a-na 2-šú te-eš-šip /7 kēš kešda én 7-šú šid-nu ina murub₄-šú kešda* « tu files une touffe de laine du sillon gauche d'un chariot (avec) de la laine bleue, tu entortilles les deux (fils ensemble), tu (y) noues sept nœuds, tu récites l'incantation sept fois. Tu noues (la laine) à sa hanche » (*MGI* 25 l. 10-12).

¹³⁰⁹ sig.babbar dur nu.nu 7 ka.kešda šid-nu ina egir-šú *tara-kas* « Tu files de la laine blanche en une cordelette. Tu (y) noues sept nœuds. Tu récites l'incantation, tu attaches la cordelette à son dos » (*MGI* 16 l. 7).

¹³¹⁰ Laine blanche pour *MGI* 15 et 16, laine bleue et laine provenant « du sillon d'un chariot » (^{sig}àka *ki-bi-is* ^{gis}gigir ša gùb) pour *MGI* 25.

¹³¹¹ Aux hanches pour *MGI* 15 et 25, et à son dos pour *MGI* 16.

¹³¹² Schuster-Brandis, 2008.

¹³¹³ Abusch & Schwemer, 2011, p. 24.

¹³¹⁴ *kù.sig₁₇ ina síg sa₅ ina šu^{II}-šú kešda*, « tu attaches une perle d'or sur un fil rouge à ses mains » *BAM* 6, 578 iv 13, cf. Cadelli, 2000, p. 236.

¹³¹⁵ *MGI* 65.

¹³¹⁶ *du^gla.ḫa.an saḫar ša i-nam šal-mat ti-qé | a ina i₇ a-na ma-ḫir-ti ta-ḫab-bu | gi sal.la sumun ti-qé ina ni-ri šal-mu-ti | ša qé-e ra-bu-ti pal-lu-ur-ta te-ší-ir | i-na du^gla.ḫa.an gar-an | ina ni-ri šal-mu-ti ta-kar-ri-ik | én 7-šú šid-nu nag-šu* « Tu prends une jarre laḫannu neuve dont le goulot (litt. l'œil) est intact. Tu tires l'eau du fleuve (en te tenant) face au courant. Tu prends un roseau fin et vieux, (et) avec une tresse noire (faite) de fils épais tu dessines une croix. Tu places (la croix ?) dans la jarre laḫannu, tu enveloppe (la jarre) avec la tresse noire. Tu récites l'incantation 7 fois, tu lui fais boire (le contenu de la jarre) et il guérira » (*MGI* 65 l. 4-10).

¹³¹⁷ Ou le roseau, le texte n'est pas très clair.

l'incantation 7 fois avant de faire boire le contenu de la jarre au patient. Ce rituel ne ressemble en rien aux autres rituels connus pour les maladies gastro-intestinales. En revanche, le fait de dessiner des croix au sol ou de fabriquer des amulettes en forme de croix est attesté ailleurs dans la littérature magique, notamment dans les rituels et prescriptions contre la sorcellerie¹³¹⁸. Une prescription contre la colère divine donne des indications pour la fabrication d'une amulette en forme de croix¹³¹⁹. Une incantation néo-assyrienne contre une maladie inconnue¹³²⁰ est accompagnée d'un rituel décrit la fabrication d'une figurine en forme de croix à partir d'une tresse en fils noirs¹³²¹. Ce dernier exemple rappelle fortement le rituel accompagnant *MGI* 65.

Plusieurs incantations sont accompagnées de rituels mettant en scène la destruction d'une jarre, ou l'emploi de tessons de jarres brisées. L'une des instructions rituelles qui suit *MGI* 66 consiste à broyer un tesson dans de l'huile et d'en oindre la gorge du patient. Le rituel de *MGI* 21 prescrit de réciter 3 fois l'incantation au-dessus d'une jarre, puis de briser celle-ci sur la tête du patient¹³²². L'incantation *MGI* 1¹³²³ fait appel à l'image de la jarre brisée dans le corps du texte. Ce motif est également employé dans d'autres incantations contre divers maux depuis la période néo-sumérienne, dont une incantation contre la migraine¹³²⁴ et une autre contre le démon Namtar¹³²⁵. Lors de la récitation de l'incantation, le récitant ou le patient devait probablement briser un récipient au sol au moment où la phrase était prononcée, symbolisant ainsi la destruction de la maladie ou du démon. Comme l'a montré W. Sallaberger, le motif de la rupture des récipients en argile fait partie des images récurrentes de la littérature mésopotamienne¹³²⁶. Une jarre en argile brisée peut aisément se fracturer en d'innombrables tessons, et devenir irrémédiablement inutilisable. Sa rupture est donc le symbole d'une destruction complète. La comparaison avec des tessons et petits éclats d'argile revient régulièrement dans les textes littéraires sumériens pour décrire la destruction de villes, comme dans la lamentation de Sumer et d'Ur où la ruine de la ville et de ses habitants par les Élamites est décrite de la façon suivante : ^{giš}tukul.e ^{du}gšakar.gin7 sag gaz ì.ak.e « les armes brisent les têtes

¹³¹⁸ Abusch & Schwemer, 2011, p. 142 ; Abusch & Schwemer, 2016, p. 369.

¹³¹⁹ *BAM* 315 iii 32-iv 56, cf. Abusch & Schwemer, 2016, p. 33

¹³²⁰ La tablette est abimée, et le texte malheureusement incomplet.

¹³²¹ *ni-ri sa-mu-ti ta-tam-mi* [...] | *nu pa-al-lu-ru dù-uš* « tu files des tresses noires [...] tu (en ?) fais une figurine en forme de croix » (*BAM* 409, r. 33), cf. *CAD* P, p. 69.

¹³²² *dug la-h[a-an-nu ...]* | *én 3-šú šid-nu-ma x* [...] | *ina sag.du-šú gaz² x* [...] « [(tu prends²)] une bouteille, tu récites l'incantation trois fois [(au-dessus²)], tu casses [(la bouteille²)] sur sa tête » (*MGI* 21 l. 11-13).

¹³²³ *d[u].ug.gin7 ga.az.ba* « (Bile) soit brisée comme une ja[r]re ! » (*MGI* 1 l. 8).

¹³²⁴ ^{du}g^u4.šakar.gin7 *hé.ma.ta.gaz.e* « Puisse (la migraine) être brisée comme un récipient šakar ! » (*TMH* 6/1 l. 21), cf. van Dijk & Geller, 2003, p. 12 ; Rudik, 2015, p. 230-236.

¹³²⁵ ^{du}g^u22-šakar-ra (...) *hé-àm-gaz-e* (*TMH* 6/10 l. 4 – 6), cf. van Dijk & Geller, 2003, p. 41 ; Rudik, 2015, p. 228-229.

¹³²⁶ Sallaberger, 1996, p. 86-92.

comme des pots d'argile ! »¹³²⁷. De même la métaphore du tesson sert dans les incantations à décrire la destruction du démon ou de la maladie. Le motif se retrouve ainsi également dans une incantation contre le mauvais démon Udug : « le mauvais démon Udug (...) puisse-t-il être brisé comme une jarre (...) puisse-t-il être brisé dans la rue comme le tesson d'un bol de potier ! »¹³²⁸. Les tessons eux-mêmes, symboles de cette destruction, pouvaient être imprégnés d'une forte valeur symbolique, et servir de *materia magica*¹³²⁹.

Enfin, une courte incantation du corpus *MGI* semble décrire un rituel impliquant une statue divine :

<i>i-šú-um ša dingir</i>	Le bois du dieu,
<i>na-du-um ša a-we-lu-tim</i>	l'outre de l'homme.
<i>li-iz-zi-iz i-šu-um</i>	Que le bois soit dressé !
<i>li-iḫ-ḫe-pi na-du-um</i> (<i>MGI</i> 53 l. 1-4)	Que l'outre soit rompue !

L'incantation repose sur une opposition entre d'un côté le « bois du dieu », qui désigne probablement la statue divine¹³³⁰, et de l'autre « l'outre de l'homme », qui symbolise le ventre¹³³¹. L'outre devant être rompue, on imagine qu'elle représente ici un ventre plein ne laissant rien sortir, et donc un cas de constipation¹³³². Il est possible qu'au moment de la récitation de l'incantation il fallait dresser une statue divine, ou se tenir devant une statue précédemment érigée, et couper ou déchirer une outre pleine. En même temps que l'outre laissait s'échapper son contenu, le ventre était de même délivré est pouvait se vider de ce qui l'encombrait.

Si les rituels du corpus *MGI* suivent généralement le même format que les prescriptions de type *bultu*, on y retrouve également un certain nombre de pratiques et de motifs communs aux incantations et remèdes de l'*āšipūtu*, notamment les corpus *maqlû* et *udug.ḫul*. Cependant, à la différence des incantations d'*āšipūtu*, où l'on peut trouver des rituels complexes¹³³³, ici les rituels sont relativement simples. Il s'agit en majorité de préparations d'un traitement à consommer sous la forme d'une potion ou à appliquer comme un onguent, ou encore des confections d'amulettes. Les instructions précisent généralement qu'il faut réciter l'incantation

¹³²⁷ *ETCSL* no. 2.2.3, l. 406, cf. Michalowski, 1989, p. 62f ; Sallaberger, 1996, p. 90.

¹³²⁸ *udug ḫul.gál* (...) | *dug gin₇ ḫé.gaz.gaz* | (...) | *šika^{duḡ}bur.zi báḫar.gin₇ tillā₄ ḫé.ni.fb.gaz.gaz* (*Udug.ḫul* VI, l. 103-139), Geller, 2016, p. 240-241.

¹³²⁹ Sallaberger, 1996, p. 92.

¹³³⁰ Steinert & Vacín, 2018, p. 714.

¹³³¹ Cf. 3.3.5.2.

¹³³² Cf. 4.2.3.

¹³³³ Cf. Abusch & Schwemer, 2011 ; Geller, 2016 ; Abusch & Schwemer, 2016.

au moment de la réalisation du rituel, permettant ainsi de transférer le pouvoir magique de l'incantation au traitement et de rendre efficace ce dernier.

4. Analyse clinique

Aborder la symptomatologie décrite dans les incantations s’inscrit dans la continuité de l’approche développée dans la partie 3, consacrée aux principes de fonctionnement des incantations. En effet, étudier de quelle façon ces textes décrivent sensations physiques (ou psychiques) et symptômes permet de mieux comprendre leurs potentiels effets sur les patients¹³³⁴. Ce chapitre sera donc consacré à une analyse du vocabulaire clinique (4.1) ainsi que des images et métaphores employées dans les incantations pour décrire maladies et/ou symptômes (4.2). Il y sera également fait une comparaison avec le tableau clinique tel que présenté dans les textes de diagnostics et de prescriptions.

4.1. Vocabulaire anatomique

Avant de s’intéresser à la symptomatologie, il convient de préciser la définition de certains termes utilisés pour décrire la région abdominale et les organes internes dans le vocabulaire thérapeutique mésopotamien.

Akkadien	Sumérien	Traduction
<i>abunnatu</i>	li.dur	Ombilic
<i>emšu</i>	ur.bar.ra	Bas-ventre, hypogastre
<i>ḥašû</i>	ḥar / mur	Poumon
<i>irru</i>	ša.nigin	Intestin
<i>irtu</i>	gaba	Poitrine
<i>kabattu</i>	ur ₅	Foie
<i>karšu</i>	-	Estomac
<i>libbu</i>	ša	Ventre, cœur, abdomen
<i>martu</i>	zé	Vésicule biliaire, bile
<i>pagru</i>	ad ₆	Corps, tronc, carcasse
<i>qablu</i>	murub ₄	Taille, hanches, milieu
<i>qerbu</i>	ša.meš	Viscère, entrailles
<i>rēš libbi</i>	sag ša	Epigastre
<i>riqitu</i>	-	Côlon
<i>šuburru</i>	dúr	Rectum
<i>tākaltu</i>	tùn	Estomac, foie ?
<i>tuḷīmu</i>	bi.ri	Rate
<i>zumru</i>	su	Corps

Tableau 49: Vocabulaire anatomique abdominal akkadien et sumérien

¹³³⁴ Cf. 3.1.2, 3.1.3 et 3.3.

Dans la tradition savante mésopotamienne, l'ordre qui revient le plus souvent pour la description des parties du corps est un ordre *capite ad calcem* « de la tête aux pieds ». Le plus ancien texte qui montre cette organisation est la liste lexicale paléo-babylonienne Ugu.mu, qui servait à la formation des apprentis scribes¹³³⁵. La liste disparaît du curriculum scolaire après la période paléo-babylonienne, mais son principe organisationnel survit dans les compositions postérieures¹³³⁶, comme le traité SA.GIG¹³³⁷ ou le Compendium Médical de Ninive¹³³⁸.

La pratique de l'extispicine – divination par l'étude des entrailles animales – a donné lieu à un vocabulaire anatomique extrêmement précis et détaillé. Cependant, cette précision se retrouve assez peu dans les textes médicaux, qui utilisent souvent des termes plus vagues et génériques. Ainsi, la tablette 13 de SA.GIG, consacrée à l'abdomen, divise les symptômes en trois zones : l'épigastre (sag šà), le ventre (šà) et les entrailles (šà.meš). De même dans ESTOMAC on trouve peu de mentions spécifiques des organes internes (intestin, côlon, foie, etc.). Un même terme comme le šà/*libbu* pouvait avoir de multiples significations selon les contextes : cœur, abdomen, estomac, entrailles, etc. Il est donc parfois difficile d'identifier avec certitude la signification de certains termes anatomiques, surtout en contexte médical. Les incantations du corpus *MGI* en revanche font à plusieurs reprises appel à un vocabulaire plus détaillé, emprunté à l'extispicine, mais dont la signification est parfois incertaine lorsqu'il est utilisé pour le corps humain. Nous allons donc dans ce chapitre aborder les termes du vocabulaire anatomique utilisés dans les incantations du corpus *MGI* et ce qu'ils peuvent révéler de la connaissance anatomique des thérapeutes mésopotamiens.

4.1.1. *martu*

Le sens de bile ou vésicule biliaire pour le terme *zé/martu* est bien attesté. Ce lien clair fait entre l'organe et la sécrétion est probablement dû à l'observation du système gastro-intestinal animal, dans un cadre de pratique divinatoire. Grâce à la pratique de l'extispicine, les savants mésopotamiens ont ainsi pu établir une solide connaissance du fonctionnement des organes internes. Le sens exact, selon qu'il s'agisse de l'organe ou de la sécrétion, est inféré selon le contexte et le vocabulaire utilisé pour le décrire. Ainsi dans les textes d'extispicine, qui

¹³³⁵ Couto Ferreira, 2009 ; Couto Ferreira, 2017a, p. 43

¹³³⁶ Couto Ferreira, 2017a, p. 46.

¹³³⁷ Cf. D. c.

¹³³⁸ Cf. D. b. i.

reposent sur l'observation des organes internes de divers animaux, *martu* désigne clairement l'organe :

<i>ina rēš martum 2 urqū nadû... (KBo 9/64)</i>	Il y a deux taches jaunes/vertes sur le haut de la vésicule biliaire...
<i>šumma martum ina qablišu naksat... (YOS 10/31 xii 14)</i>	Si la vésicule biliaire est coupée en son milieu...
<i>šumma martum naliatma mûša warqu... (YOS 10/31 x 21)</i>	Si la vésicule biliaire est pleine et son liquide est jaune/vert... ¹³³⁹

Dans les textes thérapeutiques, *martu* désigne plutôt la sécrétion bilieuse. Ainsi le traité SA.GIG en décrit l'expulsion par divers orifices du corps humain, et de quelle couleur est le liquide alors observé :

<i>dīš ina ka-šú zé gi₆ i-ú-[a ...]</i>	S'il vomit de la bile noire par sa bouche...
<i>dīš ina ka-šú zé sa₅ i-ú-[a ...]</i>	S'il vomit de la bile rouge par sa bouche...
<i>dīš ina ka-šú zé sig₇ i-ú-[a ...]</i>	S'il vomit de la bile jaune par sa bouche...
<i>dīš ina ka-šú zé babbar i-ú-a ana u₄.³.[kám ...]</i> (SA.GIG VII, env. 10' – 13')	S'il vomit de la bile blanche par sa bouche pendant 3 jours ...

Le traité SA.GIG consiste en une description exhaustive des symptômes observés sur le corps du patient. Les colorations de la peau, des yeux, et des diverses sécrétions émises par le corps font partie des signes répertoriés. Quatre couleurs sont identifiées : noir (*gi₆/šalmu*), brun/rouge (*sa₅/sāmu*), jaune (*sig₇/arqu*), et blanc (*babbar/pešû*). La bile, au sens moderne du terme, est un liquide jaune vif, s'assombrissant au contact de l'air, favorisant la digestion, et produit par le foie. Une partie est stockée dans la vésicule biliaire, l'autre passe directement dans l'intestin grêle. Dans la réalité, il est assez rare de vomir de la bile à proprement parler. Il s'agit plus généralement de liquide gastrique, associé à la bile en raison de son acidité et de sa couleur.

La bile noire peut désigner une présence de sang dans les vomissements. Lors de lésions du tube digestif, le sang se mélange au liquide gastrique, lui donnant une couleur sombre (noir ou brun). Cette couleur sombre peut également être due au fait que le saignement se produit depuis un moment, et a eu le temps de s'oxyder, et donc de foncer. Dans le cas de la bile rouge, il s'agit là encore probablement de sang. Sa description comme rouge, par opposition au noir, indique qu'il est 'frais', n'ayant pas eu le temps de s'oxyder. Il peut également indiquer des lésions dans l'œsophage : le sang ne s'est pas mélangé aux sucs gastriques, et n'a donc pas foncé. La bile blanche décrit un vomissement muqueux, riche en mucus et sucs gastriques.

¹³³⁹ Pour d'autres exemples, voir CAD M1, p. 297-298, et Heeßel, 2012, p. 123-139.

Enfin, la couleur jaune indique clairement un vomissement de bile, seule ou mélangée à des sucs gastriques.

Si le noir, le rouge et le blanc ne posent pas de problèmes, il n'en est pas de même pour *sig₇/arqu*. En effet, le terme peut désigner aussi bien la couleur jaune que le vert. Cette double signification a soulevé un certain nombre d'interrogations et de discussions concernant la perception de la couleur par les peuples mésopotamiens. Toute la difficulté repose dans le fait que dans la pensée mésopotamienne, il n'existerait pas de différence entre les deux couleurs, du moins pas dans le vocabulaire. De la même façon que nous utilisons le mot « bleu » pour désigner le cyan et l'indigo, le jaune et le vert étaient considérés comme deux nuances d'une même couleur. B. Landsberger¹³⁴⁰ conclut de cette apparente confusion entre les deux couleurs que les Mésopotamiens étaient physiquement incapables de percevoir le jaune. Cependant, ainsi que le fait remarquer T. Kämmerer¹³⁴¹, l'absence d'une terminologie précise n'induit pas pour autant une incapacité physiologique. En fait, l'absence de distinction entre le jaune et le vert aurait une origine culturelle, plutôt que physique. Comme il a été relevé récemment par S. Thavapalan¹³⁴², les données ethnologiques combinées aux recherches en sciences cognitives ont pu démontrer que la couleur est un phénomène culturel. Dans la langue russe par exemple, une séparation est faite entre *goluboy* (sorte de bleu clair) et *siniy* (bleu foncé), qui sont considérés comme deux couleurs distinctes. La façon dont les Orientaux anciens concevaient la couleur différait de la nôtre : contrairement à la plupart des langues européennes modernes, la terminologie akkadienne des couleurs n'était pas basée sur la nuance, mais plutôt sur la luminosité et la saturation. Des termes tels que *namru* (« brillant »), *eṭû* (« sombre »), ou *barmu* (« multicolore ») faisaient probablement partie du vocabulaire habituel de la couleur. Que le terme akkadien (*w*)*arqu* recouvre à la fois le jaune et le vert n'implique pas une incapacité physiologique, mais simplement une différence culturelle.

4.1.2. *libbu*

La traduction du terme *ša/libbu* dépend en grande partie du contexte¹³⁴³. Dans les textes d'extispicine, il peut désigner le cœur ou le ventre¹³⁴⁴. Dans les textes thérapeutiques, il n'existe pas de traité spécifiquement lié au cœur, et le *libbu* y désigne l'abdomen ainsi que les entrailles

¹³⁴⁰ Landsberger, 1967, p. 139.

¹³⁴¹ Kämmerer, 2000, p. 59.

¹³⁴² Thavapalan, 2018.

¹³⁴³ CAD L, p. 164 : « heart, abdomen, entrails, womb » ; AHW p. 549 : « Leib, inneres, Herz ».

¹³⁴⁴ Starr, 1983, p. 75f ; Jeyes, 1989, p. 77f ; Cadelli, 2000, p. 293 ; Cadelli, 2018, p. 5-6.

au sens large¹³⁴⁵. En effet, le *libbu* y est associé à d'autres organes internes du système digestif, et les maladies qui lui sont attribuées se manifestent par une symptomatologie gastro-intestinale. Le *libbu* est également employé dans des textes décrivant la grossesse pour désigner le ventre ou l'utérus d'une femme enceinte¹³⁴⁶ :

én 7-šú ana ugu kišib ina ugu šà-šá ta-par-ik-ma (Prends le bâton de la main du berger,) récites
(BAM 248 iv 5) l'incantation sept fois dessus, place-le en travers
de son ventre (et elle donnera naissance
rapidement).

Ainsi, les incantations de type Herbe du ventre ont pendant longtemps été traduites par « Heart-grass »¹³⁴⁷, et la traduction de *libbu* en « cœur » a souvent été utilisée dans des contextes où « intérieur » ou « entrailles » serait plus adapté¹³⁴⁸. Le fait qu'une vingtaine des incantations concernant le *libbu* (*MGI* 8-11, 14, 16-17, 19,20, 26-29, 42-3, 48, 50, et 57) soient intégrées au chapitre ESTOMAC du Compendium Médical de Ninive, consacré aux maladies gastro-intestinales¹³⁴⁹, ainsi que la présence d'une symptomatologie clairement en lien avec des problèmes de digestions nous pousse à choisir le terme « ventre ». Cette traduction est confortée par le fait que dans les textes médicaux mésopotamiens, la symptomatologie cardiaque¹³⁵⁰ est le plus souvent associée à la poitrine, association logique étant donné la localisation du cœur dans le corps humain. Le mot « ventre » est choisi en raison de son caractère vague, pouvant désigner à la fois une zone externe comme l'abdomen, ou interne comme les viscères. Le *libbu* est également associé à un autre terme sumérien, à savoir libiš. Dans les énumérations d'organes datant de la période paléo-babylonienne le šà et le libiš sont généralement écrits à la suite, ce qui suggère un sens de ventre pour le šà et entrailles pour le libiš¹³⁵¹. L'incantation paléo-babylonienne *MGI* 22 par exemple cite les deux termes : šà.gig im.de₆ libiš.gig im.de₆ « il a apporté la maladie du ventre, la maladie des entrailles » (l. 5). De même, la prescription écrite sur la tablette *Fs Wiggermann* 86-89, où se trouve *MGI* 68, liste les maladies šà.gig libiš.šà.gig

¹³⁴⁵ Cadelli, 2000, p. 292-295 ; Scurlock & Andersen, 2005, p. 116, 701n1.

¹³⁴⁶ Leichty, 1970, p. 60, 64 ; Couto Ferreira, 2009, p. 263-268.

¹³⁴⁷ Reiner, 1985 ; Veldhuis, 1990.

¹³⁴⁸ Couto Ferreira, 2009, p. 263-268.

¹³⁴⁹ Cf. D. b. i.

¹³⁵⁰ Sensations de lourdeur, d'écrasements, etc.

¹³⁵¹ Böck, 2014a, p. 25-26 ; Böck, 2014b, p. 104 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 714

ḥ[i-ip š]à.gig « maladie du ventre, maladie des entrailles, maladie *ḥīp libbi*¹³⁵² » (l. 46-47)¹³⁵³.
Au premier millénaire av. n. è. en revanche le *libiš* et le *šà* ont tendance à se superposer¹³⁵⁴.

4.1.3. *karšu*

Le terme *karšu*, attesté dès l'époque paléo-assyrienne¹³⁵⁵ correspond chez l'humain à l'estomac¹³⁵⁶, et dans un sens plus large à l'abdomen ou au ventre. Chez les animaux utilisés en boucherie ou en extispicine, il s'agirait de l'un des estomacs, probablement le rumen ou premier estomac¹³⁵⁷. Cette identification a été proposée par M. Hussey¹³⁵⁸, suivie par W. Moran¹³⁵⁹, à partir d'un texte d'extispicine paléo-babylonien, *YOS 11/23*¹³⁶⁰, qui décrit les organes internes d'un mouton en suivant un ordre *capite ad calcem*. Une ligne concerne les quatre estomacs du mouton (l. 68), listés de la façon suivante : *kàr-šum pi-i kàr-ši-im ri-qí-tum ku-ku-ud-rum*. On aurait donc logiquement le *karšu* pour le rumen¹³⁶¹ ou sa face dorsale¹³⁶², et le *pī karšu* pour le réticulum¹³⁶³ ou pour la face ventrale du rumen¹³⁶⁴. En ce qui concerne son utilisation pour l'anatomie humaine, le *karšu* est peu représenté, que ce soit dans les textes médicaux ou de présages¹³⁶⁵. Dans certains textes littéraires, il peut être comparé à une outre d'eau (*maškaru*)¹³⁶⁶. Dans la liste lexicale *Har5.ra = hubullu*, il est situé entre le ventre (*libbu*) et *qerbu*. Le *karšu* est mentionné dans les incantations intégrées à ESTOMAC¹³⁶⁷, en association avec l'intestin *irru* et le *riqitu*. Il n'est en revanche pas attesté en contexte médical¹³⁶⁸, bien que l'on connaisse

¹³⁵² Littéralement « cassure du cœur ». L'interprétation de ce syndrome est sujet à débat, certains chercheurs y voient une maladie mentale comme l'anxiété ou la dépression (Stol, 1993, p. 28f ; Cadelli, 2000, p. 311 n. 151 ; Abusch & Schwemer, 2011, p. 92) quand d'autres l'interprètent comme un syndrome physique : P. Adamson par exemple définit *ḥīp libbi* comme une douleur abdominale associée à l'angine (Adamson, 1981, p. 126-127) et J. Scurlock comme une sensation d'écrasement ressentie dans la poitrine (Scurlock, 2014, p. 201, 479). Cf. Parys, 2017, p. 110-111

¹³⁵³ Geller & Vacín, 2017, p. 87, 89.

¹³⁵⁴ Steinert & Vacín, 2018, p. 714.

¹³⁵⁵ Cadelli, 2000, p. 297.

¹³⁵⁶ *CAD K*, p. 223 : « 1. stomach, belly, womb, body, 2. mind, heart, plan, desire, 3. inner or lower side » ; *AHW* p. 450 : « Bauch, Magen, Inneres », Couto Ferreira, 2009, p. 273-275.

¹³⁵⁷ Starr, 1983, p. 92-93.

¹³⁵⁸ Hussey, 1948, p. 29-30.

¹³⁵⁹ Moran, 1967, p. 179.

¹³⁶⁰ Hussey, 1948, p. 21-32 ; Starr, 1983.

¹³⁶¹ Moran, 1967, p. 179.

¹³⁶² Hussey, 1948, p. 30.

¹³⁶³ Moran, 1967, p. 180.

¹³⁶⁴ Hussey, 1948, p. 30. Pour le *riqitu*, voir ci-dessous 4.1.6.

¹³⁶⁵ Cadelli, 2000, p. 297-298.

¹³⁶⁶ Reynolds 2002 p. 120 l.2, Stol, 2006, p. 106.

¹³⁶⁷ *MGI* 8, 11, et 17.

¹³⁶⁸ Cadelli, 2018, p. 11.

quelques occurrences concernant la « bouche » du *karšu*¹³⁶⁹, expression qui pourrait correspondre, selon les interprétations, au pharynx¹³⁷⁰ ou encore à l'épigastre¹³⁷¹.

4.1.4. *qerbu*

Le terme *qerbu* semble avoir un sens assez large, et désigner les entrailles dans leur ensemble¹³⁷². En extispicine, les expressions *qerbu kabbarûtu* et *qerbu qattanûtu*, littéralement « intestin gros » et « intestin fin » illustrent l'emploi métonymique de *qerbu* qui pouvait être utilisé aussi bien pour signifier le tout (entrailles) et la partie (intestin grêle et côlon). Des textes plus tardifs indiquent pour ces mêmes organes les termes *irru kabru* et *irru qatnû*, montrant l'homonymie entre *qerbu* et *irru*¹³⁷³. Dans les textes thérapeutiques mésopotamiens, le *qerbu* est toujours désigné par son nom sumérien šà.meš. Dans ESTOMAC ainsi que dans le traité SA.GIG, l'organe est essentiellement associé aux symptômes *napiḥ*, « gonflé » et *ebiṭ* « contracté ». Ballonnements et crampes sont tous deux compatibles avec une traduction de *qerbu* par « intestin », sans pour autant exclure d'autres viscères. Il est probable que le terme ait pu désigner tout ou partie des viscères, selon le contexte¹³⁷⁴.

4.1.5. *irru*

En extispicine, le terme *irru* semble avoir un sens moins concret que le *qerbu*, et n'est pas inclus dans les textes qui énumèrent les parties du tube digestif animal¹³⁷⁵. Dans les textes médicaux *irru* semble avoir eu le sens d'« intestin »¹³⁷⁶. Dans ESTOMAC *irru* apparaît à plusieurs reprises en contexte incantatoire, où il désigne l'intestin (*[ir]-ru*, *MGI* 11 l. 3 ; *ir-ra-šu*, *MGI* 41 l. 4, 10, 21) ou les circonvolutions intestinales¹³⁷⁷ (*ir-ru sa-ḥi-ru-ti*, *MGI* 8 l. 2 ; šà.nigin, *MGI* 17 l. 1). Dans le traité SA.GIG, *irru* est écrit phonétiquement, contrairement à *qerbu* qui est désigné par le sumérogramme šà.meš. En dehors de ce cas, il est difficile de

¹³⁶⁹ *STT* 1/96 l. 1, 5, 10, 20 ; *BAM* 75 l. 7 ; *SpTU* 1/43 l. 7-8.

¹³⁷⁰ Geller, 2010b, p. 6.

¹³⁷¹ Cadelli, 2000, p. 298 n. 65.

¹³⁷² *CAD* Q, p. 216, 226f. : « Insides, intestines » ; *AHW* p. 913 : « Innen ».

¹³⁷³ Cadelli, 2000, p. 302-305.

¹³⁷⁴ Couto Ferreira, 2009, p. 270-271.

¹³⁷⁵ Cadelli, 2000, p. 305-307.

¹³⁷⁶ Cf. Cadelli, 2000, p. 307-308 ; *CAD* I, p. 181 : « 1. Intestines, 2. Gut » ; *AHW* p. 244 : « Darm, Eingeweide ». Scurlock & Andersen, 2005, p. 116 pour une traduction de *irru* par « intestin grêle ».

¹³⁷⁷ Jaques, 2006, p. 241-242.

différencier clairement *qerbu* et *irru*, les deux pouvant être traduits en sumérien par šà.meš. Le terme pouvait avoir un sens plus large qu' « intestins », et désigner l'ensemble des viscères¹³⁷⁸.

4.1.6. *riqitu*

Dans l'anatomie animale, le *riqitu* désigne l'omasum, à savoir le troisième estomac des ruminants¹³⁷⁹. Par extension, il désignerait chez l'humain l'estomac, bien que le terme soit très peu employé dans ce cadre¹³⁸⁰. A notre connaissance, il n'est attesté en contexte thérapeutique que dans des incantations, et n'apparaît pas dans les prescriptions ni dans les textes de diagnostic¹³⁸¹. Dans les deux incantations où on peut le trouver (*MGI* 8 et 11), toutes deux intégrées à ESTOMAC, le *riqitu* intervient à la suite des termes *irru* et *karšu*, que nous traduisons respectivement par l'intestin et l'estomac. Il pourrait donc s'agir soit d'un autre terme pour désigner l'estomac¹³⁸², soit d'un autre viscère, comme le côlon¹³⁸³. Dans le contexte, la traduction de « côlon » nous paraît plus adaptée puisque les incantations *MGI* 8 et 11 semblent faire une liste d'organes internes.

4.1.7. *kabattu*

Le terme akkadien *kabattu* désignerait le foie¹³⁸⁴. La traduction n'est pas tout à fait certaine, malgré les parallèles sémitiques¹³⁸⁵, le *kabattu* étant assimilé dans les listes lexicales surtout avec des mots pour l'intérieur du corps, ou l'estomac. La traduction par « foie » est soutenue par la variante *gabīdu*, qui dans les listes lexicales est assimilée à *amūtu*, la désignation principale pour le foie de mouton. Cependant, ni *gabīdu* ni *kabattu* ne sont documentés dans les textes médicaux comme une désignation pour un organe du corps humain, ce qui pourrait indiquer que les thérapeutes mésopotamiens utilisaient un autre terme pour le foie, encore non-identifié¹³⁸⁶. Le *kabattu* n'apparaît pas dans les textes médicaux. En revanche il est cité dans une incantation d'ESTOMAC où il est mis en parallèle avec le *libbu* : *aš-šum ka-ba-ti aš-šum li-ib-bi* / *aš-šum li-ib-bi aš-šum li-ib-bi ma[r]-[r]ši* « Pour le foie, pour le ventre ! Pour le ventre,

¹³⁷⁸ Couto Ferreira, 2009, p. 271-273.

¹³⁷⁹ CAD R, p. 367 « 1. omasum, 2. human stomach » ; *AHw* p. 987 : « Blättermagen, omasum » ; Moran, 1967, p. 180, d'après après *YOS* 11, 23, cf. ci-dessus 4.1.3.

¹³⁸⁰ Cadelli, 2000, p. 301-302.

¹³⁸¹ Cadelli, 2018, p. 14.

¹³⁸² Couto Ferreira, 2009, p. 261-263.

¹³⁸³ Pour la traduction du *riqitu* par « côlon », voir Scurlock & Andersen, 2005, p. 116.

¹³⁸⁴ CAD K, p. 11 : « 1. Inside (of the body), liver ? ; 2. emotions, thoughts, mind, spirit » ; *AHw* p. 416 : « Leber, Gemüt ».

¹³⁸⁵ Par exemple en arabe le foie se nomme *kabd*, *kabdā* en syriaque, et *kbd* en ougaritique.

¹³⁸⁶ Steinert, 2016, p. 207.

pour le ventre malade ! » (*MGI* 16, 1.5-6). Dans la pensée mésopotamienne, le *kabattu* est le siège de la pensée et des émotions¹³⁸⁷, d'où son association avec le *libbu*, auquel peuvent également être attribués des états émotionnels ou psychiques¹³⁸⁸.

4.1.8. *kukkudru*

Le *kukkudru* désigne une partie de l'estomac des ruminants¹³⁸⁹. Dans la liste paléo-babylonienne *YOS* 11/23¹³⁹⁰ le *kukkudru* apparaît en dernière position dans la liste des quatre estomacs du mouton, ce qui a poussé W. Moran à l'interpréter comme le dernier estomac, à savoir l'abomasum¹³⁹¹. Le terme *kukkudru* est généralement réservé à l'extispicine¹³⁹² et n'apparaît pas dans les textes médicaux ni dans *SA.GIG*. Il est utilisé cependant dans une incantation paléo-babylonienne du corpus *MGI* : *i-pu-uḫ-an-ni ku-ku-id³-ri* « Elle^m (la maladie) me gonfle mon estomac ! » (*MGI* 59bis l. 5). La traduction ici de *kukkudru* par « estomac » a été proposée par A. Cavigneaux et F. Al-Rawi¹³⁹³.

4.1.9. *takaltu*

Le *takaltu* en extispicine désigne le foie, ou du moins une partie du foie¹³⁹⁴, mais le terme peut également avoir le sens de sacoche ou de boîte¹³⁹⁵. Il apparaît régulièrement en contexte médical, généralement écrit avec le sumérogramme *tùn* ou *tùn šà*¹³⁹⁶. Quand il s'agit d'anatomie humaine, il n'est pas toujours certain si le *takaltu* désigne le foie ou un autre organe. Deux lignes de la tablette 13 de *SA.GIG*, dans la section consacrée aux entrailles *šà.meš* (l. 93-154) décrivent des symptômes liés au *takaltu* (*tùn šà*, l. 120-130). Dans *ESTOMAC* il est associé à des problèmes digestifs¹³⁹⁷. Le sens de poche qui lui est attribué, faisant penser à un organe creux, et son association à une symptomatologie des voies digestives hautes pointe vers une

¹³⁸⁷ Cadelli, 2000, p. 296-297

¹³⁸⁸ On peut donc se demander si l'incantation *MGI* 16, malgré sa présence sur une tablette thérapeutique, n'aurait pas une fonction plus « émotionnelle » que médicale, ou si le traitement des états psychiques faisait justement partie du domaine thérapeutique.

¹³⁸⁹ Cf. *CAD* K p. 500.

¹³⁹⁰ Hussey, 1948, p. 21-32 ; Starr, 1983. Cf. ci-dessus 4.1.3.

¹³⁹¹ Moran, 1967, p. 180

¹³⁹² Cadelli, 2018, p. 10 n. 58

¹³⁹³ Cavigneaux & Al-Rawi, 1994, p. 85.

¹³⁹⁴ Nougayrol, 1950, p. 3 ; Starr, 1983, p. 54 ; Cadelli, 2000, p. 299-301 ; Scurlock & Andersen, 2005, p. 520 ; Cadelli, 2018, p. 11.

¹³⁹⁵ *CAD* T, p. 61 : « 1. bag, pouch, sheath, 2. stomach (also a name of a part of the exta) » ; *AHW* p. 1304 « Tasche, Futteral, Magen oberer Teil der Bauchhöhle ».

¹³⁹⁶ Steinert, 2016, p. 207.

¹³⁹⁷ Steinert, 2016, p. 207-208 ; Cadelli, 2018, p. 13.

identification avec l'estomac en contexte médical¹³⁹⁸. Le *takaltu* apparaît une fois dans le corpus *MGI* : ^d*da-mu be-el ta-ka-la-tim* « Damu, maître de l'estomac ! » (*MGI* 30 l. 9).

4.1.10. Remarques

Le vocabulaire mésopotamien pour les organes internes humains est difficile à définir avec précision. Les termes utilisés sont souvent flous et peuvent changer de sens selon le contexte. Le vocabulaire anatomique utilisé diffère selon le type de texte. Les termes qui proviennent de l'extispicine et qui sont spécifiques à l'anatomie animale, comme le *karšu*¹³⁹⁹, le *riqitu*¹⁴⁰⁰, le *kabattu*¹⁴⁰¹ ou encore le *kukkudru*¹⁴⁰², sont exclusivement attestés dans les incantations et ne se retrouvent pas dans les textes médicaux. Les textes médicaux et le traité SA.GIG font un plus grand usage de termes ayant un sens plus large, comme *libbu*¹⁴⁰³, *qerbu*¹⁴⁰⁴ ou *irru*¹⁴⁰⁵, et qui peuvent désigner aussi bien une zone (ventre, interne ou externe) qu'un organe précis (cœur, estomac, intestin). Ce manque de spécificité dans les textes médicaux a souvent été interprété comme le reflet d'une méconnaissance du corps humain¹⁴⁰⁶, méconnaissance qui serait due à l'absence de la pratique de la dissection humaine en Mésopotamie.

Peu d'informations sont disponibles concernant la pratique de la chirurgie en Mésopotamie. Cette absence de sources a été interprétée comme l'indication qu'elle n'était pas pratiquée par les thérapeutes mésopotamiens. Les quelques connaissances médicales de l'anatomie humaine viendraient donc uniquement de la comparaison avec l'anatomie animale¹⁴⁰⁷. Selon M. Geller, les quelques procédures chirurgicales, si elles existaient, devaient être pratiquées par le barbier *gallābu*¹⁴⁰⁸. Cependant, comme le fait remarquer P. Attinger toutes les mentions de l'*asû* dans le Code d'Hammurabi sont d'ordre chirurgical ; de plus, dès la deuxième moitié du 3^{ème} millénaire l'*asû* est associé dans les listes lexicales au barbier *gallābu*¹⁴⁰⁹. L'absence de sources textuelles décrivant les interventions chirurgicales qui pouvaient être pratiquées est peut-être due à une transmission orale de cette connaissance,

¹³⁹⁸ Steinert, 2016, p. 207 ; Cadelli, 2018, p. 13.

¹³⁹⁹ Cf. 4.1.3.

¹⁴⁰⁰ Cf. 4.1.6.

¹⁴⁰¹ Cf. 4.1.7.

¹⁴⁰² Cf. 4.1.8.

¹⁴⁰³ Cf. 4.1.2.

¹⁴⁰⁴ Cf. 4.1.4.

¹⁴⁰⁵ Cf. 4.1.5.

¹⁴⁰⁶ Cadelli, 2000, p. 289 ; Geller, 2010a, p. 4, 21 ; Fales, 2016, p. 57 ; Cadelli, 2018, p. 2.

¹⁴⁰⁷ Pour une présentation de la pratique de l'hépatoscopie, voir Heeßel, 2012.

¹⁴⁰⁸ Geller, 2010a, p. 52.

¹⁴⁰⁹ Attinger, 2008, p. 73. Voir aussi Sternitzke, 2012, p. 653-655 ; Fales, 2016, p. 58-59.

communiquée de maître à élève dans le cadre sa pratique¹⁴¹⁰. D'après J. Scurlock¹⁴¹¹, certains textes médicaux montrent une compréhension des pathologies internes qui ne peut venir que d'une observation directe, donc d'une pratique chirurgicale. Il est également plus que probable que les armées aient été accompagnées en campagne par des médecins, et que le type de blessures subies sur un champ de bataille ait pu apporter aux médecins une occasion d'observer de près les entrailles humaines. Ceci est confirmé par les archives néo-sumériennes de Garšana dans lesquelles on voit un dénommé Šu-Kabta, *asû* et général militaire (*šagina*)¹⁴¹².

Selon P. Attinger la raison pour laquelle la chirurgie n'est pas mentionnée dans les textes repose sur le fait que la plupart des textes médicaux auraient été copiés ou parfois même rédigés par des *āšipu*, et que ces derniers n'auraient pris du savoir de l'*asû* que ce qui recoupait avec leurs propres pratiques, à savoir par exemple la pharmacopée mais pas la chirurgie¹⁴¹³. Si cette interprétation reste à discuter, le caractère parfois vague et imprécis du vocabulaire anatomique interne n'était vraisemblablement pas dû à une ignorance du corps humain, mais bien à la nature des textes médicaux. La fonction principale de ces textes n'était pas d'être un traité théorique sur le fonctionnement du corps humain, mais de décrire des symptômes observables, ou des sensations décrites par le patient : changement de couleur de la peau, fièvre, ballonnement, diarrhée, vomissement, etc. Le vocabulaire anatomique utilisé devait avant tout permettre de désigner l'emplacement d'un symptôme (le haut du dos, le bas-ventre, la tête, etc.). Les textes médicaux n'avaient d'ailleurs pas vocation à être lus par quelqu'un d'autre que le praticien. Par opposition, les incantations devaient être entendues par le patient. L'emploi d'un vocabulaire plus complexe et plus technique, même s'il était tiré de l'anatomie animale, avait peut-être pour fonction d'impressionner le patient par l'étendue du savoir du thérapeute. En énumérant plusieurs organes (*irru*, *karšu*, *riqītu*¹⁴¹⁴) on lui faisait aussi savoir que toutes ses entrailles étaient visées par la procédure incantatoire et qu'il serait donc entièrement guéri.

¹⁴¹⁰ Sternitzke, 2012, p. 656-657.

¹⁴¹¹ Scurlock & Andersen, 2005, p. 9.

¹⁴¹² Kleinerman, 2011. Le titre *šagina* désignait à la période d'Ur III le plus haut grade militaire, équivalent à celui du gouverneur *ensi*. Ces deux hauts fonctionnaires se partageaient généralement la gouvernance des provinces. En temps de guerre, le *šagina* devait également mener les armées. Cf. Goetze, 1963 ; Steinkeller, 1987.

¹⁴¹³ Attinger, 2008, p. 73.

¹⁴¹⁴ *MGI* 8 l. 4-6, *MGI* 11 l. 3-4.

4.2. Clinique des incantations

Il convient pour commencer de dresser un tableau des maladies indiquées dans les rubriques des incantations du corpus *MGI* – à noter que seule une moitié des incantations du corpus (38 sur 77) sont accompagnées d’une rubrique. Nous avons conservé ici uniquement les rubriques indiquant une maladie. N’ont pas été intégrées les rubriques sans indication de maladie ni les rubriques trop abimées ou manquantes.

Maladie	No <i>MGI</i>	Rubrique	Traduction
Maladie de la bile	01	a [ka.inim.ma] ʿzéʿ	C’est une incantation pour la (maladie de la) bile
		c inim.inim.ma zé.a.kam	
		h ka.inim.ma zé.kam	
	02	a ka.inim.ma zé.[(kam)]	C’est une incantation pour la (maladie de la) bile
b ka.inim.ma zé.kam			
03	[k]a.inim.ma be za zé.gig	Incantation pour quand une personne a une maladie de la bile	
	68	ka.inim.ma z[é.a.ka]m	C’[est] une incantation contre la bi[le].
<i>pašittu</i>	04	b k[a.inim.ma š]a pa-šit-ti	I[ncantation po]ur pašittu
Jaunisse amurriqānu	06	šī-pa-a-at a-wu-ri-qá-nim	Incantation pour amurriqānu
	07	[x x (x)] ša a-mu-ri-qá-nim	[Incantation] pour amurriqānu
Vent	14	a [ka.inim].ma ʿimʿ šá šà dib-šú	[Incanta]tion pour le vent que le ventre contient/qui contient le ventre.
	22	ka.inim.ma im.a.ʿkamʿ	C’est une incantation pour le vent.
	24	ʿkaʿ.[inim.ma] [šaʿ-aʿ]-ru-um	Inc[antation] pour le [ve]nt?
Diarrhée	15	ka.inim.ma šà.si.sá.ke ₄	Incantation pour la diarrhée
	25	ka.inim.ma šà.sur.ku ₅ .ru.da.kám	C’est une incantation pour arrêter la diarrhée
	41	ka.inim.ma šà si.sá.ke ₄	Incantation pour la diarrhée
	56	[k]a.inim.ma šà.si.s[á.kam]	[C’est une in]cantation pour la diarrhée
	64	a ša šà si.sá b ka.inim.ma ir-ri i-ša-ru-tim c šī-pa-at šà.meš i-ša-ru-ti	Incantation pour la diarrhée
<i>kīs libbi</i>	17	k[a.ini]m.ma ana ki-is šà šid-nu	I[ncant]ation (que) tu récites pour kīs libbi
Maladie du ventre	19	a ka.inim.ma šà-šú [...]	Incantation [pour si] son ventre [...]
	29	a [ka.in]im.ma šà gig.ga.kám	C’est une [inc]antation pour la maladie du ventre

	b	3 ka.inim.ma šà gig.ga.kám	C'est trois incantations pour la maladie du ventre
30		k[a'.i]nim.ma' šà.gig.ga	I[nc]antation pour la maladie du ventre
33	a	[ka.inim].ma šà gig.ga.kám	C'est une [incanta]tion pour une maladie du ventre
40		2 inim ša li-ib-bi	Deux incantations pour le ventre
44	b	[ka.inim.m]a 'šà'.[gig.ga]	[Incantatio]n [pour la maladie du] ventre
50	c	[ka.inim.ma diš na l]ib-bu i-re-du-šu	[Incantation (pour) si] le [v]entre poursuit une [personne].
51		ka.inim.ma šà.gig.ga.kam	C'est une incantation pour une maladie du ventre
52		ka.inim.ma libiš _x (áb.šà)	Incantation pour le ventre
53		ka.inim.ma libiš _x (áb.šà)	Incantation pour le ventre
54	a	'ka.inim.ma šà'.[gig.ga]	Incantation [pour une maladie] du ventre
55		ka.inim.ma šà.[gig.ga]	Incantation [pour une maladie] du ventre
59	a	ka.inim.ma [šà'.ka]m	[C'es]t une incantation [pour le ventre?]
59bis		ši-pa-at šà.mu	Incantation pour mon ventre
60		ka.inim.ma šà.gig.ga.kam	C'est une incantation pour une maladie du ventre
61		ka.inim.ma [šà.gig?]	Incantation [pour une maladie du ventre ?]
71		[ka.inim].ma šà.[gig.ga]	[Incantat]ion [pour une maladie] du ventre.
Vomissement	31	a ka.inim.ma šà.gig.ga ša pa-ru-um	Incantation pour le ventre malade qui vomit
		b ka.inim.ma šà.gig.ga	Incantation pour la maladie du ventre
	32	a [ka.inim.ma šà.gig ša' pa'-r]u-u[m]	...
	65	ka.inim.ma pa-ra-a ana ku ₅ -[si]	Incantation pour arrêt[er] le vomissement
	66	ka.inim.ma pa-ra-a a-na ku ₅ -si	Incantation pour arrêter le vomissement
Constipation	75	ka.inim.ma lú es-li	Incantation pour une personne constipée.

Tableau 50 : maladies gastro-intestinales d'après les rubriques des incantations MGI

Si l'on se fie aux rubriques, les maladies traitées dans le corpus MGI sont les suivantes : maladie de la bile (zé.gig / *muṣ marti*), *pašittu*, *amurriqānu*, une maladie liée au vent, *kīs libbi*, la diarrhée, le vomissement, la constipation, et une maladie du ventre (šà.gig / *muṣ*

libbi). L'appellation *ša.gig / libiš.gig / muruṣ libbi* « maladie du ventre », apparaît dans la majorité des rubriques du corpus *MGI*. Il s'agit d'une appellation générique, qui recouvre des plaintes diverses. Il est donc nécessaire, au-delà des rubriques, de s'intéresser aux descriptions symptomatologiques spécifiques.

4.2.1. *Kīs libbi*

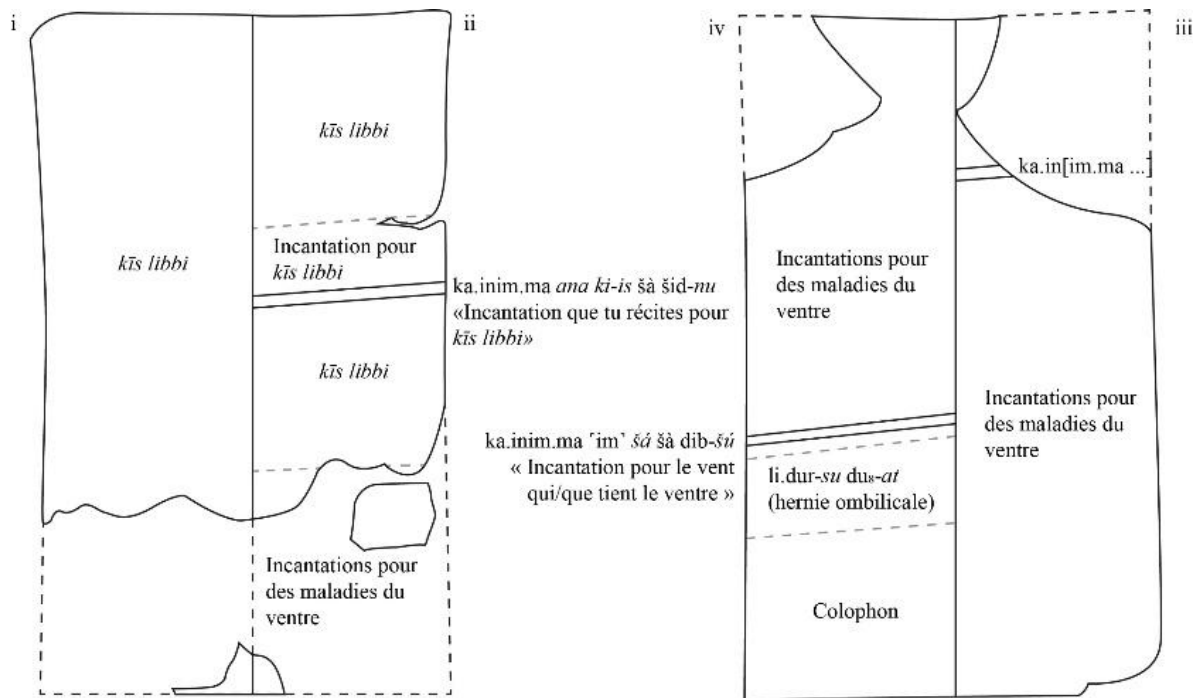


Figure 13 : schéma de BAM 574

C'est par la maladie *kīs libbi* que commence le traité ESTOMAC. Les deux premières colonnes de la première tablette du traité (*BAM 574*)¹⁴¹⁵ sont occupées par des prescriptions destinées à traiter le *kīs libbi*, le reste de la tablette étant occupé par des incantations¹⁴¹⁶. Si les rubriques de ces incantations ne désignent pas directement le *kīs libbi* comme la maladie à traiter – excepté *MGI 17*¹⁴¹⁷ – leur présence sur une même tablette semble malgré tout indiquer une certaine association dans l'esprit des rédacteurs du traité. En ce qui concerne l'incantation *MGI 17*, elle est suivie de cette rubrique : *k[a.ini]m.ma ana ki-is ša šid-nu* « Incantation (que) tu récites pour *kīs libbi* ». Il s'agit de la seule incantation de la tablette qui est séparée des autres

¹⁴¹⁵ Cf. D. b. i pour une présentation du traité.

¹⁴¹⁶ *MGI* 8-11, 14, 16, 17, 19-20, 26-29, 42-43, 48, 50, 57 et 74. On trouve également une incantation (*MGI 75*) sur *BAM 575* (2^{ème} tablette du traité) et cinq (*MGI 1, 4-5, 69-70*) sur *BAM 578* (3^{ème} tablette). Les tablettes 4 (*K 2386+*) et 5 (*BAM 579*) du traité étant malheureusement beaucoup plus abimées que les trois premières, il est impossible à l'heure actuelle d'affirmer qu'elles ne contenaient pas d'incantations lorsqu'elles ont été écrites. En l'état, aucune incantation n'est discernable sur les parties restantes de ces deux tablettes.

¹⁴¹⁷ *BAM 574* ii 21-28.

incantations par des prescriptions, lesquelles concernent également le *kīs libbi*. On peut se demander si cette séparation signifie qu'il s'agit de la seule incantation concernant *kīs libbi*, les autres incantations étant alors attribuées à une maladie du ventre non spécifiée. Malheureusement la deuxième rubrique est située sur une partie brisée de la tablette, et la maladie n'est plus lisible. Il est donc impossible – en l'attente de l'identification d'un fragment supplémentaire – de savoir si cette deuxième rubrique donnait une attribution pathologique différente. Quant à la troisième et dernière rubrique, elle suit *MGI* 14 et donne : [ka.inim].ma ʿim ʿ šá šà dib-šú « [Incantat]ion pour le ʿventʿ que le ventre contient ». Il paraît donc que toutes les incantations de la tablette ne sont pas attribuées au *kīs libbi*.

Reprenons *MGI* 17, la seule incantation du corpus *MGI* à être attribuée explicitement au *kīs libbi*. Les vers de l'incantation pouvant être considérés comme des descriptions symptomatologiques sont les suivants :

[irru² it-ta]-nap-ḥa¹-ru zi-ir kar-ʿšī² šà.nigin ku-
uṣ-ṣu-ʿru x² [...] | (...) | ʿša²-[ar] edin e-di-ip
na-di i-ta-naq-qí-šú edin ma-la-a igi.meš-šú | e-
ʿta-na²-ba-la ša-pa-tu-šú i-ta-na-pa-aṣ ki-ma
ku₆.meš it-ta-nak-bir ki-ma muš (*MGI* 17 l. 1-4)

[L'intestin² est constamment con]tracté, l'estomac est tordu, les plis de l'intestin sont complètement noués. (...) Le vent de la steppe souffle (en lui), se déverse (en lui). Il se répand constamment (en) lui. Ses yeux sont remplis (de la poussière) de la steppe. Ses lèvres sont constamment sèches, il convulse constamment comme un poisson, il est constamment gonflé comme un serpent.

Le premier vers de l'incantation décrit les entrailles du patient comme « contractées » (*naphuru*), « tordues » (*ziru*) et « nouées » (*kuṣṣuru*). Deux autres incantations du corpus *MGI* incluent une description similaire, *MGI* 8 et 11. Les deux incantations sont inscrites à la suite l'une de l'autre sur la tablette *BAM* 574¹⁴¹⁸, et ne comportent pas de rubrique :

ir-ru suḥ₄-ḥu-ru zi-ir kar-šum | ú ši-i ri-qí-tú bu-
up-pa-ni-šá saḥ-pat (*MGI* 8, l. 4-5)

L'intestin est enroulé, tordu l'estomac, et le colon¹⁴¹⁹ lui-même est aplati face à terre.

[ir]-ru su-ḥu-ru zi-ir kar-šum ú ši-i ri-qí-tú bu-
up-pa-ni-šá saḥ-pat (*MGI* 11, l. 3)

L'intestin est enroulé, l'estomac est tordu, et le colon lui-même est aplati face à terre.

Si la formule n'est pas exactement identique entre *MGI* 17 et *MGI* 8 et 11, on retrouve dans les trois textes une idée de contraction, de torsion des entrailles¹⁴²⁰. Parmi les autres symptômes listés par *MGI* 17, on trouve le vent qui emplit le patient, des yeux pleins de

¹⁴¹⁸ *MGI* 8 : *BAM* 574 iv 17-23 et *MGI* 11 : *BAM* 574 iv 24-33.

¹⁴¹⁹ Pour la traduction de *riqitu* par « colon », cf. 4.1.6.

¹⁴²⁰ Pour une discussion sur les entrailles entortillées et tordues, cf. 4.2.3.

poussière – possiblement un état de sécheresse oculaire – des lèvres sèches, des convulsions, ainsi qu’un gonflement causé par le vent. Si cet ensemble spécifique de symptômes ne se retrouve pas tel quel ailleurs dans le corpus thérapeutique, que ce soit dans les prescriptions ou les textes diagnostics, le ventre gonflé, empli de vent ou encore les entrailles contractées sont des symptômes récurrents dans le traité ESTOMAC, entre autres dans les descriptions de *kīs libbi* :

<i>BAM 574</i> i 21 ¹⁴²¹	– Intestins fortement et continuellement gonflés (<i>napāḫū</i> / mú.mú)
<i>BAM 574</i> i 26-27 ¹⁴²²	– Incapacité à digérer boisson et nourriture – Vomissements – Douleur perçante dans l’estomac/le foie (<i>takaltu</i>) – Affaiblissement – Vent enfermé dans le rectum – Crampes intestinales
<i>BAM 574</i> ii 15 ¹⁴²³	– Intestins fortement gonflés
<i>BAM 574</i> ii 17-18 ¹⁴²⁴	– <i>kīs libbi</i> après avoir mangé et bu à satiété – Intestins gonflés – Constipation

Tableau 51 : symptomatologie de *kīs libbi* d’après *BAM 574*

Dans *BAM 574*, le principal symptôme commun aux différentes descriptions de cette maladie semble être un gonflement abdominal, accompagné ou non de douleurs et de troubles digestifs. Si l’on compare les descriptions symptomatologiques du *kīs libbi* de *BAM 574* et *MGI 17*, nous pouvons constater que plusieurs symptômes se rejoignent, même si les deux tableaux cliniques ne concordent pas exactement.

	<i>MGI 17</i>	<i>BAM 574</i>
Symptômes communs	Intestins gonflés Vent qui empli le patient Contraction intestinale	Intestins gonflés Vent enfermé dans le rectum Crampes intestinales Constipation
Symptômes spécifiques	Yeux et lèvres secs Convulsions	Incapacité à digérer boisson et nourriture Vomissements

¹⁴²¹ diš na *ki-is* šà gig šà.meš-šú ma-^r gal mú.^r mú-ḫu mu-še-er [...] ‘x’ « Si un homme est malade de *kīs libbi*, ses intestins sont fortement et continuellement ballonnés... ».

¹⁴²² diš na *ki-is* [šà gig ninda u kaš] šà-šú nu igi-ḫar-šú ina ka-šú gur.gur-ra tūn-šú ú-sa-ḫal-šú | *ip-ta-na-ru* ‘uzu.meš-šú ir-^t]a-nam-mu-ú im ina dūr-šú nigin šà.meš-šú eb-^{tú} « Si un homme est malade de *kīs libbi*, son ventre ne digère ni pain ni bière, qu’il rend continuellement par la bouche, que son estomac le point, qu’il ne cesse de vomir et ses chairs de s’affaiblir, qu’il a du vent dans son rectum et ses intestins sont sujets à crampes... ».

¹⁴²³ diš na šà-šú *ik-ta-na-su-šú* šà.meš-šú ma-gal nap-[ḫu...] « Si un homme son ventre le « lie » constamment, ses intestins sont considérablement ballonnés... ».

¹⁴²⁴ diš na ninda gu₇ kaš nag-ma i-ši-bi šà-šú *ik-ta-na-su-šú* dib.meš-šú šà.meššú mú.mú | *u i-sil* šà-šú mu.še kin.nim gig « Si un homme, après avoir mangé du pain (et) bu de la bière à satiété son ventre le « lie » (et) le « saisit » continuellement, ses intestins sont gonflés et il est constipé, son ventre est malade de « ... du matin » ».

Tableau 52 : Symptomatologie comparée de *kīs libbi*

Parmi les symptômes en commun, on trouve donc le gonflement abdominal, en lien avec un abdomen/rectum empli par le vent. La contraction des entrailles telle que décrite dans *MGI* 17 pourrait désigner aussi bien une constipation¹⁴²⁵ que des crampes intestinales, que l'on retrouve toutes deux dans les descriptions cliniques de *BAM* 574. L'incapacité à ingérer nourriture et boissons ainsi que les vomissements décrits dans *BAM* 574, entraînant probablement une déshydratation sévère, sont possiblement à l'origine de la sécheresse des yeux et des lèvres du patient décrite dans *MGI* 17. De même les convulsions du patient de l'incantation sont peut-être une manifestation de la douleur abdominale perçante de *BAM* 574.

Dans le traité ESTOMAC, le verbe *kasû* apparaît aussi bien à l'état construit dans la forme *kīs libbi*, que sous forme conjuguée :

diš na <i>kīs šà gig</i> (<i>BAM</i> 574 i 1, 4, 11, 21, 26)	« Si une personne souffre de <i>kīs libbi</i> »
diš na <i>šà-šú iktanasušu</i> (<i>BAM</i> 574 i 42, ii 15, ii 17-18)	« Si une personne son ventre le lie constamment »
<i>ana kīs šà kud-si</i> (<i>BAM</i> 574 ii 33)	« Pour couper le <i>kīs libbi</i> »
<i>ú.ḫi.a kīs libbi</i> (<i>BAM</i> 574 ii 43)	« Plantes pour le <i>kīs libbi</i> »

Il est à noter que l'on trouve également le verbe *kasû* sous forme conjuguée dans deux incantations du corpus *MGI* : *lib-bu-šu i-ka4-sí-šú*¹⁴²⁶ « son ventre le lie » (*MGI* 13, l. 5), *šákkán ina edin lib-ba-šú ka-su-šu-ma*¹⁴²⁷ « le ventre de Šakkan le lie dans la steppe » (*MGI* 33, l. 1).

L'incipit de *BAM* 574 indique que le *kīs libbi* peut se développer à la suite d'une toux *suālu*¹⁴²⁶. Cette évolution apparaît également dans une lettre paléo-babylonienne envoyée par un médecin (...-Muballit) à son seigneur concernant la santé d'une jeune femme à sa charge.

dumu.mí ¹ <i>muš-ta-li ša i-ga-an-ni-ḫu-ma la [id]-da-a ma-aš-qá-ti [ša...]-ki' ki-i aš-ta-[q]u-ú-ši su-a-lam it-ta-da-a à du-x[...]x-ar [i+n]a-an-na ki-is šà-bi ir-ta-n[a-aš-ši] ma-aš-qí-it ki-is šà-bi ki-i á[š-ta-qu-ú-ši] iš-ta-na-at-ti</i> ^{ur} <i>gur</i> ₅ ¹⁷ .u[š] ¹ ^{giš} <i>geštin.sur.ra ba-ti-iq be-lí li-še-bi-lam lu-uš-ta-aq-qí-ma a-na šu nam.<er.>ím.ma la i-tar-ši</i> (<i>PBS</i> 1/2, 72, l. 18-26) ¹⁴²⁷	« La fille de Muštālu, qui toussait mais ne [cr]achait pas (n'avait pas d'expectoration), après que je lui ai donné une potion [...], elle a commencé à cracher des glaires et [...]. Maintenant elle contracte continuellement le <i>kīs libbi</i> . J[e lui ai donné à boire] une potion pour le <i>kīs libbi</i> (et) elle l'a bue. (Mais) il manque du <i>šarmadu</i> et du vin pressé. Que mon seigneur (en) envoie pour que je lui donne à boire, afin que cela ne se transforme pas en « Main du serment » ».
---	--

¹⁴²⁵ Cf. 4.2.3.

¹⁴²⁶ diš na *su-a-lam gig ana ki-is šà gur šu-ru-uš* « Si un homme est malade de toux (et que celle-ci) tourne en *kīs libbi* » (*BAM* 574 i 1).

¹⁴²⁷ Parpola, 2007, p. 495-496.

La lettre indique que la patiente, après avoir souffert de toux, tombe malade de façon répétée de la maladie *kīs libbi*. Un second aspect intéressant de cette lettre est la mention finale, qui indique que le *kīs libbi* peut se transformer en « Main du serment » (*šū nam.érim / qāt māmītu*). Or, la dernière entrée de la tablette *BAM 579* (cinquième et dernière tablette du traité ESTOMAC) mentionne cette même maladie du « serment » :

diš na sag šà-šú gim ša nam.érim i-ka-su-šú ana
gig-šú gur.gur / im ina šà-šú gim ša dūr.gig uš-
tar- 'a-ab dù uzu.meš-šú šá-pik / šà-šú ru-uq-šú
(*BAM 579* iv 33-35 // *BAM 49* r. 9-11 // *BAM 50*
r. 7-10)

« Si un homme son épigastre le serre comme (lors d'une) maladie *māmītu*, il est touché par de fréquents épisodes de sa maladie, du vent s'agite dans son ventre, comme lors d'une maladie du rectum, toutes ses chairs sont affaiblies, son esprit divague¹⁴²⁸ »

Le traité ESTOMAC commence donc par la toux *suālu* se transformant en *kīs libbi*, et se conclut par une allusion à la maladie due au *māmītu*, à savoir l'évolution naturelle de la maladie si l'on en croit la lettre du médecin kassite. C'est donc peut-être cette évolution qui a été choisie pour créer le cadre organisationnel du groupe ESTOMAC. Outre l'organisation *capite-ad-calcem*, qui régit l'ensemble du *Compendium Medical de Ninive*, on aurait donc une sous-organisation par évolution pathologique.

Plusieurs interprétations ont été proposées quant à la nature du *kīs libbi*. F. Küchler¹⁴²⁹, dans sa première édition du traité ESTOMAC, traduit *kīs libbi* par « colique »¹⁴³⁰. W. von Soden le traduit par « refroidissement du corps »¹⁴³¹, à partir de l'ancienne graphie *kīšu* et de son association à l'adjectif *kasū* « froid »¹⁴³². M. Haussperger¹⁴³³ propose de l'interpréter comme "catarrhe¹⁴³⁴ gastro-intestinal" ou gastrite¹⁴³⁵. J. Scurlock¹⁴³⁶ y voit plutôt une indigestion. Il est à noter que le *kīs libbi* pouvait également affecter les chevaux, comme en témoignent plusieurs textes médicaux¹⁴³⁷. Les différentes interprétations proposées ont en commun qu'il s'agit de

¹⁴²⁸ Pour la traduction de *šà-šú ru-uq-šú* par « son esprit divague », cf. *CAD R*, p. 425.

¹⁴²⁹ Küchler, 1904, p. 65.

¹⁴³⁰ La colique est une affection du système gastro-intestinal, se manifestant par des douleurs spasmodiques ressenties au niveau de la cavité abdominale ainsi que des diarrhées. Par extension en langage courant le terme « colique » désigne souvent la diarrhée, en particulier lorsque celle-ci est douloureuse. (cf. <https://www.dictionnaire-medical.fr/definitions/597-colique/>).

¹⁴³¹ *AHW* p. 498b *kīšu* II, 3.

¹⁴³² *CAD K*, p. 268.

¹⁴³³ Haussperger, 1997, p. 201 ; Haussperger, 2002, p. 36.

¹⁴³⁴ Le terme catarrhe désigne une inflammation des muqueuses entraînant une sécrétion de fluides (<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/catarrhe/13745>).

¹⁴³⁵ Inflammation de la muqueuse gastrique.

¹⁴³⁶ Scurlock & Andersen, 2005, p. 131-132 ; Scurlock, 2014, p. 498.

¹⁴³⁷ 8 ú *ki-is šà-bi šá* anše.kur.ra « 8 plantes pour le *kīs libbi* du cheval » (*BAM 159* v 35-36) ; [*ki*]-is šà šá anše.kur.r[a] « (4 plantes) pour le *kīs libbi* du cheval » (*CT 14/41* l. 1') ; *ana ki-is šà ša* anše.kur.ra « (plante) pour le *kīs libbi* du cheval » (*KADP 33* rev. 2-4). Cf. Stol, 2011 ; Scurlock, 2014, p. 498-499 ; Steinert, 2018b, p. 276 ; Cadelli, 2019, p. 53, n. 447.

syndromes relativement similaires, caractérisés principalement par des douleurs abdominales, et qui ne renvoient pas nécessairement à une pathologie spécifique.

Si la colique ou l'indigestion peuvent toutes deux correspondre, le caractère vague des symptômes rend difficile une identification moderne. Une autre interprétation a été proposée par D. Cadelli¹⁴³⁸ et T. J. Collins¹⁴³⁹, selon qui il pourrait s'agir d'un terme générique pour désigner une affection du ventre. Cette interprétation est soutenue par les listes lexicales¹⁴⁴⁰ ainsi que certaines incantations bilingues¹⁴⁴¹ qui donnent *kīs libbi* en synonyme de šà/libiš.gig « maladie du ventre ». On peut également signaler une incantation néo-assyrienne traduisant šà.dab.ba « ventre saisi » par *kīs libbi* :

lú.u_x.lu.bi šà.dab.ba.gin_x šu.ta.ta.gur.gur.ra « Cet homme se tord comme quelqu'un qui
amēlu šū kīma šā ki-is lib-bi ittanagraru (CT 17/19 i 17-18)¹⁴⁴² souffre de *kīs libbi* »

Le verbe dab¹⁴⁴³(dab₅)/šabātu « saisir » associé au ventre est attesté à de nombreuses reprises dans le corpus *MGI*¹⁴⁴⁴, dans le traité ESTOMAC¹⁴⁴⁵ ainsi que dans la littérature incantatoire et médicale mésopotamienne en général. Il est utilisé de manière générale dans les textes thérapeutiques et les corpus incantatoires mésopotamiens pour désigner une atteinte par un démon ou une maladie¹⁴⁴⁶. On peut d'ailleurs noter l'association des verbes *kasû et šabātu* à la suite l'un de l'autre dans une description symptomatologique de *BAM 574*¹⁴⁴⁷ :

diš na ninda gu₇ kaš nag-ma i-ši-bi šà-šú ik-ta- « Si après avoir mangé pain (et) bu de la bière à
na-su-šú⁷ dab.meš-šú šà.meššú mú.mú | u i-sil satiété, un homme son ventre le « lie » (et) le
šà-šú mu-še kin.nim gig (BAM 574 ii 17-18) saisit de façon répétée, ses intestins sont
ballonnés et il est constipé, son ventre est malade

¹⁴³⁸ Cadelli, 2000, p. 363 ; Cadelli, 2019, p. 54.

¹⁴³⁹ Collins, 1999, p. 77f. Voir aussi Steinert & Vacín, 2018, p. 707, 713-715.

¹⁴⁴⁰ [šà].gig = min (*muruš*) 'lib'-bi / [libiš].gig = ki-is 'lib'-bi (Antagal e l. 5-6 = CT 19, 34, cf. *MSL* 17 p. 249) ; [libiš.gig] = [ki-i]s lib-bi (Har₅.ra : *Hubullu* i 1 = CT 19/3-4, cf. *MSL* 9 p. 92). Voir aussi CAD K p. 432, *sub kīsu* B et Steinert & Vacín, 2018, p. 714 n. 40-41.

¹⁴⁴¹ šà.gig libiš.gig = *muruš libbi kīs libbi* (CT 44/32+33 i 1'- v 6', précurseur paléo-babylonien d'une incantation du corpus Udug.ḫul. Cf. Geller, 2016, p. 44) ; [š]a.⁷gig libiš⁷.gi[g] // *mur-šu lib-bi ki-is lib-[bi]* (UH 2, l. 68 ; UH 6 l. 56 ; UH 7 l. 4, 23 ; UH 12 l. 103. Cf. Geller, 2016, p. 83, 230, 250, 255, 418, 332 n. 47) ; šà.gig.ga.ke₄ = *ana ki-is šà-bi* (*Muššu'u* V/a l. 3, cf. Böck, 2007, p. 184). sag.gig libiš<.gig>.ga.gin₇ in-du₇.du₇.dè // *muruš qaqqadi kīma kīs libbi ittakkip* « la migraine éventre continuellement comme le *kīs libbi* » (Sag.gig, CT 17/21 ii 115-116, cf. Collins, 1999, p. 86 n. 27). Voir Cohen, 1988, p. 127, l. 65-66 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 714 n. 40-41.

¹⁴⁴² Steinert & Vacín, 2018, p. 714 n. 41.

¹⁴⁴³ La lecture dab plutôt que dib suit Jaques, 2006, p. 94 et Attinger, 2019, p. 25, 31.

¹⁴⁴⁴ *MGI* 21 l. 3 ; *MGI* 22 l. 6, 10 ; *MGI* 44 l. 8, 21 ; *MGI* 45 l. 2-7, 11-12 ; *MGI* 46 l. 2-6 ; *MGI* 47 l. 5 ; *MGI* 48 l. 4-8 ; *MGI* 49 l. 1-5 ; *MGI* 50 l. 1-4 ; *MGI* 51 l. 1.

¹⁴⁴⁵ *BAM* 574 i 50, ii 7, 17-18 ; *BAM* 575 iii 21, 39, 47 ; *BAM* 578 i 46-48, 70, ii 11-12, 14-15, 67, iv 35, 37 ; *BAM* 579 i 1.

¹⁴⁴⁶ Cf. CAD S *sub šabātu* 1), p. 6-7.

¹⁴⁴⁷ Cadelli, 2000, p. 363, n. 458 ; Cadelli, 2019, p. 55, n. 458.

Nous pouvons alors supposer que comme *šabātu*, le verbe *kasû* exprime une notion globale d'un patient « lié, enchaîné »¹⁴⁴⁹ par sa maladie, plutôt qu'une entité pathologique spécifique. Le *kīs libbi* serait alors un synonyme ou expression pour désigner une maladie du ventre au sens large¹⁴⁵⁰, ce qui est cohérent avec le rassemblement de la majeure partie des incantations du groupe ESTOMAC sur la première tablette, consacrée justement au *kīs libbi*. Si l'on accepte que le *kīs libbi* est un terme générique pour désigner plusieurs types de troubles intestinaux, le groupe ESTOMAC commence donc par une première tablette généraliste (*BAM* 574), incluant toutes les incantations nécessaires, avant d'enchaîner avec les tablettes suivantes vers des cas pathologiques plus spécifiques.

4.2.2. Herbe du ventre

S'il ne s'agit pas à proprement parler d'une catégorie pathologique à part entière, il reste pertinent de faire un point sur les incantations du type Herbe du ventre. En effet, il s'agit du seul groupe d'incantations ayant un statut presque canonique du corpus *MGI*, ou du moins qui connaisse autant d'exemplaires. Qui plus est, l'interprétation de ces incantations a quelque peu varié depuis leur première édition. Le groupe d'incantations Herbe du ventre a en effet été au départ interprété comme des incantations pour une affection du cœur, en raison du double sens de *šà/libbu* qui peut désigner aussi bien le ventre que le cœur. Ainsi ces incantations sont au départ publiées sous le titre « Heart grass »¹⁴⁵¹. T. J. Collins intègre par la suite ces incantations à son étude des incantations thérapeutiques akkadiennes, dans la catégorie « Belly » (« Ventre »)¹⁴⁵², et y voit des incantations destinées à traiter spécifiquement le *kīs libbi*. Selon Collins, l'herbe mentionnée dans ces incantations serait en fait le *kasû*¹⁴⁵³, une plante parfois

¹⁴⁴⁸ D. Cadelli (Cadelli, 2000, p. 76 n. 32) transcrit *mu.še kin.nim* et traduit « ... du matin ». En effet selon elle une lecture *mu-še kin.nim* avec *muši* comme adverbe de temps est peu probable car il faudrait que *kin.nim* soit également au pluriel.

¹⁴⁴⁹ Cf. Collins, 1999, p. 77 ; Cadelli, 2000, p. 361 ; Cadelli, 2019, p. 52f.

¹⁴⁵⁰ Cadelli, 2019, p. 54.

¹⁴⁵¹ Reiner, 1985. Voir aussi van Dijk *et al.*, éd. 1985, p. 22 ; Veldhuis, 1990 ; Veldhuis, 1993.

¹⁴⁵² Collins, 1999, p. 83-85, 124-176.

¹⁴⁵³ Le *kasû* était très souvent utilisé, notamment en cuisine et en médecine (cf. CAD K, p. 248-250) mais aussi comme plante tinctoriale pour obtenir une couleur proche de la pourpre (BM 62788+82979, cf. Quillien, 2020, p. 209 ; Thavapalan, 2020, p. 351). Le *kasû* était notamment B. Landsberger a d'abord traduit *kasû* par « moutarde », notamment en raison de l'utilisation de ses graines comme épices (cf. Landsberger & Gurney, 1957). Cependant, la moutarde n'ayant aucune propriété tinctoriale cette interprétation doit être abandonnée (cf. Quillien, 2020, p. 209 n. 48 ; Thavapalan, 2020, p. 351). M. Stol a identifié le *kasû* à la cuscute (Stol, 1994, p. 175-179), plante dont l'utilisation tinctoriale est attestée mais qui donne une couleur rose pâle, ne correspondant pas à la pourpre (Quillien, 2020, p. 209 n. 48). D'après S. Thavapalan, il pourrait s'agir de la carthame, plante notamment utilisée en Egypte ancienne pour obtenir une teinture rose (cf. Thavapalan, 2020, p. 352) et en Afrique du Nord et en Europe pour obtenir un rouge vermillon (cf. Bellakhdar, 1997, p. 214). Cependant, comme le fait remarquer S.

attestée dans le traitement du *kīs libbi*. L’auteur cite notamment en exemple l’incantation *MGI* 48, inscrite sur la tablette *BAM* 574, dont le rituel attenant mentionne le *kasû* parmi d’autres plantes à utiliser en traitement¹⁴⁵⁴. L’identification avec le *kīs libbi* reposerait alors sur l’homonymie entre *kasû* « lien » et la plante *kasû*. L’origine du *kīs libbi* serait donc assimilée à la propension de la plante à « lier » le ventre de ses victimes¹⁴⁵⁵. Si cette interprétation est intéressante, il faut noter toutefois que *MGI* 48 est la seule incantation du groupe Herbe du ventre à mentionner spécifiquement le *kasû*, où la plante n’apparaît d’ailleurs que comme une plante parmi quatre autres mentionnées par l’instruction rituelle. L’argument est également affaibli par la grande popularité du *kasû* dans les traitements thérapeutiques. Ainsi on compte une soixantaine d’occurrences de cette plante dans les traitements inclus dans le traité *ESTOMAC*, pour une variété de syndromes différents¹⁴⁵⁶. Sa présence en association avec le *kīs libbi* est donc moins le signe d’une association d’idées que de la popularité du *kasû* comme traitement pour les thérapeutes mésopotamiens.

En revanche, l’attribution des incantations Herbe du ventre aux corpus des incantations pour maladies gastro-intestinales a bien pu être confirmée. La présence de deux versions de ces incantations dans *BAM* 574 (*MGI* 48 et 50) était déjà connue¹⁴⁵⁷ et était un indice quant à la fonction de ces textes à la période néo-assyrienne. D. Cadelli en fait d’ailleurs l’édition dans sa publication du traité *ESTOMAC*¹⁴⁵⁸, sans cependant proposer d’analyse spécifique de ces incantations, se limitant à une discussion courte sur la plante comme origine exogène de la maladie¹⁴⁵⁹. La publication récente des incantations de la collection Schøyen par A. George a également révélé deux exemplaires d’une incantation Herbe du ventre datant de la période paléo-babylonienne (*MGI* 44)¹⁴⁶⁰, inscrits parmi des groupes d’incantation pour maladies gastro-intestinales¹⁴⁶¹. L’un des exemplaires¹⁴⁶² comporte la rubrique suivante : [ka.inim.m]a

Thavapalan l’obtention d’une couleur rouge à partir des fleurons de carthame nécessite une préparation complexe avec notamment l’utilisation de produits acides, procédure qui ne correspond pas avec la seule recette connue décrivant la teinture à base de *kasû* (BM 62788+82979, cf. Thavapalan, 2020, p. 352). En l’état aucune interprétation définitive n’est donc disponible pour le *kasû*.

¹⁴⁵⁴ *kid.kid.bi úr-úr’-né-e únu.luḫ.ḫa úti-ia-tú gazi^{sar} ú.kur.ra | 1-niš súd ina ka[š] pa-aš én ana šà šid-nu ina šu gùb-šú nag-ma ti* « Son rituel : tu broies ensemble du *urnû*, du *nuḫurtu*, du *tīyatu*, du *kasû* (et) du *nīnû*, tu (les) fouettes dans de la bière[e]. Tu récites l’incantation par-dessus, il (le patient) boit (la potion) de sa main gauche et il guérira » (*MGI* 48 l. 10-11).

¹⁴⁵⁵ Collins, 1999, p. 84.

¹⁴⁵⁶ Voir également *CAD* K, p. 249-250 pour des exemples supplémentaires d’utilisation thérapeutique du *kasû* autres que pour des maladies gastro-intestinales.

¹⁴⁵⁷ Reiner, 1985, p. 95 n. 2 ; Veldhuis, 1990, p. 36f.

¹⁴⁵⁸ Cadelli, 2000, p. 81-83, 100-101, 118-119. Voir également Böck, 2014b, p. 33-34.

¹⁴⁵⁹ Cadelli, 2000, p. 390.

¹⁴⁶⁰ George, 2016, p. 129-132.

¹⁴⁶¹ *CUSAS* 32/7 et 32/8, cf. Introduction et chap. 1.1.7.

¹⁴⁶² *MGI* 44b l. 40 (*CUSAS* 32/8 iii 37).

ṛšà'.[gig.ga] « [Incantatio]n [pour une maladie] du ventre ». Les incantations Herbe du ventre étaient donc probablement généralement considérées comme incantations pour maladies gastro-intestinales, et ce depuis la période paléo-babylonienne¹⁴⁶³. Les incantations n'incluant pas de descriptions symptomatologiques spécifiques, excepté la mention du « ventre saisi » (*šabātu*)¹⁴⁶⁴ par l'herbe, elles étaient probablement destinées à pouvoir être employées pour tout type de maladies touchant le ventre, sans attribution pathologique spécifique.

4.2.3. Constipation

En akkadien, le terme employé pour « constipation / être constipé » est *esēlu*¹⁴⁶⁵ ou son dérivé *isiltu*¹⁴⁶⁶. Il s'agit d'un symptôme assez courant, qui apparaît dans de nombreuses descriptions symptomatologiques. Dans SA.GIG une section lui est consacrée à la fin de la tablette 13, dédiée aux troubles gastro-intestinaux¹⁴⁶⁷. La tablette étant abimée on ne connaît que le début des descriptions symptomatologiques et pas le diagnostic.

diš <i>e-mir u e-sil</i> [...]	Si une personne est gonflée ¹⁴⁶⁸ et constipée [...]
diš <i>e-mir u e-sil šà.meš-šú e[b-tu ...]</i>	Si une personne est gonflée et constipée, ses entrailles s[ouffrent de crampes ¹⁴⁶⁹ ...]
diš <i>e-mir u e-sil šà.meš-šú e[b-tu ...]</i>	Si une personne est gonflée et constipée, ses entrailles s[ouffrent de crampes ...]
diš <i>e-mir u du-us-su k[ar-et ...]</i>	Si une personne est gonflée et que sa virilité est r[etirée ...]
diš <i>e-mir u tu-[l]im-šú gu₇.meš-šú šu [...]</i>	Si une personne est gonflée et sa rate la fait souffrir, « main » de [...]
diš <i>ma-gal it-te-nen-sil ri-du-ut ir²[-ri tuku...]</i> (SA.GIG XIII l. 146-151) ¹⁴⁷⁰	Si une personne est fortement et continuellement constipée (et) [a] une dia[rrhée ...]

Tableau 53 : Constipation dans SA.GIG

On peut observer dans ce passage de SA.GIG que la constipation est associée à des gonflements et des crampes, probablement abdominales. Cette association est plutôt logique, ballonnements et crampes accompagnant souvent les cas de constipation. Le dernier symptôme listé, associant constipation et diarrhée, désigne possiblement une complication grave. Il arrive

¹⁴⁶³Collins, 1999, p. 77-78, 83-87 ; George, 2016, p. 129 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 707.

¹⁴⁶⁴Cf. 4.2.1 pour une discussion du verbe *šabātu*.

¹⁴⁶⁵CAD E, p. 329-330.

¹⁴⁶⁶CAD I, p. 192.

¹⁴⁶⁷Cf. D. c.

¹⁴⁶⁸Sur la traduction de *emir* (*emēru*) par « gonflé » plutôt que « colique », cf. Cadelli, 2019, p. 39.

¹⁴⁶⁹Sur *ebētu* = crampes, voir Cadelli, 2019, p. 40-41.

¹⁴⁷⁰Scurlock, 2014, p. 109, 117 ; Voir également le corpus en ligne du Babmed Project (https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/diagnostic_handbook/Kapitel-2-_Wenn-du-dich-dem-Kranken-naeherst/13-D-K_-3743/index.html).

en effet qu'en cas de constipation sévère un fécalome (bouchon dur formé de matières fécales sèches)¹⁴⁷¹ se constitue dans le côlon et que seuls les écoulements liquides puissent passer.

Dans le traité ESTOMAC la constipation apparaît peu, et généralement comme symptôme d'une autre maladie :

diš na ninda gu ₇ kaš nag- <i>ma i-ši-bi šà-šú ik-ta-na-su-šú</i> dib.meš-šú šà.meš-šú mú.mú <i>u i-sil šà-šú mu-še</i> kin.nim gig (BAM 574 ii 17-18)	« Si après avoir mangé pain et bière à satiété, le ventre d'une personne la lie et la perturbe de façon répétée, ses intestins sont ballonnés et elle est constipée, son ventre est malade du soir au matin »
diš na šà-šú <i>e-sil</i> sag.du g[u ₇ -šú ...] (BAM 575 iii 1)	« Si une personne son ventre est constipé (et) que (sa) tête est d[ouloureuse ...] »
diš na ú nag- <i>ma la ip-ru la iṣ-nu-uḥ</i> na bi <i>ze-e-ez-na</i> gig (BAM 575 iii 44)	« Si une personne, après avoir bu une potion (dépurative) elle n'a pas vomi et n'a pas été à la selle, elle est malade de <i>zêzenu</i> »
diš na <i>an-šú-tum</i> dib- <i>su la ú-šar-da</i> (BAM 575 iii 47)	« Si une personne est atteinte de <i>anšútu</i> (et qu')elle ne peut aller à la selle ... »

Tableau 54 : constipation dans ESTOMAC

La raison pour la faible présence de la constipation dans le traité ESTOMAC repose peut-être dans sa catégorisation comme maladie rectale¹⁴⁷² plutôt que gastro-intestinale.

Quoi qu'il en soit, seule une incantation du corpus *MGI* est attribuée directement à la constipation par sa rubrique. Il s'agit de *MGI 75*, seule incantation de la deuxième tablette (BAM 575) du traité ESTOMAC, consacrée à divers types de syndromes, dont des problèmes digestifs et des ballonnements intestinaux. L'incantation suit directement la description symptomatologique : diš na šà-šú *e-sil* sag.du g[u₇-šú ...] « Si une personne son ventre est constipé (et) que (sa) tête est d[ouloureuse ...] » (Tableau 54).

¹⁴⁷¹ Dictionnaire de l'Académie Nationale de Médecine, 2018 (<http://51.68.80.15/search/results?titre=f%C3%A9calome>).

¹⁴⁷² Voir Geller, 2005.

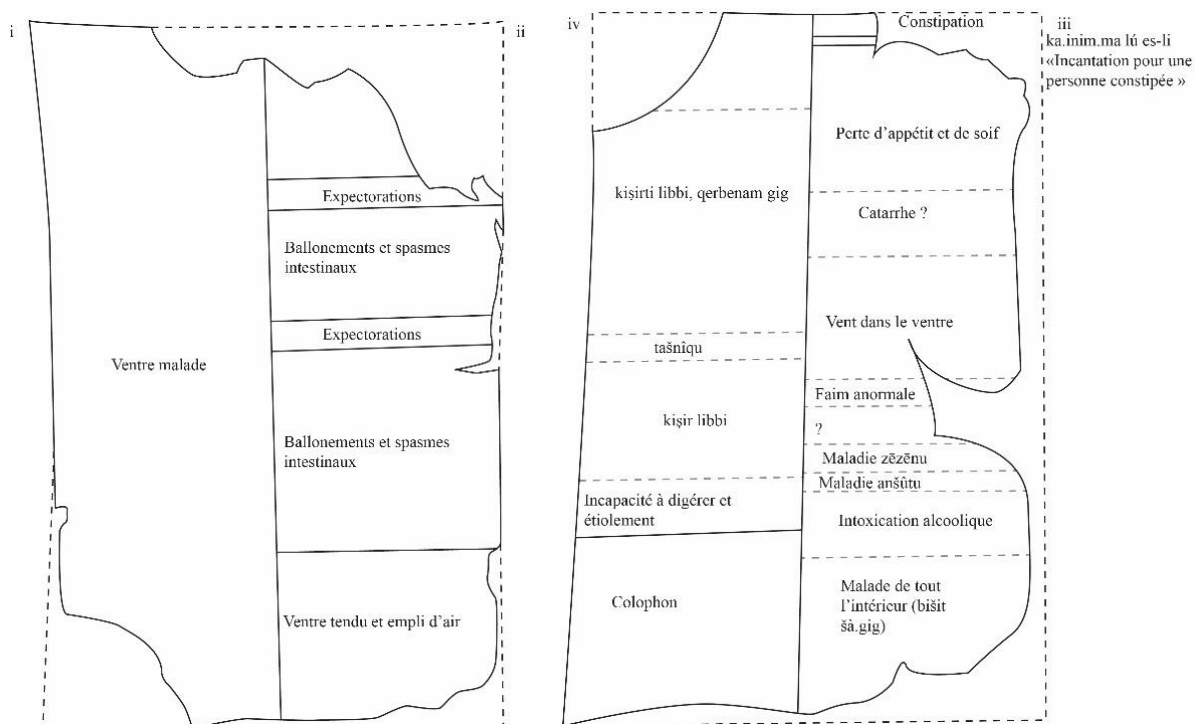


Figure 14 : schéma de BAM 575

MGI 75 est donc inscrite sur la première ligne de la colonne iii (Figure 14), et ne compte qu'une seule ligne dont on ne connaît que le début en raison de dégradation de la tablette. Elle est identifiée grâce à sa rubrique : ka.inim.ma lú *es-li* « Incantation (pour) une personne constipée ». L'incantation est rédigée en langage abracadabra et n'apporte donc pas d'indication quant à la description imagée de la constipation. Cependant, si *MGI 75* est pour l'instant la seule incantation identifiée directement par sa rubrique à la constipation, d'autres incantations du corpus *MGI* incluent des descriptions qui peuvent être interprétées en ce sens. La constipation y est représentée principalement de deux façons différentes, dont la première consiste en la description des entrailles du patient comme étant nouées et tordues.

No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
8 l. 4	<i>ir-ru suḫ₄-ḫu-ru zi-ir kar-šum</i>	L'intestin est enroulé, l'estomac est tordu.
11, l. 3	<i>[ir]-ru su-ḫu-ru zi-ir kar-šum</i>	[L'intest]in est enroulé, l'estomac est tordu.
14, l. 1	<i>ša šà zi-ra igi^{II}-šú</i>	Les yeux du ventre sont tordus.
17 l.1	<i>[irru[?] it-ta]-nap-ḫa¹-ru zi-ir kar-^r šī^r šà.nigin ku-uš-šu-^r ru x^r [...]</i>	[L'intestin [?] est constamment con]tracté, l'estomac est tordu, les circonvolutions intestinales sont complètement nouées.

Tableau 55 : entrailles tordues dans le corpus *MGI*

Les verbes employés pour exprimer la notion de contorsion des entrailles sont *saḫāru* (II) « tourner, se retourner, se contorsionner »¹⁴⁷³, *zāru* « tordre »¹⁴⁷⁴, et *kaṣāru* « attacher, nouer »¹⁴⁷⁵. Dans les descriptions symptomatologiques du traité ESTOMAC, *saḫāru* (I/3) est principalement employé pour caractériser le mouvement du vent enfermé dans le ventre ou le rectum du patient :

im ina dur-šú nigin (BAM 574 i 26-27) // im ina « Du vent tourne sans cesse dans son rectum »
dur-šú nigin-ḫur (BAM 575 iv 48)
im ina šà-šú nigin-ur (BAM 575 ii 20) // im ina « Du vent tourne sans cesse dans son ventre »
šà-šú nigin-ḫur (BAM 575 iii 25)

Dans les incantations du corpus *MGI*, *saḫāru* est employé en lien avec l'intestin, sous deux formes. On le retrouve tout d'abord dans *MGI* 8 pour désigner les circonvolutions intestinales : *ir-ru sa-ḫi-ru-ti ul-lu-lu ina a-ḫi-šú* (l. 2) « Les circonvolutions intestinales pendent à son côté »¹⁴⁷⁶. Ces circonvolutions sont également mentionnées dans *MGI* 17 sous la forme sumérienne *šà.nigin*¹⁴⁷⁷. Selon D. Cadelli¹⁴⁷⁸, on a là un jeu de mot entre l'expression consacrée *irrū sāḫirūtu* « circonvolutions de l'intestin »¹⁴⁷⁹ et la description plus loin dans l'incantation *ir-ru suḫ₄-ḫu-ru* « l'intestin est enroulé » (*MGI* 8 l.4), description que l'on retrouve également dans *MGI* 11 (l.3). Il serait possible d'interpréter ce passage comme une description de l'état normal de l'intestin composé de plis et de circonvolutions. Cependant, la description accompagnante de l'estomac tordu (*zīr karšu*, *MGI* 8 l. 4, 11 l. 3) pousse à y voir un état pathologique, l'estomac n'étant pas naturellement tortueux¹⁴⁸⁰. Ainsi parlons-nous encore aujourd'hui d'un ventre « noué » pour désigner une sensation de blocage. L'image des entrailles comme complètement nouées est très parlante, et permet aisément de représenter et d'expliquer la sensation de blocage ressentie pendant une constipation. Qui plus est, la suite de ces incantations inclut une prière pour que les entrailles se redressent, confirmant l'interprétation de la contorsion des entrailles comme un état pathologique¹⁴⁸¹ :

liš-lim kar-šum ir-ri liš¹-te-ši-ru-ma | ri-qí-tu₄ « Puisse l'estomac guérir, se redresser l'intestin,
lit-ru-uš (MGI 8 l. 5-6) et s'étendre le colon ! »

¹⁴⁷³ CAD S, p. 37f.

¹⁴⁷⁴ CAD Z, p. 72.

¹⁴⁷⁵ CAD K, p. 257f.

¹⁴⁷⁶ Cf. 3.3.4 pour une discussion sur ce passage de *MGI* 8.

¹⁴⁷⁷ Les deux termes sont équivalents dans les listes lexicales : [uzu].šà.šú.nigin = *ir-ru sa-ḫi-ru-tú* = *ti-ra-nu* (Hg. D i 61, *MSL* 9 p. 37) ; uzu.šà.nigin = *ti-ra'-[nu]* = *ir-ri sa-ḫi-ru'-[tu]* (Ura 15 r. 2'-3, *MSL* 9 p. 5) ; uzu.šà.nigin = *ir-ru sa-ḫi-tu-ti* (CT 12/40-41 i 19', *MSL* 16 p. 117) ; uzu.šà.nigin = *ti-ra-nu* (Hh XV l. 108-109, *MSL* 9 p. 10).

¹⁴⁷⁸ Cadelli, 2018, p. 18.

¹⁴⁷⁹ Cf. 4.1.5.

¹⁴⁸⁰ Cadelli, 2018, p. 11.

¹⁴⁸¹ Cadelli, 2018, p. 18.

[li]-it-ru-uš kar-šú ri-qí-tú lit-ru-uš (MGI 11 l. 4) « Puisse l'estomac se redresser, puisse le colon se redresser ! »

En ce qui concerne l'estomac tordu, M. Stol¹⁴⁸² renvoie à une technique culinaire mésopotamienne qui consisterait à tordre l'estomac *karšū*, et qui aurait potentiellement inspiré la description symptomatologique de MGI 8 et 11. Il fait spécifiquement référence à l'extrait suivant, tiré d'une recette paléo-babylonienne : *ši-i-tum ka-ar-šu tu-li-mu-ú ta-za-ar-ma* « tu tords le 'salé', le *karšū* (panse) et le *ṭulimu* (rate) et ... »¹⁴⁸³. J. Bottéro, qui a proposé une édition des recettes culinaires mésopotamiennes¹⁴⁸⁴, interprète cependant ce passage d'une manière différente. Relevant l'inutilité de la torsion de la rate avant la cuisson, il préfère y voir une erreur du copiste et corrige *ta-za-ar* par *ta-sà-ar-<ra-aq>-ma* « tu éparpilles »¹⁴⁸⁵, le verbe *sarāqu* étant déjà connu par ailleurs comme technique de cuisine¹⁴⁸⁶, consistant à couper un ingrédient en petits morceaux avant de l'éparpiller dans l'ustensile de cuisson, technique encore utilisée aujourd'hui pour la cuisson des tripes. Une autre possibilité est d'y voir le verbe *zarû*, dont une des significations est « éparpiller, saupoudrer »¹⁴⁸⁷, mais cela nécessite de voir ici une erreur du copiste ou une confusion entre *zâru* et *zarû*. En effet on s'attendrait alors à une forme *tazarrama* au lieu de *tazârma* comme on a dans le texte.

Le verbe *kašāru* (kéš.da) appartient avec *kasû* au champ sémantique du lien¹⁴⁸⁸. Il est également employé dans les textes médicaux sous la forme *kišir libbi*¹⁴⁸⁹, un syndrome relativement similaire au *kīs libbi*¹⁴⁹⁰. Outre MGI 17 citée plus haut (Tableau 55), *kašāru* est

¹⁴⁸² Stol, 2006, p. 107

¹⁴⁸³ YOS 11/25 env. 41, cf. Bottéro, 1995, p. 46-47. Bottéro, 2002, p. 49 : « Du 'salé' : panse ou rate, que tu éparpilles dans la marmite... ».

¹⁴⁸⁴ Bottéro, 1995 ; Bottéro, 2002.

¹⁴⁸⁵ Bottéro, 1995, p. 47.

¹⁴⁸⁶ *ši-rum ta'-sa-ra-aq* « tu éparpilles la viande (qui cuira dans un chaudron) » (YOS 11/25 env. 26, cf. Bottéro, 1995, p. 41) ; *[ni²-ni²]-a i-na mu-úḫ-ḫi-i ta-a-sà-ra-aq-ma* « tu éparpilles par-dessus de la [menth]e² » (YOS 11/26 i 29, cf. Bottéro, 1995, p. 68) ; *ni-[ni-a i-na² mu-úḫ-ḫi²] <<ù>> t[a-s]à-ar-[r]a²-<aq>²* « tu é[parpill]es² de la menthe [par-dessus²] » (YOS 11/26 iv 28, cf. Bottéro, 1995, p. 95) ; *i-nu-ma ša-am-nu iz-za-ku-ma qá-du' šu-[ḫu²-ti-in-ni²] da-ma-<<ša>>-am ù ḫa-za-nu-um dili-ma tu-[...] a-na^{du} diqâri ta-s[à]-ra-[a]q* « Lorsque le (bouillon) gras est devenu clair, avec du [šuhutinnû] tu [...] ensemble du sang et de l'ail, (que) tu ré[pa]nds dans la marmite » (YOS 11/27 l. 52, cf. Bottéro, 1995, p. 109.

¹⁴⁸⁷ CAD Z p. 70.

¹⁴⁸⁸ Cadelli, 2019, p. 52.

¹⁴⁸⁹ [... ki] úḫ-šú múd šub.šub *ki-šir-te šà gig ud.da sá.di šà-šú qer-bé-nam gig* « [Si une personne ...] crache continuellement du sang, elle souffre de *kiširti libbi*, elle est atteinte de fièvre *šétu*, son ventre est malade de l'intérieur » (BAM 575 iv 11) ; *diš na ki-šir' šà gig-ma ninda u kaš' šà-šú' la igi-šú ina ka-šú gur.gur' tūn-šú i'-sa-ḫal-šú* « Si une personne souffre de *kišir libbi*, et son ventre n'accepte ni pain ni bière, elle rend continuellement par la bouche et a une douleur perçante au *takaltu* » (BAM 575 iv 37) ; *[diš n]a kiš-šir li-bi gig-ma ninda u 'kaš' šà-šú nu igi-šú ina ka-šú gur.gur ip-te-né-ru* « [Si une pe]rsonne souffre de *kišir libbi*, et son ventre n'accepte ni pain ni bière, elle rend continuellement par la bouche et vomit continuellement » (BAM 575 iv 43).

¹⁴⁹⁰ Cadelli, 2019, p. 56. Les deux syndromes sont caractérisés par une incapacité à ingérer nourriture et boisson, des vomissements ainsi qu'une douleur perçante à l'estomac (*takaltu*). Cf. 4.2.1 pour une discussion de la maladie *kīs libbi*.

également attesté dans l'incantation *MGI* 39 (voir ci-dessous Tableau 56) et dans *MGI* 15, en lien avec les *šer'ānu* : *šir-a-ni li-ka'-šir-ma* « puissent les *šer'ānu* être noués ! » (*MGI* 15 l. 2). De même que pour *kasû* ou *šabātu*, *kašāru* peut être interprété dans un sens large, désignant une atteinte « liante » et assujettissante de l'organe ou du patient. Cependant, sa mention dans *MGI* 17 en compagnie de *zāru* nous pousse à y voir une description littérale de l'intestin enroulé jusqu'à former un nœud. Il est intéressant ici de discuter de *BAM* 401, un commentaire d'époque achéménide. Le texte, récemment publié et commenté par A. Bácskay¹⁴⁹¹ traite selon son colophon d'une série intitulée *diš na šà.meš-šú mú.meš-ḥu* « si une personne ses entrailles sont gonflées ». Aucune série de ce type n'a pu être identifiée dans le corpus thérapeutique mésopotamien, bien que de nombreux textes médicaux portent sur les entrailles gonflées¹⁴⁹². Selon A. Bácskay, il est possible que la série en question ait été assemblée pendant la période néo-babylonienne, ou bien que le colophon renvoie au traité ESTOMAC¹⁴⁹³. Le commentaire apporte entre autres des explications sur du vocabulaire en lien avec la diarrhée¹⁴⁹⁴, sur des plantes et ingrédients médicaux¹⁴⁹⁵. Le passage qui nous intéresse ici concerne à première vue le terme akkadien pour esclave (*aštapiru*)¹⁴⁹⁶ :

[x] x'-ru-u' : šá ir-ri áš-ta-pi-ru bul'-lu'-[tu ...]
 áš-ta-pi-ru : šit-pu-ru : ki-iš-šu-ru
 da.da.ru : šit-pu-ru : da.da.ru ki-iš-šú'-[ru] (*BAM* 401 rev. 27-29)

Bien qu'incomplète, la ligne 27 peut être identifiée comme un extrait d'une incantation thérapeutique néo-assyrienne (*BAM* 535+ i 3'-12')¹⁴⁹⁷ pour laquelle on connaît également un duplicata tardif d'époque achéménide (*AO* 17656)¹⁴⁹⁸. La rubrique de l'incantation l'identifie

¹⁴⁹¹ Bácskay, 2014, après une *editio princeps* de Scheil, 1895, p. 194-197, 202-207.

¹⁴⁹² *diš na šà.meš-šú mú.meš-ḥu ir-ru-šú gim šá mar.gal gù.gù-ú na bi ni-kim-tú im ud.da gig kin-šú i-la-bir-ma šu.gidim₄.ma* « si une personne ses entrailles sont gonflées, son intestin fait beaucoup de bruit comme un oiseau *išqippu*, cette personne souffre de gonflement et de fièvre *šetu*, (si) sa maladie est longue c'est la main du fantôme » (*BAM* 52 l. 66-67) ; *diš na šà.meš-šú mú.meš-ḥu ir-ru-šú i-ár-ru-ru igi.meš-šú nigin.meš-'du'* « si une personne ses entrailles sont gonflées, ses intestins sont pris de convulsions, son visage tourne (il a le vertige) » (*BAM* 52 l. 101) ; *diš na šà.meš-šú mú.meš-ḥu ir-ru-šú i-ár-ru-ru* « si une personne ses entrailles sont gonflées, ses intestins sont pris de convulsions ... » (*BAM* 159 v 48-50) ; *šà.meš-šú mú.meš-ḥu ir-ru-šú i-ár-ru-ru* « ses entrailles sont gonflées, ses intestins sont pris de convulsions » (*AMT* 22/2 l. 4) ; *diš na šà.meš-šú mú.mú ninda u kaš lá it-te-né-es-sil na bi ḥi-ni[q-tí dúr]* « si une personne ses entrailles sont gonflées, (sa consommation de) pain et de bière diminue, cette personne [souffre de] constri[ction du rectum] (*AMT* 40/5 = *BAM* 7/23, rev. iii 9'-12') ; *diš na sag šà-šú kúm 'šà-šú' [m]ú.mú-ḥu* « si un homme son épigastre est brûlant, ses intestins sont gonflés... » (*BAM* 579 i 4 // *BAM* 575 ii 31) ; *diš na kúm šar-ḥa tuku-ma šà.min-šú mú.mú-ḥu i-te-ne-em-me-rù* « si une personne brûle de fièvre et ses entrailles sont gonflées, elle est toujours brillante (de fièvre ?) » (*BAM* 201 l. 23). Cf. Bácskay, 2014, p. 506.

¹⁴⁹³ Bácskay, 2014, p. 505-506.

¹⁴⁹⁴ Voir ci-dessous 4.2.4.

¹⁴⁹⁵ Voir Bácskay, 2014, p. 507 pour un plan complet de la tablette.

¹⁴⁹⁶ Bácskay, 2014, p. 514.

¹⁴⁹⁷ Bácskay, 2014, p. 514.

¹⁴⁹⁸ Collins, 1999, p. 104 n. 63 ; Böck, 2014b, p. 106-109.

comme un texte visant à traiter une maladie due au ver *urbatu*¹⁴⁹⁹. Le passage cité dans *BAM* 401 est le suivant :

šá ir-ri áš-ta-pi-ri bul-lu-tu i-li-‘u-ú (AO 17656 env. 3)

ša ir^(sa)-ri u áš-ta-‘pi’-[ri ...] (*BAM* 535+ i 5’)

J. Nougayrol dans sa première édition de l’incantation traduit ce vers de la façon suivante : *šá šarri^{ri} aštapi^{ri} bullu^{tu} i-li-‘u-ú* « qui peuvent faire (re)vivre esclaves ou monarques »¹⁵⁰⁰. B. Böck propose cependant de traduire par « qui peut guérir l’intestin noué sur lui-même »¹⁵⁰¹. Si les deux lectures sont possibles, l’insertion de ce vers dans *BAM* 401 – une tablette dédiée à des problèmes gastro-intestinaux – rend la traduction proposée par B. Böck plus cohérente, la mention d’intestins noués s’inscrivant bien dans le contexte général de *BAM* 401. Si *aštapi^{ri}* n’est pas à notre connaissance attesté avec une autre signification que « esclave », le traduire ici par « noué / emprisonné » ne semble pas pour autant hors du domaine des possibilités. Son association dans les lignes suivantes (28-29) aux termes *šitpuru* « s’habiller, s’équiper »¹⁵⁰², *kiššuru* « noué, ceint, tressé »¹⁵⁰³ et *da.da.ra (ebētu)* « noué, ceint »¹⁵⁰⁴ l’inscrit dans le champ lexical de la ligature et de la contrainte. On imagine les entrailles « réduites en esclavage », c’est-à-dire attachées, contraintes.

On observe ici le modèle « mécanique » du mouvement des entrailles conçu par les thérapeutes mésopotamiens, fondé sur une idée de blocage ou au contraire de fuite¹⁵⁰⁵ : la diarrhée est comparée à une rivière en crue ou un canal en brèche, par opposition à la constipation due à un blocage, comme une contorsion des entrailles. On retrouve le même modèle dans la conception de la grossesse et de la fertilité. Ainsi, parmi les obstacles envisagés par les savants mésopotamiens à la fertilité on trouve l’idée de blocage ou de déformation,

¹⁴⁹⁹ én *an-nit ana ugu maš-qut šá mar.gal | šid-nu* « Tu récites cette incantation au-dessus de la potion pour le ver *urbatu* » (AO 17656 rev. 8-9) // *BAM* 535+ i 12’ : *ka.inim.ma ana ‘ugu’ [...]* « Incantation ([que tu récites]) au-dessus [de ...] ».

¹⁵⁰⁰ Nougayrol, 1947, p. 41-42. Voir aussi Geller, 2010a, p. 33.

¹⁵⁰¹ Böck, 2014a, p. 111 ; Böck, 2014b, p. 108.

¹⁵⁰² *CAD* Š3 p. 132, *AHW* p. 1171.

¹⁵⁰³ *CAD* K p. 445.

¹⁵⁰⁴ Attinger, 2019, p. 25.

¹⁵⁰⁵ Cf. aussi 3.3.3.3 et 4.2.4.

l'utérus (arḥuš) pouvant être « tordu » (*zīru*)¹⁵⁰⁶ ou « noué » (*kašāru*)¹⁵⁰⁷, au lieu d'ouvert et droit¹⁵⁰⁸.

Outre les entrailles contorsionnées, la constipation est également représentée dans les incantations par la description du ventre fermé ou bloqué, comme un conteneur ou un canal d'irrigation.

No MGI	Transcription	Traduction
11, 1. 1-2	<i>e-ki-il lib-bu gim mu-ši-ti (...) [i-n]a² qab-li-ti ul i-šu a-pa-tú-ma ul ú-šèr-šu ma-am-ma</i>	Sombre est le ventre comme la nuit (...) [Au ce]ntre il n'a pas de fenêtre, nul ne s'y penche
12, 1. 2, 4	<i>ʿis-[s]i₂₀-il li-ib-bu-um i[m-mi²-ir²] (...) a-na a-ap-ti-šu ma-am-ma ú-ul [ú-ša-ar]</i>	Le ventre est con[st]ipé, g[onflé ²] (...) à sa fenêtre nul n[e se penche]
29.1. 4-7	<i>ʿli-pat-ta-a id.meš li-pat-ta-a a-tap-pa-a-ti [l]i-par-ši¹ -du-ú-ni lu-šu-ú-ni zu-šú a-šam-šu-tum šá lib-bi-šú [li-ša-a]m-ma^dutu li-mur én ul ia-tu-un</i>	Puissent-elles ouvrir les fleuves, puissent-elles ouvrir les canaux ! [P]uissent ses excréments fuir et s'en aller ! La tempête de son ventre, puisse-t-elle ^m sortir et voir le soleil !
35.1. 1, 3	<i>[i-na saḥar²]bi-a ku-un [k]a¹-ú-a / (...) / [mu-ša]-a-am ú-ul ʿi-šu⁷</i>	« Ma [bou]che est fixée [dans la poussière !] (...) Je n'ai pas d'[ouver]ture ! »
36.1. 5-7	<i>[k]i-ma bu-ru-ú id-ʿda⁷-a[r-ru-ú] a-na li-a-ti[m] id-da-ar-ru¹-ú la-lu-ú a-na en-ʿzé⁷-[tim] na-am-zi-tum dumu.munus^den-ki li-da-ri-ir a-na te-er-ḥi-ša</i>	[C]omme les veaux courent [librement] vers les vac[hes], (et) les chevreaux courent librement vers les chèv[res], puisse la jarre de brassage, fille d'Enki, courir librement vers sa chope !
39, 1. 1-4	<i>šá gig-ga <<ʿin⁷>> gi.pisan.gin₇ kéš.da li-ib-bu ma-ar-šú ša ki-ma pí-ša-an-ni ka-at-m[u] a id.da.gin₇ al.du.un nu.zu ki-ma me-e na-ri-im e-ma i-il-la-ku ú-ul [i-dī] a pú.gin₇ a.gi₆.a <<ʿgin⁷>> nu.tuku ki-ma me-e bu-ur-ti a-gi-a ú-ul i-šu gakkul.gin₇ ʿka.bi⁷ ba.dul ki-ma ka-ak-ku-li [pi-šu] ka-ti-im</i>	(Sum.) Le ventre malade est noué comme un panier ! (Akk.) Le ventre malade est couvert comme un panier ! (Sum.) Comme l'eau du fleuve, il (le ventre) ne sait pas où il va ! (Akk.) Comme l'eau du fleuve, il ne [sait] pas où il va ! (Sum.) Comme l'eau du puits, il n'a pas de vague ! (Akk.) Comme l'eau du puits, il n'a pas de vague ! (Sum.) Sa bouche est couverte comme (celle d')une jarre de brassage <i>kakkullu</i> ! (Akk.) Sa bouche est couverte comme (celle d')une jarre de brassage <i>kakkullu</i> !

¹⁵⁰⁶ ki.min (*ul-tu éllag.meš*) : arḥuš *šá zi-i-ri* « Idem (depuis les reins) : utérus qui est tordu » (*SpTU* 1/43 rev. 30). Pour une discussion de ce texte achéménide qui regroupe plusieurs maladies par parties du corps, voir Köcher, 1978, p. 22-25 ; Geller, 2001, p. 61f ; Geller, 2010b ; Steinert, 2016, p. 230-242.

¹⁵⁰⁷ arḥuš *lu ku-šur-ma ia ú-še-šèr šèr-ma* « Que l'utérus soit noué et ne donne naissance à aucun enfant ! » (*Atra-ḥasīs* rev. iv. 51), cf. Lambert & Millard, 1969, p. 108.

¹⁵⁰⁸ Steinert, 2017, p. 305.

Les deux incantations *MGI* 11 et 12 font toutes deux mention de la « fenêtre » du ventre. Cette image renvoie à la représentation du ventre comme une maison¹⁵⁰⁹, un espace clos. La mention de la fenêtre à laquelle nul ne se penche exprime l'idée que les excréments ne sortent pas de la maison, c'est-à-dire du ventre. Cette interprétation est confirmée par la mention explicite de la constipation dans *MGI* 12 (l. 2) : *'is'-[s]i₂₀-il li-ib-bu-um i[m-mi²-ir²]* « Le ventre est con[st]ipé, g[onflé²] ». On retrouve d'ailleurs ici la même association entre constipation et gonflement abdominal observé dans *SA.GIG*¹⁵¹⁰. Dans *MGI* 29 on retrouve la métaphore du ventre comme un canal d'irrigation¹⁵¹¹. Cette image est également employée dans les incantations concernant la diarrhée¹⁵¹², décrivant le ventre comme un canal inondé ou une rivière en crue. Ici le ventre est un canal bloqué, qui doit être ouvert pour laisser s'échapper les excréments. *MGI* 35 et 36 font toutes deux usage de l'image de la jarre¹⁵¹³ comme représentation du ventre. Dans *MGI* 35, la jarre se plaint de n'avoir pas d'ouverture, sa « bouche » étant fixée dans la poussière¹⁵¹⁴. La bière qui la remplissait a été remplacée par les quatre vents¹⁵¹⁵, qui ont saisi la bouche de la jarre : *šu-ú-tum il-ta-nu ša-ad-du-ú-um a-mu-ur-ru / it-bu-ú iṣ-ba-tu pi-i na-am-zi-tim* « Le vent du sud, le vent du nord, le vent de l'est, le vent de l'ouest se sont levé (et) ont saisi la bouche de la jarre de brassage ! ». Le ventre est donc complètement saisi, et rien ne peut y entrer ni en sortir. La signification de *MGI* 36 est moins apparente. Le texte mentionne des veaux et des chevreaux courant librement vers leur mère¹⁵¹⁶, suivis d'une imploration pour que la jarre puisse de même courir librement vers la chope¹⁵¹⁷. On a possiblement ici une prière pour un mouvement intestinal libre, le problème étant une immobilité ou un blocage¹⁵¹⁸. De même que la bière doit pouvoir couler librement de la jarre de brassage vers la chope de service, les excréments contenus dans le ventre doivent pouvoir s'échapper librement du ventre. On retrouve dans *MGI* 39 les deux images du ventre comme un fleuve et comme une jarre. Son contenu est comparé à l'eau d'un fleuve ne sachant où aller

¹⁵⁰⁹ Cf. 3.3.5.1.

¹⁵¹⁰ Cf. Tableau 53.

¹⁵¹¹ Cf. 3.3.3.3, Steinert & Vacín, 2018, p. 708.

¹⁵¹² Cf. 4.2.4.

¹⁵¹³ Cf. 3.3.5.2.

¹⁵¹⁴ George, 2016, p. 135-136.

¹⁵¹⁵ Cf. 3.3.2.2.

¹⁵¹⁶ *k[i-ma bu-ru-ú id⁻da⁻a[r-ru-ú] | a-na li-a-ti[m] | id-da-ar-ru¹-ú la-lu-ú a-na en⁻zé⁻-[tim]* « Comme les veaux courent librement vers la vache, (et) les chevreaux courent librement vers la chèvre » (*MGI* 36 l. 5-6).

¹⁵¹⁷ *na-am-zi-tum dumu.munus⁴en-ki li-da-ri-ir | a-na te-er-ḥi-ša* « Puisse la jarre de brassage, fille d'Enki, courir librement vers sa chope ! » (*MGI* 36 l. 7).

¹⁵¹⁸ George, 2016, p. 135.

et à l'eau d'un puits sans vague, exprimant ainsi une idée d'immobilité, à la manière d'un fleuve dont le cours serait bloqué par un obstacle. Le ventre est lui décrit comme un panier ou une jarre *kakkulu* dont l'ouverture serait fermée ou couverte, ne laissant ainsi rien entrer ni sortir. L'incantation indique également d'employer du thym et du sel comme traitement, deux ingrédients souvent utilisés comme purgatifs¹⁵¹⁹. Enfin, *MGI 53* représente le ventre sous les traits d'une outre. L'outre devant être « rompue » est un symbole pour un ventre constipé, ne laissant rien s'échapper. De même que l'outre le ventre est sommé de libérer son contenu, à savoir les excréments¹⁵²⁰.

4.2.4. Diarrhée

La diarrhée est rendue en akkadien par le verbe *ešēru*, qui signifie « se redresser, être droit »¹⁵²¹. Lorsqu'il est associé aux intestins (*irru* / šà.meš) il désigne un mouvement intestinal, et plus spécifiquement la diarrhée¹⁵²². On le trouve dans les textes thérapeutiques sous la forme sumérienne *si.sá*¹⁵²³, ou comme adjectif *išaru*¹⁵²⁴. Dans le traité ESTOMAC l'évacuation des boyaux *ešēru* intervient moins souvent parmi les descriptions de symptômes que comme résultat d'un traitement, dans le cadre de purges¹⁵²⁵. Une entrée d'ESTOMAC mentionne une évacuation par le haut (*parû*) opposée à *šanāhu*, évacuation par le bas¹⁵²⁶. Ces types de purges étaient populaires dans les traitements thérapeutiques mésopotamiens, comme en atteste une lettre de l'*asû* Urad-Nanaya au roi Esarhaddon selon laquelle la littérature thérapeutique est unanime sur les bienfaits des purgatifs et émétiques : *ina bu-ul-ṭi gab-bu a-ki an-ni-ie-^re^r qa-bi ina pi-i-šú u^r dūr-šú u^r še-šar-am-ma^r i^r-ba-al-lu-uṭ* « Dans toutes les prescriptions il est ainsi dit: (si) il évacue par la bouche et par le rectum, il guérira »¹⁵²⁷. Dans SA.GIG, la diarrhée apparaît

¹⁵¹⁹ Cf. 3.4.

¹⁵²⁰ Cf. 3.3.5.2 et George, 2016, p. 134 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 714.

¹⁵²¹ CAD E p. 352, AHW p. 254-256.

¹⁵²² ; CAD E p. 356.

¹⁵²³ *šumma sinništu ulidma irrūša si.sá.meš* « si une femme a de la diarrhée après avoir accouché » (*KAR* 195 r. 32).

¹⁵²⁴ *diš na šà.meš-šú i-ša-ru-ma* « si une personne souffre de diarrhées et... » (*BAM* 395 l. 1, cf. *MGI* 64c) ; [š]à *i-šar* (*CT* 19/3 i^r 4, liste de maladies néo-assyrienne, cf. *MSL* 9, p. 92) ; *ir-ru i-ša-rut-u* (*Nabnitu* R 287 r. ii 11, cf. *MSL* 16 p. 299).

¹⁵²⁵ *ina dūr-šú si.sá-m[a ti]* « tu verses (le traitement) dans son rectum, il évacue e[t il guérira] (*BAM* 574 i 23) ; *ina ka-šú u dūr-šú si.sá tu-sud-šú-ma ti-uṭ* « il évacue par la bouche et le rectum, tu l'asperge (avec le traitement) et il guérira » (*BAM* 574 i 30) ; *ina ka-šú u dūr-šú si.sá-ma ki.min (ti)* « il évacue par la bouche et le rectum et il guérira » (*BAM* 574 i 32) ; *ina dūr-šú si.sá-ma ti* « il évacue par le rectum et il guérira » (*BAM* 168 l. 61) ; cf. Cadelli, 2019, p. 43.

¹⁵²⁶ *diš na u^r nag-ma la ip-ru la iṣ-nu-uḫ* « Si une personne ne vomit pas et ne va pas à la selle après avoir bu une potion (émétique) ... » (*BAM* 575 iii 44).

¹⁵²⁷ *SAA* 10/326 env. 3- rev. 3.

en symptôme d'autres maladies¹⁵²⁸, ainsi qu'à la fin de la tablette 13 consacrée aux désordres gastro-intestinaux : diš *ir-ru-šú* si.sá.<meš> u á.´min´-[šú ...] | diš *ir-ru-šú* si.sá.<meš> [u[?]] ´šà[?].meš-šú x [...] « Si une personne souffre de diarrhées et [ses] bras [...] | Si une personne souffre de diarrhées [et] ses intestins [...] »¹⁵²⁹.

Une autre graphie moins courante pour la diarrhée est šà.sur, formée à partir du verbe sumérien sur (*šarāru*) « presser »¹⁵³⁰ qui est régulièrement employé sous forme composée pour exprimer l'évacuation par le corps de divers types de fluides¹⁵³¹. On trouve cette graphie dans un commentaire thérapeutique achéménide (*BAM* 401)¹⁵³² :

(...) [x] ´šà´.sur ku ₅ .ru.da.kam ₂ : <i>niš-ḥu pa-ra-su</i>	(...) [x] (Sum.) ´šà´.sur ku ₅ .ru.da.kám : (Akk.) pour arrêter la diarrhée.
šà.sur : <i>niš-´ḥu´</i> : šà.sur : <i>ša¹-na-ḥu[?]</i> : ku ₅ .ru.da : <i>pa-ra-su</i> (<i>BAM</i> 401, env. 13-14)	(Sum.) šà.sur : (Akk.) diarrhée : (Sum.) šà.sur : (Akk.) avoir la diarrhée : (Sum.) ku ₅ .ru.da : (Akk.) arrêter.

Les termes akkadiens *nišḥu* « diarrhée » et *šanāḥu* « avoir la diarrhée » sont principalement attestés dans les listes lexicales, et sont rarement employés en contexte thérapeutique¹⁵³³. La rubrique šà.sur.ku₅.ru.da « pour arrêter la diarrhée » est citée dans le Manuel de l'Exorciste (*KAR* 44)¹⁵³⁴. Une rubrique plus couramment utilisée pour les incantations contre la diarrhée est ka.inim.ma šà.si.sá.ke₄. Dans le corpus *MGI*, plusieurs incantations peuvent être attribuées à la diarrhée, grâce à leur rubrique et/ou au texte de l'incantation :

No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
41, l. 1-4, 7-10 ; l. 19- 21	én <i>bat-qat</i> íd <i>šur-´da-at a-tap-pu´</i> <i>ina illu gap-ši´ ib-ba-tiq bit-qu´</i> <i>ša dug.nam-zi-ti ma-qit pu-ru-us-su</i> <i>šá nenni a´ nenni ma-qit ir-ra-šú´-ma ki- lu ul i-ši</i> (...) ^d nin.gìrima <i>šá nam-zi-ti li-tir pu-ru-su</i> [^d g]u-la ku-pa-tin-nu <i>šá ra-pi-qi li-kap- pit-ma</i> <i>ir-ra-š[ú l]i-in-né-gir-ma</i>	Le fleuve est transpercé, le canal déborde ! Une brèche a été ouverte par la violente crue ! Le bouchon de la jarre de brassage est tombé ! L'intestin d'Untel fils d'Untel est tombé, il n'y a pas d'arrêt ! (...) Que Ningirima rapporte le bouchon de la jarre de brassage, que [G]ula roule des pilules avec la pâte et qu'elle (les) fasse

¹⁵²⁸ Par exemple comme symptôme d'une insolation : diš (...) *ir-ra-šú i-té-šir* (...) ud.da « Si (...) il souffre de diarrhée (...) c'est une insolation » (*SA.GIG* XVII l. 74), aussi šà-šú si.sá-šú *SA.GIG* XVII l. 34.

¹⁵²⁹ *SA.GIG* XIII l. 158'-159'.

¹⁵³⁰ Attinger, 2019, p. 175.

¹⁵³¹ Voir 4.2.5.

¹⁵³² Bácskay, 2014, voir aussi 4.2.3.

¹⁵³³ Voir *CAD* N2 p. 279 et *CAD* § p. 96. Un exemple de *šanāḥu* en contexte médical apparaît dans ESTOMAC : diš na ú *nag-ma la ip-ru la iṣ-nu-uḥ* « si une personne n'a pas vomi et n'est pas allé à la selle après avoir bu une potion (dépurative) » (*BAM* 575 iii 44).

¹⁵³⁴ Geller, 2018b ; Steinert & Vacín, 2018, p. 703 n. 10.

		manger à [Untel, fils d'U]ntel afin que s[on] intestin soit [e]roulé !
60, l. 1-2	šà.gig la.ba.an.gur [?] si.sá ʿal'.tu.ra	Le ventre malade ne tourne [?] pas, ce qui est droit est malade !
63, l. 1-3	šà si.sá gub.ba min gub.ba šà si.sá an.ta gub.ba šà si.sá ki.ta gub.ba šà si.sá gub.ba šà si.sá [(x x)]	Affronte la diarrhée ! Idem, Affronte la diarrhée ! Affronte la diarrhée d'en haut ! Affronte la diarrhée d'en bas ! Affronte la diarrhée ! [(x x)]

Tableau 57 : diarrhée dans les incantations MGI

L'incantation MGI 41 est identifiée en premier lieu grâce à sa rubrique : ka.inim.ma šà si.sá.ke₄ « Incantation contre la diarrhée » (l. 26). Le texte fait usage des métaphores du canal d'irrigation¹⁵³⁵ et de la jarre de brassage¹⁵³⁶, comparant le ventre et les intestins à un canal ou un fleuve dont les bords ont été détruits par une violente inondation, et une jarre dont le bouchon est tombé. La signification est claire : à la manière du canal et de la jarre, le ventre est ouvert, laissant s'écouler tout son contenu sans pouvoir le retenir. Les intestins (*irru*) sont décrits comme « tombés » (*maqit*). L'expression *miqit libbi* « chute du *libbu* » peut être employée dans certains textes pour décrire un état émotionnel de tristesse ou mélancolie¹⁵³⁷. En contexte thérapeutique elle désigne la diarrhée, comme en atteste sa présence dans une tablette de pharmacopée médio-babylonienne, dans la même section que *šūšur libbi* « purge du ventre » et *esilti libbi* « constipation »¹⁵³⁸. De la même manière *miqit irri* désigne probablement la diarrhée¹⁵³⁹. La suite de l'incantation inclut une prière pour que les intestins soient de nouveau « enroulés » (*nagāru*, l. 21), donc revenus à leur état normal, indiquant ainsi la conception des thérapeutes mésopotamiens de la diarrhée comme causée par des entrailles trop « droites ». Cette même théorisation de la diarrhée est dite explicitement dans MGI 60 : šà.gig la.ba.an.gur[?] | si.sá ʿal'.tu.ra « Le ventre malade ne tourne[?] pas, ce qui est droit est malade ! ». On observe dans ces deux incantations ce qu'on peut appeler le « modèle hydraulique » des processus digestifs, selon lequel les entrailles sont imaginées comme un canal ou une rivière, où le liquide circule dans une direction, ici vers le bas¹⁵⁴⁰. L'expression šà si.sá, qui signifie littéralement « ventre droit », forme un contraste avec l'état normalement entortillé des entrailles, l'analogie étant faite entre le mouvement normal des excréments dans les boyaux à une vitesse régulée à la manière du cours d'une rivière sinueuse, par opposition à la diarrhée comparée au flot rapide

¹⁵³⁵ Cf. 3.3.3.3.

¹⁵³⁶ Cf. 3.3.5.2.

¹⁵³⁷ Steinert, 2012c, p. 20 ; Zisa, 2019, p. 465

¹⁵³⁸ BAM 381 iv 17-25, cf. Stadhouders, 2012, p. 16 n. 95 ; Zisa, 2019, p. 465.

¹⁵³⁹ Böck, 2014b, p. 104.

¹⁵⁴⁰ Steinert, 2016, p. 221 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 703.

de l'eau d'un canal rectiligne. Ainsi, l'état de santé normal des entrailles serait un juste milieu entre le « droit » et le « noué », un intestin trop tordu pouvant entraîner une constipation¹⁵⁴¹.

Une incantation est intéressante à mentionner ici, bien que son interprétation en lien avec la diarrhée reste incertaine. Il s'agit de *MGI 73*, une incantation sumérienne paléo-babylonienne. Le ventre y est comparé à un lion en mouvement : šà.gi pirig du.zu | lipiš.gi pirig du.zu « Ton ventre malade, un lion qui va ! Ton intérieur malade, un lion qui va ! » (l. 1-2). J. Peterson voit ici un lien avec l'hydronyme *i7.nemur/ug/pirig.gin7.DU*, un canal à proximité de Lagaš qui fait partie de la liste des hydronymes de la tradition *ur5.ra*¹⁵⁴². On aurait alors ici une description du ventre comme une voie d'eau, s'inscrivant dans le modèle hydraulique des entrailles et de la diarrhée.

L'incantation *MGI 63* est contenue sur la même tablette que *MGI 41* (*AMT 45/5*), directement à la suite de cette dernière¹⁵⁴³. Le texte de l'incantation, rédigé en sumérien, est repris et expliqué par le commentaire *BAM 401*¹⁵⁴⁴ :

ʿénʿ šàʿ.si.ʿsáʿ gub.ba : šu-šur šà-bi liš-ziz : min šà.si.sá gub.ba ʿxʿ	Incantation. Affronte la diarrhée (sum.) : puisse-t-il affronter la diarrhée (akk.) : idem : affronte la diarrhée (sum.)
[gub.b]a šà.ʿsi.sáʿ [:] šu-šur šà-bi lik-li min gub.ba [liš-ziz]	[Affro]nte la diarrhée (sum.) [:] puisse-t-il retenir la diarrhée (akk.) : idem : affronte (sum.) [puisse-t-il affronter (akk.)]
[šà an.t]a gub.ba šu-šur šà-bi e-liš liš-ziz ʿšàʿʿ.[si.sáʿ]	Affronte [le ventre d'e]n [haut] (sum.) ! Puisse-t-il affronter la diarrhée d'en haut (akk.) ! Dia[rrhée (sum.)]
[šà.ki].ta gub.ba šu-šur šà-bi šap-liš liš-ziz [šà.si.sáʿʿ]	Affronte le [ventre] d'en [bas] (sum.) ! Puisse-t-il affronter la diarrhée d'en bas (akk.) ! [Diarrhéeʿ (sum.)]
ʿgubʿ.ba šà.si.sá : šu-šur šà-bi lik-li ʿgub.baʿ [...] (<i>BAM 401</i> env. 15-19)	Affronte la diarrhée (sum.) : puisse-t-il retenir la diarrhée (akk.) ! Affronte [la diarrhée (sum.) !]

Le sumérien *gub.ba* est traduit par deux verbes akkadien : *uzuzzu* (III, « affronter »)¹⁵⁴⁵ et *kalû* (« retenir (de la nourriture, de l'urine, etc.) »)¹⁵⁴⁶. L'objectif de l'incantation est

¹⁵⁴¹ Cf. 4.2.3 pour l'image du canal bloqué et des entrailles nouées à outrance comme représentation de la constipation.

¹⁵⁴² Peterson, 2019.

¹⁵⁴³ *MGI 41* : *AMT 45/5* env. 4-33, *MGI 63* : *AMT 45/5* env. 34-36.

¹⁵⁴⁴ Bácskay, 2014, p. 512-513.

¹⁵⁴⁵ *CAD U-W* p. 373f, sens 26.

¹⁵⁴⁶ *CAD K* p. 95f, sens 2.

d’opposer ou de retenir la diarrhée, ici la purge vers le bas, en même temps que le vomissement, la purge vers le haut¹⁵⁴⁷.

Quatre autres incantations du corpus *MGI* comportent une rubrique désignant la diarrhée. Cependant, le texte de ces incantations paraît moins immédiatement en lien avec la maladie que *MGI* 41, 60 et 63 citées précédemment. L’incantation *MGI* 15 étant inscrite sur une tablette abimée (*ABRT* 2/11)¹⁵⁴⁸ on n’en connaît que la dernière ligne ainsi que la rubrique (ka.inim.ma šà.si.sá.ke₄) et le rituel correspondant¹⁵⁴⁹. Étonnement, la dernière ligne de l’incantation mentionne non pas le ventre *libbu* ou les intestins *irru*, mais les tendons *šer’ānu* : *šír-a-ni li-ka’-šir-ma¹ ši-ba lid-di* « Puissent les vaisseaux (sanguins²) être noués ! Puisse-t-il jeter le *šibu*¹⁵⁵⁰ ! » (*MGI* 15 l. 2). La présence ici des *šer’ānu* est surprenante, ces derniers ne faisant pas habituellement partie des incantations concernant le ventre. En revanche on les trouve dans une incantation visant à stopper les saignements : *sa-ka lik-ka-šir-ma* « puissent les vaisseaux sanguins être noués » (*BAM* 524, l. 6’)¹⁵⁵¹. Si la formule prend tout son sens dans une incantation contre les saignements, on peut s’interroger sur sa présence dans une incantation pour une maladie gastro-intestinale. Le terme *šer’ānu* pouvait avoir plusieurs significations différentes, en particulier en contexte thérapeutique, et désigner selon le contexte les vaisseaux sanguins, les tendons, ou encore les muscles¹⁵⁵², il n’est jamais à notre connaissance employé pour désigner l’un des organes intestinaux. Sa présence dans *MGI* 15 reste donc pour l’instant inexpliquée.

L’incantation *MGI* 25 est accompagnée de la rubrique ka.inim.ma šà.sur.ku₅.ru.da.kám – il s’agit d’ailleurs du seul exemple des incantations pour la diarrhée du corpus *MGI* dont la rubrique est identique à celle du Manuel de l’Exorciste¹⁵⁵³. Le texte de l’incantation est rédigé en partie en langage abracadabra (l. 1-3). Le reste de l’incantation mentionne un vent qui doit être apaisé : im.da im *liṭ-ḥi* im *ana* im *li-is-niq* / *li-šap-ši-iḥ* ù *lil-tap-ši-iḥ* « Puisse le vent approcher le vent, puisse le vent atteindre le vent ! Puisse-t-il se reposer, puisse-t-il être apaisé ! » (*MGI* 25, l. 4-5) et implore les déesses Bizilla et Gula pour la guérison du patient.

¹⁵⁴⁷ Bácskay, 2014, p. 513.

¹⁵⁴⁸ Voir aussi *MGI* 14b et 33b, inscrites sur cette même tablette.

¹⁵⁴⁹ *MGI* 15 l. 3-5.

¹⁵⁵⁰ Le sens de *šibu* n’est pas certain. Le *CAD* indique qu’il s’agit peut-être d’une décoloration ou d’une tâche rouge : *CAD* Š/3 p. 94 *šīpu* C « (mng. uncertain) Possibly to be connected with *šippu* (*šīpu*) red spot », mais dans le contexte cette interprétation n’a pas beaucoup de sens. Voir aussi *CAD* Š/2 p. 399 *šību* (a disease) et *AHW* p. 1226 « eine Krankheit ».

¹⁵⁵¹ Collins, 1999, p. 183.

¹⁵⁵² Attia, 2000.

¹⁵⁵³ mud kir₄.ku₅.da buru₈.ku₅.ru.da u ša.sur.ku₅.ru.da « pour arrêter les saignements du nez, pour arrêter le vomissement, et pour arrêter la diarrhée » (*KAR* 44 l. 18), cf. Geller, 2018b, p. 298.

Peut-être peut-on déduire que la diarrhée pouvait être associée au vent comme agent pathogène¹⁵⁵⁴ ou comme symptôme¹⁵⁵⁵. Le texte de *MGI 56*, identifié par sa rubrique [k]a.inim.ma šà.si.s[á.kam], est incomplet. Ce qu'on peut en lire mentionne la déesse Ningirima et une graine de pourpier (*papparhû*)¹⁵⁵⁶ faisant peut-être partie du traitement. Enfin *MGI 64*, rédigée en langage abracadabra, est connue par trois versions qui comportent les rubriques suivantes :

ša šà si.sá (*MGI 64a 1. 2*)¹⁵⁵⁷

Pour la diarrhée

ka.inim.ma ir-ri i-ša-ru-tim (*MGI 64b 1. 2*)¹⁵⁵⁸

Incantation pour la diarrhée

ši-pa-at šà.meš i-ša-ru-ti (*MGI 64c 1. 2*)¹⁵⁵⁹

4.2.5. Vomissement

Dans les textes médicaux ainsi que le traité SA.GIG, le vomissement apparaît majoritairement en tant que symptôme pour d'autres maladies¹⁵⁶⁰ plutôt que comme syndrome à traiter directement. La notion de vomissement peut être exprimée par plusieurs verbes, dont les principaux sont *arû* (buru₈), *parû*, et *târu* (gur)¹⁵⁶¹. Le verbe *arû* est bien attesté depuis l'époque paléo-babylonienne, *parû* en étant un équivalent plus tardif¹⁵⁶². Les deux verbes reviennent à plusieurs reprises dans le traité ESTOMAC¹⁵⁶³. Quant à *târu* il signifie aux systèmes II et II/3 « rendre (sans cesse) »¹⁵⁶⁴ et est employé dans l'expression *ina pî turru* « rendre sans cesse par la bouche »¹⁵⁶⁵.

¹⁵⁵⁴ Cf. 3.3.2.2.

¹⁵⁵⁵ Cf. 4.2.6.

¹⁵⁵⁶ Cf. 3.4, note 1286.

¹⁵⁵⁷ *YOS* 11/21 rev. 33.

¹⁵⁵⁸ *OIM* A00633 rev. 17.

¹⁵⁵⁹ *BAM* 395 l. 6.

¹⁵⁶⁰ Scurlock & Andersen, 2005, p. 118-119

¹⁵⁶¹ Cadelli, 2019, p. 25-29.

¹⁵⁶² Cadelli, 2019, p. 26.

¹⁵⁶³ diš na (...) *ip-ta-na-ru* « si une personne (...) ne cesse de vomir » (*BAM 574* i 26-27) ; diš na (...) *ša-šú ana pa-re-e e-ta-né-pa-áš* « si une personne (...) son ventre fait constamment des efforts pour vomir » (*BAM 575* ii 17) ; diš na *ú nag-ma la i-ár-rù* « si une personne ne vomit pas après avoir bu une potion (émétique) » (*BAM 575* iii 42, 44) ; diš na (...) *zé ip-te-nar-ru* « si une personne (...) vomit de la bile » (*BAM 575* iii 55-56) ; diš na (...) *ina g[e-ši-šú] | zé i-par-ru* « si une personne (...) vomit de la bile en éructant » (*BAM 575* iii 65-67) ; diš na *nu pa-tan šà-šú ana pa-re-e e-te-né-la-a* « si une personne son ventre se soulève continuellement pour vomir après manger » (*BAM 578* i 27-32) ; diš na (...) *ša-šú ana pa-re-e i-te-né-el-la* « si une personne (...) son ventre se soulève continuellement pour vomir » (*BAM 578* i 46-48) ; diš na (...) *ina ge-ši-šu zé i-ár-rù* « si une personne (...) vomit de la bile en éructant » (*BAM 578* ii 20-22).

¹⁵⁶⁴ *CAD T*, p. 271.

¹⁵⁶⁵ diš na (...) *ina ka-šú gur.gur-ra* « si une personne (...) rend continuellement par la bouche » (*BAM 575* ii 35) ; diš na (...) *ninda u a gur* « si une personne (...) vomit pain et eau » (*BAM 575* ii 57) ; diš na (...) *ninda a gur* « si une personne (...) vomit pain (et) eau » (*BAM 575* ii 60) ; diš na (...) [... nind]a u a *ina ka-šú gur.gur-ra* « si une personne (...) vomit continuellement [pai]n et eau » (*BAM 575* ii 63). Cadelli, 2019, p. 26.

Le vomissement fait partie des incantations listées par le Manuel de l'Exorciste¹⁵⁶⁶, parmi une liste d'incantations thérapeutiques :

mud kir₄.ku₅.da buru₈.ku₅.ru.da u ša.sur.ku₅.ru.da (l. 18) Pour arrêter les saignements du nez, pour arrêter le vomissement, et pour arrêter la diarrhée.

L'exemplaire du Manuel inscrit sur la tablette KAR 44 inclut une glose accompagnant le vomissement : buru₈.ku₅.ru.da *du-ga-nu* ^{gig} « pour arrêter le vomissement (glose : maladie *duganu*) »¹⁵⁶⁷. La maladie *d/tuganu* a été interprétée comme un ulcère peptique (ou ulcère gastroduodénal)¹⁵⁶⁸. Il s'agit d'une affection relativement courante, dont le symptôme principal est une sensation de brûlure, qui peut être très douloureuse, dans l'estomac. La douleur peut être plus intense à jeun, et peut s'accompagner d'éructions et de ballonnement. Si l'ulcère s'aggrave, il peut provoquer des nausées, perte d'appétit, vomissements, perte de poids, et selles noires¹⁵⁶⁹. Ainsi que le fait remarquer P. B. Adamson¹⁵⁷⁰, une description de *pašittu* et *tuganu* inscrite dans ESTOMAC correspond pratiquement à un cas d'école pour un ulcère :

diš na nu pa-tan sag šà-šú i-kaš-ša-as-su kúm šà Si une personne à jeun, le haut de son estomac le
tuku.meš ina ge-ši-šu zé i-ár-rù na bi pa-šit-tú /
tu-ga-na gig (BAM 578 ii 20-21) cisaille¹⁵⁷¹, qu'il a continuellement des brûlures
internes, et qu'en éructant il vomit de la bile,
cette personne est malade de *pašittu* (ou) de
tugānu.

Un autre texte médical donne une description de la maladie *tugānu* :

diš na du-ga-nu dib-su sag šà-šú ú-ša-rap-šú Si une personne *dugānu* l'a saisie, son épigastre
nu pa-tan ú-ga-áš (STT 1/96 l. 9-10)¹⁵⁷² brûle et elle vomit à jeun...

La maladie *d/tuganu* étant caractérisée entre autres symptômes par des vomissements à jeun, cela explique peut-être l'inclusion de la glose dans le Manuel.

Quatre incantations du corpus *MGI* sont attribuées au vomissement. Deux d'entre elles (*MGI* 65 et 66) comportent la rubrique ka.inim.ma *pa-ra-a ana* ku₅-[si] « incantation pour arrêter le vomissement ». Les deux incantations sont rédigées en langage abracadabra. Les deux autres incantations concernant probablement le vomissement sont *MGI* 30 et 31. Les deux

¹⁵⁶⁶ Pour une édition récente du Manuel de l'Exorciste, voir Geller, 2018b.

¹⁵⁶⁷ Geller, 2018b, p. 298-299.

¹⁵⁶⁸ *AHW* p. 1366 : « Magengeschwür » ; Adamson, 1974, p. 106 ; Scurlock & Andersen, 2005, p. 133-134.

¹⁵⁶⁹ <https://santecheznous.com/healthfeature/getthehealthfeature/ulceres-peptiques>.

¹⁵⁷⁰ Adamson, 1974, p. 106.

¹⁵⁷¹ Le verbe *gašāšu* (*kašāšu*) signifie le plus souvent « grincer des dents », cf. *CAD G* p. 52. Un deuxième sens est « couper, tailler », cf. *CAD G* p. 53. Dans le contexte, on imagine une sensation de coupure, d'où la traduction de « cisailer ». Cf. Haussperger, 2001, p. 115.

¹⁵⁷² Scurlock, 2014, p. 493-495.

incantations, assez courtes, ne comportent pas de descriptions symptomatologiques détaillées, exceptée une mention d'une « purge par le haut ».

No MGI	Transcription	Traduction
30, l. 2	ú.ab.gig gig an.ta su[r.ra]	Aïe ! Il est malade (du ventre?) ! La maladie, d'en haut elle déb[orde] !
31, l. 1	lú šà ab.gig an.ta [sur.r]a	L'homme est malade du ventre, d'en haut [il débor]de.

Tableau 58 : vomissement dans les incantations MGI

Le verbe sumérien *sur* (*šarāru*) « presser »¹⁵⁷³ est employé sous forme composée pour exprimer l'évacuation par le corps de divers types de fluides : a—sur « uriner » ; zé—sur « vomir (de la bile) » ; šà—sur « avoir la diarrhée »¹⁵⁷⁴. On aurait donc ici un « débordement par le haut », à savoir un vomissement. Cette interprétation permet d'apporter un éclairage sur la rubrique inhabituelle de MGI 31 : ka.inim.ma šà.gig.ga ša-pa-ru-um. La présence du verbe *šapāru* (« envoyer un message ») semble ici incongrue. D'après A. George¹⁵⁷⁵ il pourrait s'agir d'une déformation de *pašāru* (« libérer, apaiser »), un terme attesté dans les textes médicaux pour exprimer la guérison¹⁵⁷⁶. La rubrique serait alors lue ka.inim.ma šà.gig.ga pa'-ša'-ru-um « Incantation pour apaiser le ventre malade ». Une autre interprétation serait de lire : ka.inim.ma šà.gig.ga ša pa-ru-um, en partant du principe que le « débordement par le haut » désigne bien un vomissement. On traduirait alors la rubrique par « Incantation pour le ventre qui vomit ».

4.2.6. Vent

Les désordres liés au vent occupent une partie de la deuxième tablette (*BAM 575*)¹⁵⁷⁷ du traité ESTOMAC, en particulier la colonne ii (14-63) et une partie de la colonne iii (18-32). La deuxième colonne de *BAM 575* est partagée entre des prescriptions pour des expectorations (*úh/haḥḥu*) et des ballonnements (*mú/napāhu*). Le terme akkadien *haḥḥu* appartient principalement à la sphère respiratoire, et désigne un syndrome qui comprend des accès de toux et des potentielles expectorations¹⁵⁷⁸. D. Cadelli choisit de traduire *haḥḥu* par « catarrhe », une appellation pathologique ancienne désignant une inflammation des muqueuses avec hypersécrétion, gardant ainsi une orientation respiratoire sans trop restreindre la

¹⁵⁷³ Attinger, 2019, p. 175.

¹⁵⁷⁴ George, 2015, p. 97.

¹⁵⁷⁵ George, 2016, p. 128 n. 7.

¹⁵⁷⁶ [ana ...] x-šú u mu-ru-uš dù.a.bi pašāri (búr) « [pour] apaiser ... toutes maladies » (*BAM 232 i 23*).

Voir aussi *CAD P*, p. 236-239.

¹⁵⁷⁷ Cf. Figure 14.

¹⁵⁷⁸ Cadelli, 2021, p. 11 ; *CAD H* p. 28.

signification¹⁵⁷⁹. Le catarrhe *ḥaḥḥu* est régulièrement associé dans les textes médicaux à la toux *suālu*¹⁵⁸⁰, un commentaire médical d'époque achéménide faisant même une équivalence directe entre les deux syndromes¹⁵⁸¹. Dans ESTOMAC le catarrhe *ḥaḥḥu* apparaît à quatre reprises¹⁵⁸², au milieu de prescriptions pour des ballonnements intestinaux ou des descriptions du ventre empli de vent. Dans ce contexte, le terme *ḥaḥḥu* désigne peut-être une forme de flatulence avec sécrétions, avec un glissement du champ symptomatologique respiratoire vers le domaine rectal.

Le verbe *napāḥu* (mú) a comme sens premier « souffler, attiser, allumer (un feu) »¹⁵⁸³. Lorsque pris avec le sens de « souffler » et conjugué au passif on peut le traduire par « être gonflé », ce qui lorsqu'associé avec le ventre ou l'intestin désigne probablement un ballonnement intestinal ; si on le prend dans le sens « allumer, attiser un feu », on a alors un renvoi à la fièvre ou à l'inflammation. Il est possible que cette double signification ait été volontaire en contexte thérapeutique, le gonflement faisant justement souvent partie du tableau clinique de l'inflammation (avec la rougeur, une sensation de chaleur et parfois une douleur pulsatile)¹⁵⁸⁴. En contexte gastro-intestinal néanmoins il semble que *napāḥu* se réfère principalement au ballonnement, nous gardons donc cette traduction. Dans le traité ESTOMAC le verbe *napāḥu* est très fréquent et se réfère le plus souvent à l'intestin¹⁵⁸⁵, et une fois au

¹⁵⁷⁹ Cadelli, 2021, p. 12.

¹⁵⁸⁰ diš na *su-a-lam ha-ha u ki-šir-tú* m[ur.meš gig] « si une personne [souffre] de toux *suālu*, de catarrhe *ḥaḥḥu* et d'une constriction des p[oumons] » (BAM 548 iv 14') ; [...*ha*]-*ah-ha* dib.meš-su *ú-sa-al ina su-a-[li...]* « [...] (si) la catarrhe [*ḥa*]*ḥḥu* le saisit continuellement, il tousse (et) pendant sa toux *sua[lu ...]* » (AMT 51/2 l.4') ; *ú min* (= *ú su-a-lim tar-si*) *u ha-ah-hi* « idem (plante pour stopper la toux *suālu*) et la catarrhe *ḥaḥḥu* » (STT 1/92 ii 12-14). Cf. Cadelli, 2021, p. 11 n. 510.

¹⁵⁸¹ [*ḥa-ah-ḥu*] : *su-alu* (...) | [x x x] 'x'-*ú-lu** *šá-niš su-a-a-lu ḥa-^rah'-ḥa* « [la catarrhe *ḥaḥḥu*] signifie la toux *suālu* (...) ... alternativement, la toux *suālu* signifie la catarrhe *ḥaḥḥu* » (SpTU 1/52 l. 8-9). Cf. Cadelli, 2021, p. 11 n. 510.

¹⁵⁸² *diš-ma úḥ tuk.tuk* « Si une personne a beaucoup de catarrhe » (BAM 575 ii 14, 28) ; *diš n[a] šà-šú ḥa-ah-ḥa saš* « Si le ventre d'une per[sonne] est empli de catarrhe » (BAM 575 iii 18) ; *diš na ḥa-ḥu dib-su* « Si une personne la catarrhe la saisit » (BAM 575 iii 21).

¹⁵⁸³ Cf. CAD N1, p. 263f. « 1. to blow, to hiss, 2. to light a fire, a stove, a brazier, 3. (in the stative) to be bloated, swollen, blown up ».

¹⁵⁸⁴ Cadelli, 2019, p. 38. Les auteurs sont souvent partagés entre les deux traductions. Ainsi J. Scurlock traduit *šà.meš-šú mú.meš-ḥu* par « his inner parts are constantly bloated » (Scurlock & Andersen, 2005, p. 123), alors que M. Geller traduit « a man's innards are inflamed » (Geller, 2005, p. 146), cf. Bácskay, 2014, p. 505-506.

¹⁵⁸⁵ *diš na* (...) *šà.meš-šú ma-^rgal mú. mú-ḥu* « Si une personne (...) ses intestins sont fortement et continuellement ballonnés » (BAM 574 i 21) ; *diš na* (...) *šà.meš-šú ma-gal nap-[ḥu...]* « Si une personne (...) ses intestins sont fortement ballonn[és ...] » (BAM 574 ii 15) ; *diš na* (...) *šà.meš-šú mú.mú* « Si une personne (...) ses intestins sont ballonnés » (BAM 574 ii 17) ; *diš na* *šà.meš-šú mú.mú* « Si une personne ses intestins sont ballonnés » (BAM 575 ii 17) ; *diš na* *šà.meš-šú mú.mú* « Si une personne ses intestins sont ballonnés » (BAM 575 ii 20) ; *diš na* *šà.meš-šú mú.mú-ḥu* « Si une personne ses intestins sont continuellement ballonnés » (BAM 575 ii 22) ; *diš na* (...) *šà.<meš>-šú* [m]ú.mú-ḥu « Si une personne (...) ses intestins sont continuellement [ba]llonnés » (BAM 575 ii 31) ; *diš na* *šà.meš-šú ma-gal nap-ḥu* « Si une personne ses intestins sont fortement ballonnés » (BAM 575 ii 35) ; *diš na* *šà.meš-šú nap-ḥu* « Si une personne ses intestins sont ballonnés » (BAM 575 ii 38) ; *diš na* *šà.meš-šú nap-^rḥu* « Si une personne ses intestins sont ballonnés » (BAM 575 ii 43) ; *diš na* *šà.meš-šú nap-ḥu* « Si une personne ses intestins sont ballonnés » (BAM 575 ii 45) ; *diš na* *šà.meš-šú nap-^rḥu* « Si une personne ses intestins

ventre¹⁵⁸⁶. Une description symptomatologique associe *napāhu* à du vent circulant dans le ventre : *diš na šà.meš-šú mú.mú it-te-né-bi-ṭu im ina šà-šú nigin-ur i-le-bu* « Si une personne ses intestins sont continuellement ballonnés (et) spasmés, que du vent tourne sans cesse dans son ventre et gronde » (*BAM 575 ii 20*). Dans SA.GIG *napāhu* est employé comme descriptif pour l'épigastre (*sag šà/rēš libbi*)¹⁵⁸⁷, le ventre (*šà/libbu*)¹⁵⁸⁸ et l'intestin (*šà.meš/irru*)¹⁵⁸⁹. Là aussi une entrée décrit l'intestin gonflé et empli d'air : *diš šà.meš-šú nap-ḥu²-ma im diri.ga x ...* « Si ses intestins sont ballonnés et emplis de vent » (SA.GIG XIII l. 95)¹⁵⁹⁰. D. Cadelli, pour désigner le mouvement du vent dans le ventre, utilise le terme « météorisme »¹⁵⁹¹, à savoir un gonflement de l'abdomen dû à la présence excessive de gaz dans les intestins. Cependant il ne semble pas que la présence de vent dans les entrailles soit toujours associée à un gonflement. Qui plus est le mouvement du vent est rendu de plusieurs manières différentes. Plusieurs verbes sont attestés pour décrire le mouvement du vent dans les entrailles : *sahāru* (nigin) « tourner »¹⁵⁹², *labû* « gronder, hurler »¹⁵⁹³, *ṣênu* « remplir »¹⁵⁹⁴, *išû* (tuk) « avoir »¹⁵⁹⁵, et *rābu* (Š) « trembler »¹⁵⁹⁶. Une tablette thérapeutique néo-assyrienne décrit également une condition appelée *nikimti šāri* « trop-plein de vent » parmi plusieurs descriptions symptomatologiques en lien avec la présence pathologique de vent dans les entrailles¹⁵⁹⁷ :

BAM 159 diš na šà.meš-šú mú.meš-ḥu ir-ru-šú i-ār- « Si une personne ses entrailles sont

sont ballonnés » (*BAM 575 ii 48*) ; *diš na šà.<meš>-šú e[m-ru m]ú.ṛmú-ḥu* « Si une personne ses intestins sont distendus et continuellement ballonnés » (*BAM 575 ii 57*) ; *diš na (...) šà.meš-šú mú.mú-ḥu* « Si une personne (...) ses intestins sont continuellement ballonnés » (*BAM 578 i 28*).

¹⁵⁸⁶ *diš na (...) šà-šú mú.mú* « Si une personne (...) son ventre est continuellement ballonné » (*BAM 579 i 4*). Voir également *MGI 59bis : i-pu-ha-an-ni ku-ku-id-ri* « elle^m (la maladie) me gonfle mon estomac » (l. 5).

¹⁵⁸⁷ *diš na sag šà-šú mú.meš dab gidim₇* « Si une personne son épigastre est constamment ballonné, (c'est) une saisie (par) un fantôme » (SA.GIG XIII l. 14).

¹⁵⁸⁸ *diš šà-šú 150 na-pi-iḥ gig-su dugud* « Si son ventre est ballonné du côté gauche, sa maladie sera difficile » (SA.GIG XIII l. 43).

¹⁵⁸⁹ *diš šà.meš-šú nap-ḥu* « Si son intestin est ballonné » (SA.GIG XIII, l. 89-99).

¹⁵⁹⁰ Aussi *diš šà.meš-šú nap-ḥu-ma min* « Si son intestin est ballonné et idem (empli de vent) » (SA.GIG XIII l. 96 et 97).

¹⁵⁹¹ Cadelli, 2019, p. 38.

¹⁵⁹² *diš na (...) im ina dūr-šú nigin* « Si une personne (...) du vent tourne dans son rectum » (*BAM 574 i 27*) ; *diš na (...) im ina šà-šú nigin-ur i-le-bu* « Si une personne (...) du vent tourne continuellement dans son ventre et gronde » (*BAM 575 ii 20*) ; *diš na im ina šà-šú [nigin]-ṛhur* « Si une personne du vent [tour]ne continuellement dans son ventre » (*BAM 575 iii 25*) ; *[diš na] (...) im ina dūr-šú nigin-úr* [Si une personne] (...) du vent tourne continuellement dans son rectum » (*BAM 575 iv 48*). Cf. également 4.2.3.

¹⁵⁹³ *diš na (...) im ina šà-šú nigin-ur i-le-bu* « Si une personne (...) du vent tourne continuellement dans son ventre et hurle » (*BAM 575 ii 20*) ; *diš na im ina šà-šú i-'le'-[bu ...]* « Si une personne du vent gron[de] dans son ventre [...] » (*BAM 575 iii 27*).

¹⁵⁹⁴ *[diš na šà-šú i]m ṣe-en* « [Si une personne du v]ent empli [son ventre] » (*BAM 575 ii 54*).

¹⁵⁹⁵ *diš na (...) im tuk.tuk* « Si une personne (...) a constamment du vent (dans son ventre) » (*BAM 575 ii 60*).

¹⁵⁹⁶ *diš na im šà-šú uš-tar-a'-ab* « Si une personne du vent s'agite fortement dans son ventre » (*BAM 575 iii 30*) ; *diš na (...) im ina šà-šú gim ša dūr.gig uš-tar-'a-ab* « Si une personne... du vent s'agite fortement dans son ventre comme lors d'une maladie du rectum » (*BAM 579 iv 34*).

¹⁵⁹⁷ Scurlock, 2014, p. 499-501 ; Parys, 2014, p. 35-36 §69-74.

v 48-50	<i>ru-ru ir-ru-šú</i> <i>gù.gù-ú im ina šà-šú i-le-eb-bu ina dūr¹-šú ú-na-kap</i> / <i>na bi nik-ma-ti gig</i>	continuellement ballonnées, ses intestins grondent (et) font beaucoup de bruit, du vent hurle dans son ventre (et) cogne dans son rectum, cette personne est malade d'un 'trop-plein' (de vent?) » ¹⁵⁹⁸
vi 0	[<i>ana e-sil-ti šà-šú si.sá-ri ur-ši gaz.meš</i>]	« [Pour redresser <i>son</i> ventre constipé et détruire des lésions <i>uršu</i>] »
vi 5-6	[<i>diš (na) im ina dūr-šú it-te</i>]- <i>es-kir im gin₇ šit-ti</i> / [<i>nu è-a² na bi u₄.da</i>] <i>sá.sá dūr.gig gig</i>	« [Si (une personne) du vent est enfer]mé dans son rectum, le vent comme les excréments [ne sortent pas ² , cette personne] souffre de [fiè]vre et d'une maladie du rectum »
vi 12	[<i>diš na im gin₇ di-ik-ši ina šà-šú tag</i>]. ^r <i>meš^r -su</i>	« [Si une personne du vent la frap]pe continuellement [comme des lacérations ¹⁵⁹⁹] »
vi 23-27	[<i>diš na sag šà-šú dab.dab-su šà-šú mú.mú.meš-<u>hu</u></i>] [<i>u im e-ri sa.meš šá murgu-šú šad-du</i>] [<i>murub₄.meš-šú aš-<u>ta</u> kin-ša-a-šú gu₇.meš</i>]- ^r <i>šú^r</i> ? [<i>ina pa-ni ma-ka-le</i>]- ^r <i>e^r mú-ah</i> / [<i>u i-šá-aq-(qa) na bi ni-kim-tú im u u₄.da gig</i>]	« [Si une personne son épigastre la saisit continuellement, son ventre est constamment gonflé et elle est « engrossée » par le vent, les muscles de ses épaules sont tendus, ses hanches sont raides, ses genoux la font souffrir, avant les repas] elle est gonflée [et écoeuvée, cette personne est malade d'un 'trop-plein' de vent et de fièvre] »

Tableau 59 : le vent dans BAM 159

Le vent apparaît également dans les incantations du corpus *MGI*, aussi bien comme maladie que comme agent pathogène personnifié¹⁶⁰⁰, venu de l'extérieur pour causer la maladie (*MGI* 17, 22, 23, 26). À l'inverse il peut être créé à l'intérieur du ventre durant le processus de digestion, et y rester coincé (*MGI* 29, 38, 43).

No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
14, l. 6-7	[...] <i>šá-a-^r ru^r</i> [...] <i>i-pa-šar pi-šér-šu</i> [...] <i>lip-šur ki-^r ši^r</i> [...] <i>še ana ká li-še-ši</i>	[...] Vent [...] il délivre, sa délivrance. [...] Puisse-t-il défaire l'entrave de [...] Puisse-t-il le faire sortir par la porte !
17, l. 3	^r <i>ša^r -[ar]</i> <i>edin e-di-ip na-di i-ta-naq-qí-šu</i>	Le vent de la steppe souffle (en lui), se déverse (en lui). Il se répand constamment

¹⁵⁹⁸ La traduction de *nik-ma-ti* par « trop-plein (de vent) » suit Parys, 2014, p. 35. Le terme akkadien *nikimtu* a pour premier sens « accumulation de richesse » (cf. *CAD* N/2 p. 221-222) et dérive du verbe *nakāmu* « accumuler, entasser » (*CAD* N/1 p. 156). J. Scurlock traduit par « pent-up (wind) », cf. Scurlock, 2014, p. 500. D. Cadelli l'interprète comme un gonflement du à de l'air, cf. Cadelli, 2000, p. 350-351 ; Cadelli, 2019, p. 41-42. Plusieurs tablettes médicales mentionnent explicitement un trop-plein de vent : *na bi ni-kim-tú im u₄.da gig* « cette personne est malade d'un trop-plein de vent (et) de fièvre » (*BAM* 52, l. 67, 72 ; *BAM* 88 l. 19' ; *BAM* 168 l. 2). La mention de la fièvre en plus du vent va plus dans le sens d'une accumulation ou d'un remplissage plutôt que d'un gonflement, nous gardons donc la traduction de M. Parys.

¹⁵⁹⁹ Parys, 2014, p. 35.

¹⁶⁰⁰ Collins, 1999, p. 78-82 ; Steinert, 2016 ; Steinert & Vacin, 2018, p. 708-709 ; Cadelli, 2019, p. 36-37. Cf. aussi 3.3.2.2.

		(en) lui.
22, l. 1-9	im.ab.ba ʿim.ḥ.ma.ʿta.ri a.ab.ba sig.ga.ta im.ma.ʿta.ri a.ab.ba ʿigi.nim.ḥ.ta im.ma.ta.ri ʿan.úr.ta du.a.ni ša.gig im.de ₆ libiš.gig im.de ₆ lú.ùlu ^{lu} pap.ḥal.la ba.ni.in.dab ₅ lú.ùlu.bi su ² .a ga x kēs.da zi nu.um.me zi al.ir.ri.ri zi ku ⁴ ? gim ḥé.im.du.du	Le vent a soufflé sur la mer, il a soufflé depuis la mer inférieure, il a soufflé depuis la mer supérieure. En arrivant depuis l'horizon, il a apporté la maladie du ventre, la maladie interne, il a saisi le malade. Il a enchaîné ... dans le corps (de?) cet homme. Il ne peut prendre sa respiration, il étouffe ! Puisse le souffle s'en aller comme il est entré ?
23, l. 1-4	ša-rum ti-me-a-tim ú-ši-i-ma ʿù ti-a-me- tum ip-pa-al-la-<šà>-šum [im]-ḥa-aš ú- ru-<<ras>>-uḥ [ti]-wi-a-tim	Le vent est sorti de la mer, et la mer le regarda. Il frappa la crête ¹⁶⁰¹ de la mer.
24, l. 1-10	ši-i ša-a-ru-um ši-i ša-a-ru-um ši-i ša-a- ru-um ma-ri ʿi-li ši-i ša-a-ru-um nu-ḥu- uš ni-ši i-na qá-qá-di-im ši-i ša-a-ru-um i-na i-nim ši-i ša-a-ru-um i-na pi-i-im ši-i ša-a-ru-um i-na uz-nim ši-i ša-a-ru-um i-na šu-bu-ur-ri-im ʿši-i ša-a-ru-um ʿli-ḥ-ša-a[ḥ a]-ʿwi-lum ʿli-nu ² -uḥ ² [... ...] x ir ša ² -ru ² -[um ²]	Sors vent ! Sors vent ! Sors vent, fils des dieux ! Sors vent, prospérité du peuple ! Vent, sors de la tête ! Vent, sors de l'œil ! Vent, sors de la bouche ! Vent, sors de l'oreille ! Vent, sors du rectum ! (Afin) que guéris[se l'h]omme ! Puisse-t-il être apaisé ? ... vent ?
25, l. 4-5	im.da im liḥ-ḥi im ana im li-is-niq li-šap- ši-iḥ à lil-tap-ši-iḥ	Puisse le vent approcher le vent, puisse le vent atteindre le vent ! Puisse-t-il se reposer, puisse-t-il être apaisé !
26, l. 1	im el-lu šá ina kur-i áš-bu man-nu ub-lak- k[a ...]	Vent pur qui demeure dans la montagne, qui [t']a amené (ici) ?
27, l. 1	[...] ʿx na-pi-iḥ-ma ki-ma lu-up-pi	[(Le ventre ?)] est enflé comme une sacoche en cuir.
28 l. 1-2	ša-ru-um-mi šá-ru šá-ru kúm dingir.meš at-tú ša-ru ša bi-rit ze-e u ši-na-a-ti at-tú tu-ši-a-ma it-ti dingir.meš šeš.meš-ka ʿna- di-a-at ^{giš} gu.za-ka	Ô vent, vent ! Vent, tu es le feu des dieux ! Vent, tu es entre l'excrément et l'urine ! Tu es sorti et ton trône est (à présent) placé parmi les dieux, tes frères !
29, l. 6-7	a-šam-šu-tum šá lib-bi-šú [li-ša-a]m-ma ^d utu li-mur én ul ia-tu-un	La tempête de son ventre, puisse-t-elle ^m sortir et voir le soleil !
38, l. 1-2	nam-zi-is-sú ha-ar-[tum ²] bi-il-la-as-sú ša-rum	Sa jarre de brassage est un tor[se] ² ! Son moût est un vent !
40 l. 1	ša-ri éz-za šà-bi šà an ki t[u ² -...]	Vent furieux du ventre, tu [...] le ventre du ciel et de la terre !
43, l. 1	šà nam-zi-tu ₄ bi-la-as-su im ¹	Le ventre est une jarre de brassage, son moût est du vent !

Tableau 60 : vent dans les incantations MGI

Trois incantations sont attribuées au vent par leur rubrique : [ka.inim].ma ʿim.ḥ šá šà dab-šú « Incantation pour le vent que le ventre contient » (MGI 14, l. 8), ka.inim.ma im.a.ʿkam⁷

¹⁶⁰¹ Litt. « les cheveux », cf. le commentaire de MGI 23.

« C'est une incantation pour le vent » (*MGI* 22 ; l. 18), ¹⁶⁰² *ka'.[inim.ma] [ša²-a²]-ru-um* « Inc[antation] pour le [ve]nt » (*MGI* 24, l. 11). Le texte de *MGI* 14 est très abimé, trois lignes (l. 3-5) sont presque intégralement perdues. Le début de l'incantation reprend la métaphore du ventre comme un héros¹⁶⁰². C'est surtout la fin de l'incantation qui nous intéresse ici, bien que là encore elle soit fragmentaire. On peut y lire une prière pour que se défasse une entrave, probablement causée par le vent, et pour que ce dernier sorte par la porte. Cette « porte » désigne probablement l'une des ouvertures du ventre, par le bas et le rectum ou pas le haut et la bouche, renvoyant ainsi à la formule classique d'expulsion¹⁶⁰³. Dans *MGI* 22 on observe le vent qui, comme une figure personnifiée, est venu depuis la mer et par-delà l'horizon portant avec lui les maladies du ventre et des entrailles (*šà/libiš.gig*), « enchaînant » la maladie dans le corps du patient. Là encore l'incantation se termine par une prière pour que le vent (*zi* « souffle ») quitte le corps du malade. Le texte de *MGI* 24 consiste en un développement de la formule habituelle d'expulsion de la maladie par les orifices du corps humain¹⁶⁰⁴. En plus de devoir sortir par la gorge et le rectum comme on le voit ailleurs, ici le vent est également imploré de s'en aller par la tête, l'œil, et l'oreille du patient.

L'interprétation de *MGI* 23 est incertaine. Si N. Wasserman l'inclut parmi les incantations concernant les désordres gastro-intestinaux¹⁶⁰⁵, A. George – qui en a publié la tablette – ne la classe pas comme appartenant au corpus du ventre en raison de son emplacement sur la tablette, où elle apparaît parmi d'autres incantations dirigées contre divers démons ainsi que le mauvais sort, et non pas dans le groupe des incantations dirigées contre les maladies du ventre¹⁶⁰⁶. Nous l'incluons ici – avec prudence – en raison de sa similarité avec *MGI* 22, les deux incantations décrivant le vent arrivant depuis la mer, puis frappant la « crête » de cette dernière. Le texte de l'incantation est incomplet, on peut lire *appārāti* « marais » (l. 6) mais rien de plus. *MGI* 25 est attribuée par sa rubrique à la diarrhée¹⁶⁰⁷. On peut y lire une courte prière pour l'apaisement du vent, avant une prière adressée aux divinités de la guérison Gula et Bizilla¹⁶⁰⁸. La rubrique de *MGI* 29 s'adresse à la maladie du ventre *šà.gig*, et le texte de

¹⁶⁰² [*lib*]-*'bu'-ma lib-bu qar-rad* « C'est le ventre, le ventre est héroïque » (*MGI* 14, l. 1) ; cf. 3.3.4. « Figure monstrueuse ».

¹⁶⁰³ Cf. 2.5.2.

¹⁶⁰⁴ Cf. 2.5.2.

¹⁶⁰⁵ *SEAL* no. 7066 (<https://seal.huji.ac.il/index.php/node/7066?tid=170>).

¹⁶⁰⁶ George, 2016, p. 34-37, 151.

¹⁶⁰⁷ Cf. 4.2.4, Tableau 57.

¹⁶⁰⁸ Cf. 2.3.

l'incantation décrit un cas de constipation¹⁶⁰⁹. En même temps que les excréments sont exhortés à « fuir » le ventre¹⁶¹⁰, la « tempête » du ventre est exhortée à en sortir et « voir le soleil ».

Les incantations *MGI* 26, 27, 28, 42 et 43 font partie d'un groupe d'incantations courtes inscrites sur la 1^{ère} tablette d'ESTOMAC (*BAM* 574)¹⁶¹¹ ayant comme imagerie principale le vent et la jarre de brassage (*namzītu*)¹⁶¹². Dans *MGI* 26 le vent est un « vent pur » venu de la montagne¹⁶¹³, avant d'être exhorté à sortir du corps selon la formule type d'expulsion¹⁶¹⁴. L'incantation *MGI* 27 décrit quelque chose, probablement le ventre, gonflé comme une outre en cuir (*luppu*), l'outre faisant partie des métaphores communément utilisées dans les incantations thérapeutiques pour désigner le ventre ou l'utérus¹⁶¹⁵. Ici encore on voit une prière pour que la maladie sorte du corps¹⁶¹⁶. Dans *MGI* 28 le vent est comparé au feu des dieux, auprès desquels il a son trône¹⁶¹⁷. Décrit comme « entre l'excrément et l'urine »¹⁶¹⁸ il fait donc partie de ce qui « fabriqué » à l'intérieur du corps, et qui doit en sortir. Les incantations *MGI* 38 et 43 comparent le ventre avec une jarre de brassage *namzītu* et le vent contenu à l'intérieur à du moût¹⁶¹⁹. La comparaison entre ventre et jarre de brassage repose sur leur forme, les deux ayant une panse et une ouverture en haut et en bas¹⁶²⁰. La comparaison spécifique au ventre flatulent, comme on le voit ici, repose probablement sur la formation de gaz dans la jarre pendant la fermentation du moût, similaire à la formation ou présence de gaz dans l'estomac lors de la digestion¹⁶²¹.

MGI 40 est une courte incantation inscrite à la suite de *MGI* 39a sur la même tablette. Le texte est incomplet, mais mentionne le « vent furieux du ventre ». U. Steinert et L. Vacín¹⁶²² font un rapprochement entre ce vent « furieux » et les incantations dédiées au démon

¹⁶⁰⁹ Cf. 4.2.3.

¹⁶¹⁰ *li-par-ši-du-ni lu-šu-ú-ni zu-ú-šu* « [P]uissent ses excréments fuir et s'en aller ! » (*MGI* 29, l. 5).

¹⁶¹¹ *MGI* 42 = *BAM* 574 iii 41-42 ; *MGI* 26 = *BAM* 574 iii 43-47 ; *MGI* 27 = *BAM* 574 iii 51-52 ; *MGI* 43 = *BAM* 574 iii 54-55 ; *MGI* 28 = *BAM* 574 iii 56-58.

¹⁶¹² Cf. 3.3.5.

¹⁶¹³ *im el-lu šá ina kur-i áš-bu man-nu ub-lak-k[a]* « Vent pur qui demeure dans la montagne, qui [t']a amené (ici) ? » (*MGI* 26, l. 1). Cf. 3.3.3.4 pour une discussion de la montagne comme lieu d'origine des maladies.

¹⁶¹⁴ [(gim)²] *sa im ana šu-bur-ri* « [(Comme)²] une flatulence par le rectum » (*MGI* 26, l. 3).

¹⁶¹⁵ Cf. 3.3.5.2.

¹⁶¹⁶ *ka-na-š[u... k]a²-šú šu-ú^{gis}ma.nu è-ma* « Le *kana*[šú² ... (par²)] *sa* [bouc]he², la pierre *šú* et l'arbre *ēru*, qu'ils (le) fassent sortir, et (qu'il guérisse²) ! » (*MGI* 27, l. 2).

¹⁶¹⁷ *it-ti dingir.meš šeš.meš-ka⁷ na⁷-di-a-at^{gis} gu.za-ka* « Ton trône est (à présent) placé parmi les dieux, tes frères ! » (*MGI* 28, l. 2).

¹⁶¹⁸ *ša-ru ša bi-rit ze-e | u ši-na-a-ti at-tú* « Vent, tu es entre l'excrément et l'urine ! » (*MGI* 28, l. 1-2).

¹⁶¹⁹ Voir également *MGI* 42 : *nam-zi-tu₄ ér-tu₄* « la jarre de brassage est un torse » (l. 2).

¹⁶²⁰ Cf. 3.3.5.2.

¹⁶²¹ Collins, 1999, p. 81.

¹⁶²² Steinert & Vacín, 2018, p. 730.

Pazuzu¹⁶²³, qui s'adressent également à un « vent furieux » personnifié comme une force amenant la maladie: *šāru ezzu ša tībušu nanduru šamru ezzu ša šamriš illaku* « Vent furieux, dont la levée est terrifiante, féroce et furieux, qui passe sauvagement »¹⁶²⁴.

Plusieurs des incantations vues ici (*MGI* 14, 22, 24, 26, 29)¹⁶²⁵ incluent une exhortation à ce que le vent sorte du corps par ses orifices. Il ne s'agit cependant pas d'une formule spécifique aux incantations en lien avec le vent mais d'une formule type récurrente dans de nombreuses incantations du corpus *MGI* et pour diverses maladies comme la diarrhée¹⁶²⁶, la constipation¹⁶²⁷, le *kīs libbi*¹⁶²⁸, la maladie de la bile¹⁶²⁹ ou la maladie du ventre¹⁶³⁰. Il s'agit donc moins d'une illustration de la conception théorique de la maladie ou de son expulsion comme un vent, mais plutôt d'un cas de réutilisation d'une formule commune et populaire¹⁶³¹. Quoi qu'il en soit, on observe que le vent peut entrer et sortir du corps par diverses « portes d'entrée » telles que la bouche ou le rectum mais aussi les yeux ou les oreilles¹⁶³². La mention du vent dans divers types d'incantations, y compris des incantations contre la diarrhée, la constipation ou la maladie de la bile, illustre le fait que le vent pouvait aussi bien être conçu

¹⁶²³ Heeßel, 2002. Pour les vents comme force personnifiée voir également Wiggermann, 2007 et chapitre 3.3.2.2.

¹⁶²⁴ Heeßel, 2002, p. 103-104 no. 91 l. 3-4, p. 106-107 no. 106 l. 1-2, p. 108 no. 109 l. 6-7.

¹⁶²⁵ [še₁₀[?].gim[?]] hé.dúr.re bu.lu.úh.gim[?] hé.si.il.e « Puisse-t-il être expulsé [comme une flatulence] ! Puisse-t-il être renvoyé comme une éruption ! » (*MGI* 22, l. 17) ; *i-na qá-qá-dí-im ši-i ša-a-ru-um i-na i-nim ši-i ša-a-ru-um i-na pi-i-im ši-i ša-a-ru-um i-na uz-nim ši-i ša-a-ru-um i-na šu-bu-ur-ri-im ʿši-i ša-a-ru-um* « Vent, sors de la tête ! Vent, sors de l'œil ! Vent, sors de la bouche ! Vent, sors de l'oreille ! Vent, sors du rectum ! » (*MGI* 24, l. 1-8) ; [(gim[?])] sa im ana šu-bur-ri ki-ma še-er ka-ra-nim ta-aš-la-[x ...] « [(Comme[?])] une flatulence par le rectum, comme un serpent de vigne, tu ... ! » (*MGI* 26, l. 2-3).

¹⁶²⁶ še₁₀ ki.šè hé.si.il.le ki-ma ši-it-[ti...] | bu.lu.úh.gin₇ hé[?].si.il.le ki-ma g[i-šu-ú-ti] | im.gin₇ gu.du.šè è.fb.ta[?] | ki[?]-ma[?] x [...] « (Sum.) Puisse (la maladie) être renvoyée comme une flatulence ! (Akk.) [Puisse (la maladie) être renvoyée] comme une flatulence ! (Sum.) Puisse-t-elle être renvoyée comme une éruption ! (Akk.) [Puisse-t-elle être renvoyée] comme une éruption ! (Sum.) Puisse-t-elle sortir par le rectum comme un vent ! (Akk.) [Puisse-t-elle sortir par le rectum] comme [un vent !] » (*MGI* 39, l. 19-21).

¹⁶²⁷ [gim] šá-a-ri a-na šu-bur-ri ki-ma ge-šu-te a-na zi.meš / [gim] zu-u-ti ú-pa-ti u di-ma-ti ka-la su-šú na-šal-li-la-n i« Comme une flatulence par le rectum, comme une éruption par la gorge, glissez hors de son corps comme la sueur, la morve et les larmes ! » (*MGI* 11, l. 5-6).

¹⁶²⁸ šum-ma im ina dúr lu-ši šum-ma gi-ša-tu ina nap-šá-ti li-še-ši « Si c'est une flatulence, qu'elle sorte par le rectum ! Si c'est une éruption, qu'elle sorte par la gorge ! » (*MGI* 17, l. 7).

¹⁶²⁹ še₁₀.gin₇ hé.dúr.re bu.lu.úh.gin₇ hé.si.il.le im.gin₇ gu.du₁₁.ni.ta hé.em.ma.ra.e₁₁.dè « Puisse (la maladie) sortir comme une flatulence ! Puisse-t-elle être renvoyée comme une éruption ! Puisse-t-elle sortir par son rectum comme un vent ! » (*MGI* 1, l. 17-19) ; im.[?]gin₇[?]gu.du.[a.ni.ta hé.em.ma.ra].du « Puisse (la maladie) sortir de son rectum comme un vent ! » (*MGI* 68, l. 24).

¹⁶³⁰ gim[?] im a-na šu-bur gim šer-ri geštin a-na egir š[ah[?]] « Comme[?] une flatulence par le rectum, comme un serpent de vigne par l'arrière d'un p[orc[?]] » (*MGI* 9, l. 10) ; šum-ma ša-ru a-na šu-bur-ri šum-ma da-mu a[?]-na[?] aš[?] ʿši[?] [x] « Si c'est un pet, [qu'il sorte[?]] par le rectum ! Si c'est du sang, [qu'il sorte[?]] par ... » (*MGI* 13, l. 12) ; šà gi gu.du im.ta im.gin₇[?] gu.du im.ta « (Puisse) la maladie du ventre (sortir[?]) par le rectum, comme[?] un vent par le rectum ! » (*MGI* 73, l. 3-4) ; gim im ina šu-bur-ri gim[?] ge-šu-ti ina na-piš-ti li-ša-a « Puisse (la maladie) sortir, comme une flatulence par le rectum, comme une éruption par la gorge ! » (*MGI* 8, l. 6).

¹⁶³¹ Cf. 2.5.

¹⁶³² Cadelli, 2019, p. 36 n. 278.

comme un syndrome comme le ballonnement ou comme une force cosmique responsable de l'arrivée de la maladie et de son intrusion dans le corps humain.

Il est pertinent d'évoquer ici une dernière incantation bien qu'elle ne fasse pas partie du corpus *MGI*. Il s'agit d'une incantation paléo-babylonienne (*CUSAS 32/8d*)¹⁶³³ appartenant aux textes vétérinaires, et visant à guérir le ballonnement chez le mouton ou le bœuf¹⁶³⁴.

... ša-ra-am le--na-am | im-ta-am le-mu-
ut-ta-am ša li-^rib^r-bi-im¹
ši-ip-tum ú-ul ia-tum | ši-pa-at ^dnin.girim_x be-le-
et ši-pa-tim
^dnin.girim_x iq-bi-i-^rma^r | a-na-ku ad-di
tu₆.én.é.nu.ru

ka.inim.ma gud udu.íta em-ru-um¹
ki-ki-ki-it-tum a-na 1 qa me-e | 1/3 qa mun ta-na-
ad-di-ma | ta-ša-aq-qí-šu-ma | mu-da-ab-bi-ba-
am i-na pi-šu ta-ša-ak-ka-an
ú-ba-an-ka a-na qí-in-na-ti-^ršu tu^r-ub-ba-al-ma
| ši-ni-šu ši-ip-ta-am ta-na-ad-di-^ršum^r-ma | i-na
šu-bu-ur-ri-šu ú-wa-aš-ša-ra-am (*CUSAS 32/8 ii*
1'-16')

[... Relâche] le mauvais vent, le mauvais vent du ventre !

Cette incantation n'est pas la mienne, c'est l'incantation de Ningirima, la maîtresse des incantations. Ningirima l'a dite et je l'ai jetée.
Incantation.

Incantation pour un bœuf ou un mouton ballonné.
Son rituel : tu jettes 1/3 de litre¹⁶³⁵ de sel dans un litre d'eau, tu lui donnes à boire (à l'animal) et tu places un porte-voix[?] ¹⁶³⁶ dans sa bouche. Tu portes ton doigt à son anus et tu jettes l'incantation deux fois dessus, il relâchera (tout) par son anus.

Nous avons là un deuxième exemple, avec le *kīs libbi*¹⁶³⁷, d'une maladie attestée chez les humains et les animaux dans les textes thérapeutiques mésopotamiens. On voit ici un appel au mauvais vent pour qu'il sorte du ventre de l'animal malade, tout à fait similaire à ce qu'on peut observer dans les incantations du corpus *MGI*¹⁶³⁸. La formule de légitimation est également typique des incantations¹⁶³⁹. Il n'y a donc pas de différence entre cette incantation vétérinaire et une incantation pour un patient humain. L'utilisation d'une solution saline comme purgatif est également bien attestée dans le corpus *MGI*¹⁶⁴⁰.

¹⁶³³ George, 2016, p. 133-134.

¹⁶³⁴ ka.inim.ma gu₄ udu.níta emrum « Incantation pour un mouton ou bœuf ballonné » (*CUSAS 32/8 ii 9'*).

¹⁶³⁵ Le terme *qû* désigne une unité de mesure, qui correspond environ à 1L, cf. Powell, 1990, p. 494 ; Chambon, 2011, p. 53.

¹⁶³⁶ Le terme *mudabbibu* n'a pas d'autre attestation connue. A. George l'interprète comme un participe II du verbe *dabābu* « parler », et y voit un porte-voix en forme de cône, utilisé ici comme entonnoir pour faire boire la solution saline à l'animal malade, cf. George, 2016, p. 134.

¹⁶³⁷ Cf. 4.2.1.

¹⁶³⁸ Cf. 3.3.2.2, Tableau 39 et 4.2.6, Tableau 60

¹⁶³⁹ Cf. 3.2.1.1.

¹⁶⁴⁰ Cf. 3.4.

4.2.7. Bile

La maladie de la bile (*murūṣ marti/zé.gig*) occupe la moitié de la 3^{ème} tablette d'ESTOMAC (BAM 578), illustrant ainsi son affiliation aux désordres gastro-intestinaux. Cette association est d'ailleurs attestée dès la période paléo-babylonienne, par le compendium d'incantations CUSAS 32/7¹⁶⁴¹ qui regroupe des incantations pour la maladie de la bile avec des incantations dédiées au ventre *libbu*.

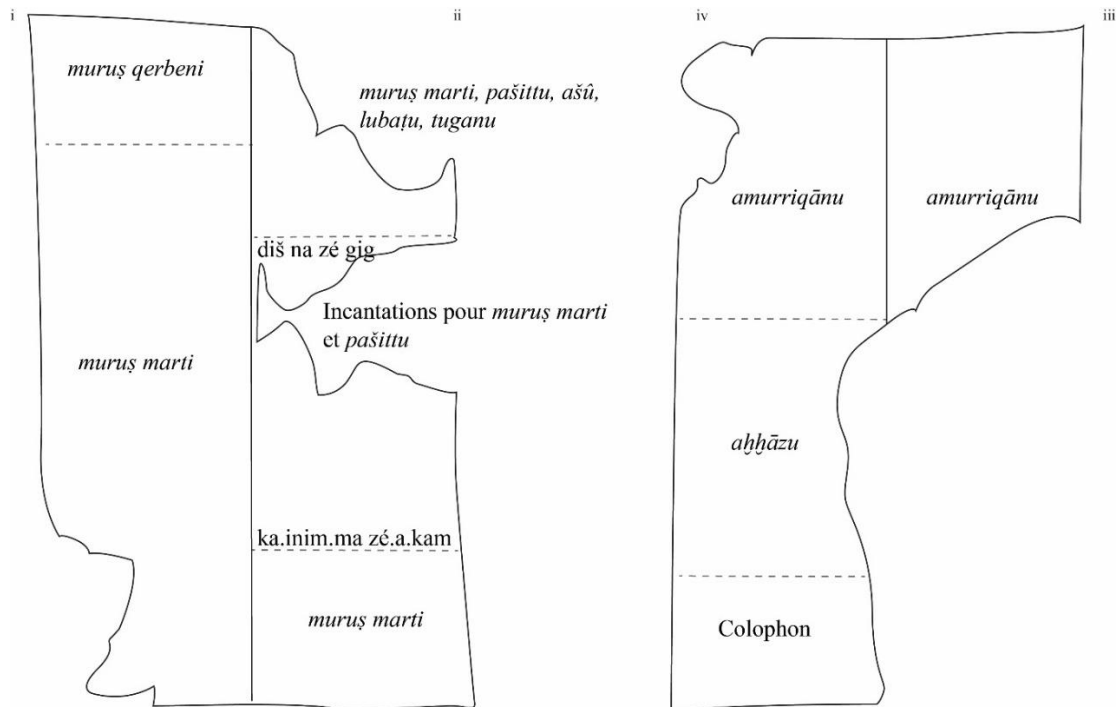


Figure 15 : schéma de BAM 578

La tablette BAM 578 regroupe la maladie de la bile, la maladie *pašittu*¹⁶⁴², et les jaunisses *amurriqānu*¹⁶⁴³ et *aḥḥāzu*. Outre ESTOMAC plusieurs prescriptions thérapeutiques offrent un même traitement pour la maladie de bile, *aḥḥāzu* et *amurriqānu*¹⁶⁴⁴, montrant l'association entre ces maladies dans la thérapeutique mésopotamienne¹⁶⁴⁵. Cette association reposait sur la manifestation de la jaunisse par une coloration jaune de la peau et des yeux d'un

¹⁶⁴¹ Cf. 1.1.7.

¹⁶⁴² Cf. 4.2.8.

¹⁶⁴³ Cf. 4.2.9.

¹⁶⁴⁴ *mar-ḥaṣ šá ah-ha-za u a-mur-ri-qa-nu* « lavement pour *aḥḥāzu* et *amurriqānu* » (BAM 52, l. 91) ; *mar-ḥaṣ šá ah-ha-za u zé.min sig₅* « lavement bon pour *amurriqānu*, *aḥḥāzu* et la bile aussi » (BAM 52, l. 96) ; [diš] 'na' lu-ú zé lu-ú ah-ha-za lu-ú a-mur-ri-qa-<nu> dib-su « [si] une personne soit la bile, soit *aḥḥāzu*, soit *amurriqānu* l'a saisie » (BAM 52, l. 97) ; *mar-ḥa-ṣu an-nu'-[u] | ana ah-ha-zi u a-mur-ri-qa'-[nu] | da-mi-iq* « lavement approuvé, bon pour *aḥḥāzu* et *amurriqānu* » (BAM 186, l. 11) ; *diš na lu zé lu ah-ha-zu | lu a-mur-ri-qa-nu gig* « si une personne souffre soit de la bile soit d'*aḥḥāzu* soit d'*amurriqānu* » (BAM 188 l. 1). Voir également BAM 159 i 29-ii 11 ; BAM 426 ii' 1'-4' ; BAM 431 vi' 40'-46' ; RA 13/37 l. 18-34 ; RA 40/116, l. 1-7.

¹⁶⁴⁵ Michalowski, 1981 ; Collins, 1999, p. 96-98 ; Haussperger, 2001 ; Scurlock & Andersen, 2005, p. 136-147 ; Scurlock, 2014, p. 504-531 ; Cadelli, 2021, p. 16-23.

côté¹⁶⁴⁶, et la couleur jaune de la bile de l'autre¹⁶⁴⁷, la jaunisse pouvant ainsi être considérée comme un « débordement » de bile dans le corps¹⁶⁴⁸.

Dans ESTOMAC, la maladie de la bile est associée à divers symptômes. Comme on peut le voir dans le tableau (Tableau 61) les descriptions symptomatologiques diffèrent assez fortement l'une de l'autre.

i 27-30 ¹⁶⁴⁹	<ul style="list-style-type: none"> – Nausée et vomissement – Production glaireuse – Salivation excessive – Vertige – Ballonnement – Douleur aux hanches et aux genoux – Fièvre – Frissons – Suées continuelles – Perte de l'appétit et de la soif – Écoulements rectaux et urétraux jaunes – Chair affaissée
i 38 ¹⁶⁵⁰	<ul style="list-style-type: none"> – Sensation de blocage ou d'étouffement à la déglutition – Vertige
i 46-47 ¹⁶⁵¹	<ul style="list-style-type: none"> – Tête lourde – Douleurs au cou, hanches, tibias et pieds – Nausée et vomissement – Vertige
i 50 ¹⁶⁵²	<ul style="list-style-type: none"> – Fièvre dans la poitrine et le dos

¹⁶⁴⁶ Cf. 4.2.9

¹⁶⁴⁷ Cf. 4.1.1.

¹⁶⁴⁸ Voir la discussion qui suit sur les incantations pour la maladie de la bile, et 4.2.8, 4.2.9.

¹⁶⁴⁹ diš na nu *pa-tan šà-šú ana pa-re-e e-te-né-la-a úh ma-gal šub.meš a.meš ina ka-šú mal-da-riš du-ku / pa-nu-šú iš-ša-nu-du šà.meš-šú mú.mú-ḥu murub₄.min-šú kin-ša-šú tag.ga.meš-šú kúm šed₇ ir tuku.meš-ši / ninda u kaš lal a šed₇ ma-gal nag i-par-ru ina dūr-šú giš-šú sig₇ ú-tab-ba-kam šur-šu meš-šú i-te-nen-nu-u / uzu.meš-šú tab-ku mīm-ma gu₇-ma ugu-šú ul dūg.ga na bi zé saḥ-pa-su « Si sans avoir mangé, son estomac se soulève continuellement pour vomir, il expulse continuellement des glaires, sa bouche est toujours pleine de salive, son visage tourne sans arrêt, son estomac est toujours ballonné, ses hanches et ses tibias le font toujours souffrir, il a de la fièvre, des frissons, il sue continuellement, il ne veut ni pain ni bière (mais) boit beaucoup d'eau froide (et) vomit, il a des écoulements jaunes par son rectum et son pénis, son apparence change, ses chairs sont affaissées, tout ce qu'il mange ne lui convient pas, cette personne, (sa) vésicule biliaire s'est renversée » (BAM 578 i 27-30).*

¹⁶⁵⁰ diš na ninda gu₇ kaš nag-ma ú-*nap-paq u* igi.meš-šú nigin.meš-du na bi gig zé gig « Si après avoir mangé du pain et bu de la bière, une personne *se bloque*, qu'elle a des vertiges, cette personne souffre d'une maladie de bile » (BAM 578 i 38 // BAM 159 i 29-30 // BAM 60 l. 7'-8').

¹⁶⁵¹ diš na *ina ti-bi-šú sag.du-su ana igi-šú iš-ta-na-da-as-su gú-su murub₄.min-šú kin-ša-šú gír.min-šú gu₇.min-šú / šà-šú ya-'ás šà-šú ana pa-re-e i-te-né-'el-la' [i]gi.meš-šú iš-ša-nu-du-šú na bi zé dib-su « Si une personne, quand elle se lève sa tête la tire vers l'avant, son cou, ses hanches, ses mollets, ses pieds la font continuellement souffrir, son estomac se soulève continuellement pour vomir, elle a des vertiges constants, cette personne la bile l'a saisie » (BAM 578 i 46-47).*

¹⁶⁵² diš na *gaba-su u šá-šal-la-šú kúm.meš zú.meš-šú i-ḥi-la / e-piš ka-šú dugud na bi zé gig « Si une personne, son torse et son dos sont continuellement chauds, ses dents (ses gencives ?) suintent et ouvrir la bouche est difficile, cette personne est malade de la bile » (BAM 578 i 50 // BAM 159 i 38-39).*

-
- Saignement gingival
 - Difficulté à ouvrir la bouche
-

Tableau 61: Symptomatologie de la maladie de la bile dans ESTOMAC

La première description symptomatologique est également la plus longue, et compte pas moins de douze symptômes. Le lien entre cette description symptomatologique et la bile ou la vésicule biliaire n'est pas évident. On ne trouve parmi les symptômes ni la jaunisse, ni un écoulement ou vomissement de bile. On peut noter cependant la mention d'écoulements urétraux et rectaux jaunes, possiblement un renvoi indirect à la bile. D. Cadelli interprète ces écoulements comme du pus, bien qu'elle note l'absence du terme habituel *šarku*¹⁶⁵³. Selon M. Haussperger, plusieurs diagnostics sont possibles : une cholécystite aiguë, une colique hépatique, ou encore une hépatite infectieuse¹⁶⁵⁴. Plus simplement, on pourrait avoir ici une description de gastro-entérite, dont les symptômes habituels sont : une perte d'appétit, des crampes abdominales, des nausées et vomissements, une diarrhée, de la fièvre, des maux têtes, et de la fatigue. Le diagnostic *na bi zé saḥ-pa-su*¹⁶⁵⁵ peut être interprété de plusieurs façons. La lecture *zé saḥ-pa-su* n'est pas attesté ailleurs dans un autre texte médical. Le verbe *saḥāpu*, ici conjugué au permansif (*saḥpat-šu > saḥpassu*), peut signifier « recouvrir, submerger, renverser »¹⁶⁵⁶. D. Cadelli traduit par « cet homme (présente) une vésicule biliaire (qui) s'est renversée »¹⁶⁵⁷. J. Scurlock traduit « the gall-bladder has turned over on that person »¹⁶⁵⁸. Une autre lecture possible serait *zé.líl siḡ-su*¹⁶⁵⁹, « une infection de la bile/vésicule l'a frappé (*maḥāṣu*) ». Là encore la formule n'est pas connue par ailleurs et paraît un peu alambiquée. On s'attendrait soit à *zé.líl* « infection de la bile », avec une équivalence *zé.gig*, soit à *zé siḡ-su* « la bile/vésicule biliaire l'a frappé », similaire à *zé dib-su*. Si l'on accepte la lecture *zé saḥpassu*, il est possible de traduire par « la bile l'a recouvert/submergé », ou « la vésicule biliaire s'est renversée ». On a alors l'image d'un récipient renversé¹⁶⁶⁰ dont le contenu s'échappe, ici la bile s'écoulant de la vésicule et s'épandant dans le corps¹⁶⁶¹. Les écoulements jaunes mentionnés parmi les symptômes sont possiblement un renvoi à cette bile répandue¹⁶⁶².

¹⁶⁵³ Cadelli, 2000, p. 226, n. 5.

¹⁶⁵⁴ Haussperger, 2001, p. 114.

¹⁶⁵⁵ *BAM* 578 i 30.

¹⁶⁵⁶ *CAD S*, p. 30 « 1. to cover, overwhelm, to spread over, 3. to turn over (?), upside down (?) » ; *AHw* p. 1004 « umwerfen, niederwerfen ».

¹⁶⁵⁷ Cadelli, 2000, p. 226.

¹⁶⁵⁸ Scurlock, 2014, p. 519.

¹⁶⁵⁹ Cadelli, 2000, p. 189, note 11 ; Haussperger, 2001, p. 114.

¹⁶⁶⁰ Cf. 3.3.5.2 pour la conceptualisation du ventre comme un récipient.

¹⁶⁶¹ On retrouve par ailleurs la même idée de circulation de fluides dans le corps dans les incantations *MGI* concernant la bile, voir Tableau 62.

¹⁶⁶² Voir également ci-dessous (4.2.8) une lettre néo-assyrienne décrivant un cas de bile ou de vésicule biliaire « installée vers le bas ».

La deuxième description symptomatologique de la maladie de la bile ne comporte que deux symptômes : une sensation de blocage ou d'étouffement (*ú-nap-paq*) et des vertiges. M. Parys¹⁶⁶³ et J. Scurlock¹⁶⁶⁴ traduisent le verbe *nuppuqu* par « s'étouffer ». D. Cadelli préfère traduire par « se bloquer »¹⁶⁶⁵, en y voyant une description possible d'un hoquet¹⁶⁶⁶, en raison de son sens général de blocage ou de constriction¹⁶⁶⁷, et de son association apparente à un problème respiratoire¹⁶⁶⁸. Selon M. Parys¹⁶⁶⁹ en revanche, il peut s'agir d'une description d'empoisonnement, avec un patient s'étouffant à la suite de l'ingestion d'un aliment ou d'une boisson toxique, d'un cas de dysphagie (des douleurs provoquées par la déglutition), ou encore de fausses routes. A noter que les dysphagies peuvent entraîner des reflux gastro-œsophagiens, c'est-à-dire des régurgitations de sucs gastriques acides, qui permettent peut-être ici d'expliquer l'association avec la maladie de la bile, de la même façon que dans le langage moderne on parle de vomissement de bile en cas de régurgitations gastriques¹⁶⁷⁰.

Dans la troisième description symptomatologique on retrouve les vertiges, douleurs aux extrémités basses (accompagnées ici de douleurs au cou), et nausées décrites dans le premier extrait (i 27-30). Enfin les symptômes présentés dans la quatrième et dernière description d'une maladie de la bile diffèrent largement des précédentes descriptions. Le « suintement des dents »¹⁶⁷¹ décrit probablement un saignement ou suintement gingival. Ni ce type de suintement ou saignement ni la difficulté à ouvrir la bouche n'apparaît ailleurs dans le corpus thérapeutique mésopotamien en lien avec la vésicule biliaire. L'association de la fièvre, d'un écoulement purulent des gencives, et d'une difficulté à ouvrir la bouche¹⁶⁷² peut indiquer un abcès dentaire. La raison de l'attribution de ces symptômes avec une maladie de la bile n'est pas claire, mais s'explique peut-être par un écoulement gingival douloureux, interprété comme un écoulement de bile.

Le tableau symptomatologique de la bile dans ESTOMAC apparaît donc très hétérogène. Si une partie des symptômes peut être associée à des désordres gastro-intestinaux, comme les

¹⁶⁶³ Parys, 2014, p. 29.

¹⁶⁶⁴ Scurlock, 2014, p. 530.

¹⁶⁶⁵ Cadelli, 2000, p. 227.

¹⁶⁶⁶ Cadelli, 2000, p. 227 n. 7, 359-360 ; Cadelli, 2019, p. 50-60.

¹⁶⁶⁷ *AHW* p. 734 : « sich verstopfen, verhärten ».

¹⁶⁶⁸ Voir *CAD N1*, p. 277-278. Entre autres, on trouve le verbe dans *Ludlul bēl nēmeqi* III, l. 96 : *ur-ú-du šá in-ni-is-ru ú-nap-pi-qu la-gab-biš*, « (ma) gorge qui était contractée et bloquée comme par un bloc » Annus & Lenzi, 2010, p. 25 et 40.

¹⁶⁶⁹ Parys, 2014, p. 42-43.

¹⁶⁷⁰ La bile est également régulièrement comparée dans les incantations et les textes littéraires à du venin, et présentée ainsi comme un fluide toxique et corrosif, voir ci-dessous Tableau 62.

¹⁶⁷¹ *zú.meš-šú i-ḫi-la* « ses dents suintent » (*BAM 578* i 50-52).

¹⁶⁷² Cadelli, 2000, p. 227 ; Scurlock, 2014.

nausées et vomissements, les difficultés liées à l'ingestion de nourriture ou de boisson, et le manque d'appétit, de nombreux symptômes cités ne se prêtent pas à une association spontanée avec la bile ou la vésicule biliaire : vertiges, douleurs dans les membres inférieurs, suintement gingival, sensation fiévreuse dans le torse, etc. La maladie de bile apparaît majoritairement seule sur la tablette, mais deux entrées la citent avec d'autres maladies pour une même prescription thérapeutique :

[diš na lu-ú zé lu-ú aḥ-ḥa]- ^r za lu' a-mur-ri-qa-nu ^r dab'-[su] (BAM 578 i 70)	[Si une personne la bile, aḥḥā]zu ou amurriqānu [l'a] saisie
diš na zé kid-ḥa lu-ba-ṭ[a gig] ¹⁶⁷³ (BAM 578 ii 7-8)	Si une personne [a une maladie] de bile, de qidḥu (et/ou) de luba[ṭu]

On a donc une maladie de la bile associée à deux groupes distincts de : d'un côté deux types de jaunisse aḥḥāzu et amurriqānu¹⁶⁷⁴, et de l'autre côté deux syndromes qidḥu et lubaṭu. Le sens exact de qidḥu n'est pas clair, mais il s'agit possiblement d'une référence à des vomissements¹⁶⁷⁵. Quant à lubaṭu, J. Scurlock l'interprète comme une suee forte¹⁶⁷⁶, interprétation qui paraît confirmée par plusieurs entrées du traité SA.GIG : ir gin₇ lu-ba-ṭi šub.šub-su « (si) la suee lui tombe continuellement dessus comme par lubaṭu »¹⁶⁷⁷. De fait, suees fortes et vomissements font partie du tableau clinique de la maladie de bile dans Estomac¹⁶⁷⁸.

Huit incantations du corpus MGI sont consacrées à une maladie de la bile : MGI 1, 2, 4bis, 5, 67, 68, 69 et 70. Cinq d'entre elles (MGI 1, 4, 5, 69, 70) apparaissent dans le traité ESTOMAC, rassemblées dans la 2^e colonne de BAM 578 (Figure 16).

¹⁶⁷³ J. Scurlock transcrit diš na zé saḥ-ḥa dab-su [...] (Scurlock, 2014, p. 510). La lecture proposée ici suit Cadelli, 2000, p. 195. En effet, malgré la détérioration de la tablette à cet emplacement, on distingue la pointe inférieure du signe suivant, qui indique une lecture en /ba/ plutôt qu'en /su/. Qui plus est, la maladie lubaṭu étant citée à trois reprises dans les descriptions symptomatologiques suivantes (BAM 578 ii 9-10, 13, et 18-19), la lecture proposée par D. Cadelli est tout à fait cohérente. Concernant la lecture en saḥḥu ou qidḥu, les deux sont possibles. Ni l'une ni l'autre maladie n'apparaît ailleurs dans la tablette, ni ne sont associées dans d'autres tablettes médicales à des maladies de bile. Saḥḥu est une sorte de lésion cutanée (CAD S, p. 56), et qidḥu est associée à des vomissements (CAD Q, p. 251 et Cadelli, 2000, p. 229, n. 9). Une transcription en qidḥu paraît donc plus en accord avec la symptomatologie générale des maladies de la bile.

¹⁶⁷⁴ D'autres tablettes de prescriptions mentionnent ensemble ces trois maladies (BAM 52, 159, 186 et 188). Cf. également 4.2.9.

¹⁶⁷⁵ CAD Q, p. 251 et Cadelli, 2000, p. 229, n. 9.

¹⁶⁷⁶ Scurlock & Andersen, 2005, p. 213 ; Scurlock, 2014, p. 521

¹⁶⁷⁷ SA.GIG XIII, l. 62-67 (Scurlock, 2014, p. 105, 112) ; SA.GIG XVI, l. 33 Scurlock, 2014, p. 152, 157.

¹⁶⁷⁸ Voir Tableau 61.

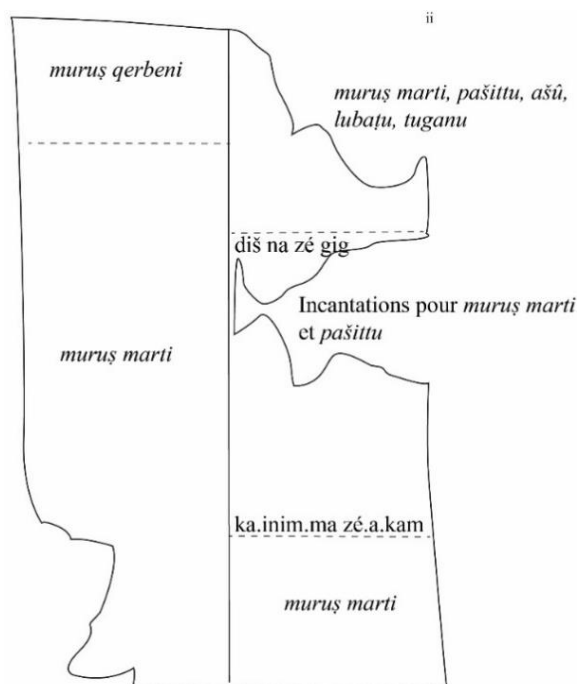


Figure 16 : face envers de BAM 578

Le passage incantatoire de *BAM 578* commence par une formule qui introduit habituellement les prescriptions : *diš na zé gig* « si une personne a une maladie de la bile » (ii 23), et est clôturé par la rubrique *ka.inim.ma zé.a.kam* : « c'est une incantation pour la bile » (ii 56). Cette rubrique suit une série d'instructions rituelles, et ne concerne donc pas une incantation en particulier mais l'ensemble des incantations de la colonne, intégrant une incantation contre *pašittu* (*MGI 4*)¹⁶⁷⁹ au groupe des maladies biliaires.

No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
1, 1. 2-6	<p>ṛzé` .à[m] ú.šim.gin₇ ṛki mu.un` .d[ar] ú.da.ṛam sag nam.íl` máš ú.da.ṛke₄` babbar nam.íl muš¹.a.gin₇ eme e₁₁.dè muš.gin₇ BAD.ke₄ zé na.an.ni.dúb.bé</p> <p>(...)</p>	<p>C'est la bile, comme une herbe elle a traversé la terre. C'est une chèvre, elle a levé la tête. Comme un bouc, elle porte du blanc. Comme un serpent d'eau, elle tire la langue. Comme un serpent des terres brûlées, elle crache son venin.</p> <p>(...)</p>
1. 6-8	<p>d[u].ug.gin₇ ga.az.ba izi.gin₇ ṛte`.ni.ib izi ú^r núnun.gin₇ [n]í.zu [te].ni.ib izi giš^s gišimar.gin₇ ní.zu [te.ni.ib]</p>	<p>Sois brisée comme un vase, éteins-toi comme un feu ! Eteins-toi de toi-même comme un feu dans les ronces ! Eteins-toi comme un feu parmi les palmiers !</p>
2, 1. 1-2	<p>[zé.àm a].gàr ú.šim.gin₇ k[i in.dar] edin ṛedin`.n]a ba.[mú]</p> <p>(...)</p>	<p>C'est la bile, comme une herbe dans la prairie elle a traversé la terre, la steppe. Dans la steppe, elle a grandi.</p> <p>(...)</p>
1. 6-7	<p>sig₄.gin₇ mu.un.ṛda².an².si` ninda</p>	<p>Elle l'a (le patient) rempli comme une</p>

¹⁶⁷⁹ Cf. 4.2.8, Tableau 64.

	nu.gu ₇ .gu ₇ a nu.[na ₈].na ₈	brique. Il ne peut plus manger de pain, il ne peut plus boire d'eau.
4bis l. 1-2	<i>e-er-qú-um e-ri-iq e-ri-iq-tum e-er-qá-at i-ší-li mì-iṭ-ra-tim e-ri-iq-tim e-zu-um ba-ru-ma-tum ta-ar-té-e</i>	Il est vraiment jaune ! Elle est vraiment jaune ! A l'ombre du verger jaune, la chèvre tachetée vient de pâître !
5, l. 1-6	<i>mar-tu mar-tu mar-tu ʾpa-šitʾ-[tu-ma] mar-tu gin₇ ígira.mušen sig₇ it-ta-na-al-lak ʾa-pa-[ra] it-ta-na-za-az ina gi-šal-li ša bād i-da-gal a-ki-lum ak-li i-da-gal šá-tu-ú ku-ru-un-ni ki-i tak-ka-la ak-la ki-i ta-ša-ta-a ku-ru-un-ni a-ma-qú-tak-ku-nu-šim-ma tu-ga-ša-a ki-i gud</i>	Bile, bile, bile destruc[trice] ! La bile, comme un héron jaune, se promène continuellement dans le mar[ais]. Elle se tient continuellement debout sur l'arrête du mur. Elle regarde ceux qui mangent du pain, elle regarde ceux qui boivent de la bière. « Quand vous mangerez du pain, quand vous boirez de la bière, je tomberais sur vous et vous éructerez comme des bœufs ! »
67, l. 1-5	<i>zé.a huš.a zé.a šúr.ra zé šà.bé è.a zé šà ki è.a zé šà lú.ùlu lu.ke₄ (...) àm.e₁₁.me.en mun šim an ki im.mi.i[n].hu.luḫ.ḫa</i>	Bile enragée, bile furieuse ! Bile qui va vers un ventre, bile qui sors du ventre de la terre ! Bile (dans) le ventre de l'homme (...) Tu es en train de partir car le sel effraie les plantes du ciel et de la terre !
68, l. 1-5	<i>[g]ú.bi níg.ge pisan.gin₇ [...] ʾaʾ íd.daʾ.gin₇ ba.du₇ nu.[du₁₀.ga] a pú.gin₇ a.gi₆.a nu.d[u₁₀.ga] ka gakkul.àm sag.gá dab₅.[dab₅] ú udun.ʾke₄ sar.sarʾ a ʾudun.ke₄ sar.sarʾ</i>	Quelque chose a [...] sa [bo]rdure comme un panier ! Elle éventre comme l'eau du fleuve, elle est [mauvaise] ! Comme l'eau d'un puits dans une inondation, elle est m[auvaise] ! La bouche de la jarre <i>kakkulu</i> est sai[sie] au sommet, les herbes dans le four ont brûlé, l'eau dans le four a brûlé.
69, l. 1-2	<i>zé eṭ-li zé eṭ-li : i-ʾxʾ-[...] [š]amʾ-ri eṭ-li-e dingir ša-li-li ʾxʾ [...]</i>	Bile du jeune homme, bile du jeune homme [...] Le jeune homme furieux ² [...] du divin pilleur (?) [...]

Tableau 62 : la bile dans les incantations MGI

Les incantations *MGI* 1 et 2 se trouvent toutes deux dans le compendium paléo-babylonien d'incantations *CUSAS* 32/7 – *MGI* 1 étant connue également grâce à 7 autres copies datant de la période paléo-babylonienne à néo-assyrienne, dont une version inscrite dans *BAM* 578¹⁶⁸⁰. Les deux incantations commencent par une formule identique : zé.àm ú.šim.gin₇ ki mu.un.dar « C'est la bile, comme une herbe elle a traversé la terre » (*MGI* 1 et 2, l. 1). Cette comparaison renvoie aux incantations du type Herbe du ventre dans lesquelles une maladie du ventre est identifiée à une herbe poussant dans la montagne et amenée par Šamaš dans la plaine d'où elle attaque le corps du patient¹⁶⁸¹. Dans le cas de la bile, l'association est renforcée par la

¹⁶⁸⁰ Cf. 2^e volume l'édition *MGI* 1, chapitre 1.1.7.

¹⁶⁸¹ Voir 4.2.2. Les incantations Herbe du ventre suivent une trajectoire assez similaire à *MGI* 1 et sont transmises depuis la période paléo-babylonienne jusqu'au 1^{er} millénaire, où on les retrouve intégrées au traité ESTOMAC (*BAM* 574, *MGI* 48 et 50). Deux versions de l'incantation Herbe du ventre (*MGI* 44a et 44b) et sont

couleur de l’herbe rappelant la couleur de la bile¹⁶⁸². L’analogie avec une herbe est également employée dans une autre incantation paléo-babylonienne concernant une maladie de la bile (*MGI* 67) où la bile est décrite comme quittant le corps du patient à la suite de l’emploi thérapeutique de sel, car « le sel effraie les plantes du ciel et de la terre » (mun šim an ki im.mi.i[n].ḫu.luḫ.ḫa, *MGI* 67 l. 5)¹⁶⁸³.

Dans *MGI* 1 deux autres métaphores sont employées pour décrire l’action de la bile : la chèvre et le serpent¹⁶⁸⁴. La comparaison avec la chèvre – que l’on observe également dans *MGI* 4 et 4bis¹⁶⁸⁵ – repose sur la couleur jaune des yeux des chèvres¹⁶⁸⁶. Une telle coloration fait en effet partie des symptômes de la jaunisse, une maladie fortement associée à la bile¹⁶⁸⁷. La présence du serpent repose sur l’analogie faite entre son venin et la bile, deux fluides toxiques et corrosifs¹⁶⁸⁸. De même que le venin du serpent, la bile brûle le corps du patient de l’intérieur (voir également *MGI* 68)¹⁶⁸⁹. L’image du « serpent des terres brûlées » (muš ki.bíl) renforce cette idée de brûlure. Une des versions paléo-babyloniennes de *MGI* 1¹⁶⁹⁰ compare également la bile à un « serpent dans la chambre » (muš agrun)¹⁶⁹¹, établissant ainsi une comparaison entre le ventre et la chambre intérieure d’une maison¹⁶⁹². Enfin, la bile est exhortée à « s’éteindre comme un feu »¹⁶⁹³.

Dans *MGI* 2, outre la comparaison avec l’herbe¹⁶⁹⁴ la bile est représentée comme remplissant le patient de l’intérieur comme de l’argile l’empêchant ainsi de manger ou de

incluses dans les tablettes *CUSAS* 32/7 et 32/8, sur lesquelles se trouvent les incantations pour la bile *MGI* 1 et 2. Voir Reiner, 1985 ; Veldhuis, 1990 ; George, 2016, p. 129-133, et chapitre 2.5.2.

¹⁶⁸² Cf. 3.3.2.1 et 4.1.1.

¹⁶⁸³ George, 2016, p. 6 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 712.

¹⁶⁸⁴ Cf. 3.3.1.1 et 3.3.1.5.

¹⁶⁸⁵ Cf. Tableau 62, Tableau 64.

¹⁶⁸⁶ Böck, 2014b, p. 125 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 710 ; cf. 3.3.1.5.

¹⁶⁸⁷ Cf. 4.2.9.

¹⁶⁸⁸ Michalowski, 1981, p. 8 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 710, et chapitre 3.3.1.1.

¹⁶⁸⁹ Un hymne dédié à la déesse Inanna décrit les brûlures internes causées par la bile chez une personne suite à l’ingestion de nourriture et de boisson : ^dinana [IM x] ú ga nam.úš.a lú gu₇.bi nu.til.le / lú níḡ gu₇.gu₇.da.ni zé mu.un.táb.táb.bé in ĜAR ka.bi.a mu.un.x x x « Qui mange ... l’herbe et le lait mortels d’Inanna, (cette personne) ne vivra pas. Ceux à qui elle les donne à manger, la bile les brûlera » (Hymne à Inana C, l. 41-42, cf. Sjöberg, 1975, p. 182-183).

¹⁶⁹⁰ *MGI* 1a = *CUSAS* 32/7 iv 20^v-v 10.

¹⁶⁹¹ muš agrun.na.ke₄ sag¹ nam.íl « c’est un serpent dans la chambre, elle lève la tête » (*MGI* 1, l. 5), cf. George, 2016, p. 123f.

¹⁶⁹² Steinert & Vacín, 2018, p. 710 n. 33 ; pour une discussion sur la représentation du ventre comme une chambre ou une maison, voir Steinert, 2017 et chapitre 3.3.5.1.

¹⁶⁹³ zé (...) | izi.gin₇ te.ni.ib | izi ⁿnumun.gin₇ ní.zu te.ni.ib | izi ^{giš}gišimar.gin₇ ní.zu [te.ni.ib] « Bile (...) éteins-toi comme un feu ! Eteins-toi de toi-même comme un feu dans les ronces ! [Eteins]-toi comme un feu parmi les palmiers ! » (*MGI* 1, l. 7-10).

¹⁶⁹⁴ zé.àm ú.šim.gin₇ ki mu.un.dar « c’est, la bile comme une herbe elle a traversé la terre » (*MGI* 2, l. 1).

boire¹⁶⁹⁵, un symptôme de la maladie de la bile également attesté dans les prescriptions thérapeutiques¹⁶⁹⁶.

L'incantation *MGI 3* est identifiée grâce à sa rubrique : [k]a.inim.ma be za zé.gig « incantation pour la bile »¹⁶⁹⁷. Le texte de l'incantation est incomplet mais paraît être une prière à une déesse décrite comme « exaltée parmi les igigis »¹⁶⁹⁸, et ne contient aucune description symptomatologique.

MGI 4bis est une incantation paléo-assyrienne dont le texte est très proche de *MGI 4*¹⁶⁹⁹, incantation d'époque néo-assyrienne inscrite dans *BAM 578*. L'imagerie des deux incantations tourne autour de la chèvre (voir *MGI 1*) et de la couleur jaune, couleur de la bile. Dans *MGI 4bis*, la maladie est décrite comme une chèvre en train de paître dans un verger jaune (*mì-iṭ-ra-tim e-ri-iq-tim*)¹⁷⁰⁰, tandis que dans *MGI 4* on voit une chèvre jaune buvant l'eau jaune d'un canal et paissant dans un champ jaune (*e-qí sig₇*)¹⁷⁰¹. Les termes *miṭirtu* et *iku*, s'ils sont ici traduits par « verger » et « champs », ont également comme sens premier celui de canal d'irrigation ou de parcelle définie par la présence de ce canal¹⁷⁰², renvoyant à la métaphore des canaux d'irrigation utilisée pour décrire le système digestif¹⁷⁰³. Ici c'est la bile (*a.meš sig₇.meš* « l'eau jaune ») qui circule dans ce canal, représentant l'idée selon laquelle la jaunisse serait causée par un débordement de bile à l'intérieur du corps. Le fluide en circulant transporte avec lui la maladie¹⁷⁰⁴. C'est la mauvaise circulation (blocage, débordement, déplacement au mauvais endroit) qui cause un dérèglement et donc une maladie.

La première ligne de *MGI 5* peut être interprétée de deux manières différentes. On peut lire comme le fait T. J. Collins « Bile, bile, bile, [c'est] la *pašit[tu]* ! »¹⁷⁰⁵ ou bien, suivant D. Cadelli et B. Böck, lire « Bile, bile, bile destructrice ! »¹⁷⁰⁶. Le sens de « destructrice » pour

¹⁶⁹⁵ sig₄.gin₇ mu.un.da.si | ninda nu.gu₇.e a nu.na₈.na₈ « elle l'a rempli comme une brique, il ne peut plus manger de pain, il ne peut plus boire d'eau » (*MGI 2*, l. 6-7).

¹⁶⁹⁶ diš na ninda gu₇ kaš nag-ma ú-*nap-paq u* igi.meš-šú nigin.meš-du na bi gig zé gig « Si après avoir mangé du pain et bu de la bière, une personne s'étouffe, qu'elle a des vertiges, cette personne souffre d'une maladie de la bile » (*BAM 159* i 29-37 ; *BAM 578* i 38-41 ; *BAM 60* v 7).

¹⁶⁹⁷ *MGI 3*, l. 9.

¹⁶⁹⁸ šá-qa-ta <ina>[?] d_i-gi-gi l. 4.

¹⁶⁹⁹ Voir 4.2.8 et Tableau 64.

¹⁷⁰⁰ i-ší-li mī-iṭ-ra-tim | e-ri-iq-tim e-zu-um | ba-ru-ma-tum ta-ar-té-e « à l'ombre du verger jaune, la chèvre tachetée vient de paître » (*MGI 4bis* l. 2).

¹⁷⁰¹ ina e-qí sig₇ ú.meš sig₇.meš ik-kal ina a-tap-pi a-ruq-ti a.meš sig₇.meš i-šat-ti « Dans le champ jaune, elle mange de l'herbe jaune, dans le canal jaune, elle boit de l'eau jaune » (*MGI 4*, l. 2).

¹⁷⁰² *CAD M/2*, p. 144 ; *CAD I-J*, p. 66, Michel, 2004, p. 412.

¹⁷⁰³ Cf. 3.3.3.3 et 4.2.3, 4.2.4.

¹⁷⁰⁴ Stol, 2006 ; Böck, 2010, p. 69 ; Parys, 2014, p. 6.

¹⁷⁰⁵ Collins, 1999, p. 230.

¹⁷⁰⁶ Cadelli, 2000, p. 215, note 21 ; p. 231 ; Böck, 2014b, p. 123.

pašittu est bien attesté, le nom *pašittu* étant un dérivé du verbe *pašāṭu* qui signifie « effacer, oblitérer »¹⁷⁰⁷. Ce sens de « destructeur » est rendu explicite dans un commentaire médical de la période achéménide traitant des maladies causées par les fantômes *eṭimmu* : *pa-šit-tú* x [x me]š *pa-ši-ṭat zu-mur* « *pašittu* [x x], destructeur du corps »¹⁷⁰⁸. La maladie *pašittu* paraissait donc être une manifestation extrêmement agressive, « destructrice », de la maladie de la bile. La suite de l'incantation décrit la maladie (bile ou *pašittu*) comme un héron¹⁷⁰⁹ arpentant un marais¹⁷¹⁰, puis se tenant sur le faite d'un mur, et appelle à l'esprit l'image d'un grand oiseau s'abattant de haut sur une personne (ici le patient). La couleur jaune du héron permet de faire un renvoi à la couleur de la bile. La maladie attaque ensuite sa victime, lui coupant l'appétit et la soif¹⁷¹¹.

L'incantation *MGI 67* décrit une bile « enragée » (*ḥuš*) et « furieuse » (*šúr*). On retrouve ici la violence de la « bile destructrice » (*mar-tu* *pa-šit*-[*tu*]) de *MGI 5*. L'incantation décrit ensuite la bile se dirigeant vers le ventre pour l'attaquer¹⁷¹². Les dernières lignes du texte reprennent l'analogie entre bile et herbe, en décrivant la bile évacuée par le sel comme le serait une plante¹⁷¹³ : de la même façon que le sel est mortel pour les plantes, il doit pouvoir retirer la bile toxique du corps du malade¹⁷¹⁴.

Le texte de *MGI 68* rappelle fortement l'incantation contre la constipation *MGI 39*¹⁷¹⁵. Ici c'est la bile qui est décrite comme l'eau destructrice d'un fleuve¹⁷¹⁶. Le ventre représenté sous les traits d'une jarre de brassage est décrit comme « saisi »¹⁷¹⁷, son contenu brûlé comme le contenu d'un four¹⁷¹⁸. On retrouve ici les brûlures d'estomac causées par la bile observées dans *MGI 1*. La suite du texte est très abimée, on peut lire le début d'un dialogue *Asalluḫi/Enki*¹⁷¹⁹ mais malheureusement rien de plus ne peut être déchiffré.

¹⁷⁰⁷ CAD P, p. 249.

¹⁷⁰⁸ *SpTU* 1/49, l. 4-5, cf. Frahm, Frazer & Jiménez, 2013 (<https://ccp.yale.edu/P348470>) et Clancier 2009 (<http://oracc.org/cams/gkab/P348470>).

¹⁷⁰⁹ Cf. 3.3.1.4.

¹⁷¹⁰ Cf. 3.3.3.2.

¹⁷¹¹ Steinert & Vacín, 2018, p. 713.

¹⁷¹² *zé šà.bé è.a* « bile qui va vers le ventre » (*MGI 67*, l. 2).

¹⁷¹³ *àm.e11.me.en | mun šim an ki im.mi.i[n].ḥu.luḥ.ḥa* « (bile) tu es en train de partir car le sel effraie les plantes du ciel et de la terre ! » (*MGI 67*, l. 5).

¹⁷¹⁴ George, 2016, p. 6 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 712 ; cf. 3.4.

¹⁷¹⁵ Cf. 4.2.3 et Tableau 56.

¹⁷¹⁶ *ʿa id.da'gin7 ba.du7 nu.[du10.ga]* « elle éventre comme l'eau du fleuve, elle est [mauvaise] ! » (*MGI 68*, l. 2). Voir chapitre 3.3.3.3.

¹⁷¹⁷ *ka gakkul.àm sag.gá dab5.[dab5]* « la bouche de la jarre *kakkulu* est sai[sie] au sommet » (*MGI 68*, l. 4). Voir chapitre 3.3.5.2.

¹⁷¹⁸ *ú udun.ʿke4 sar.sarʿ a ʿudun.ke4 sar.sarʿ* « les herbes dans le four ont brûlé, l'eau dans le four a brûlé » (*MGI 68*, l. 5).

¹⁷¹⁹ Cf. 3.2.2.1.

Les deux incantations *MGI* 69 et 70 sont très abimées et leur texte presque complètement perdu. *MGI* 69 mentionne la bile d'un jeune homme furieux¹⁷²⁰. *MGI* 70 semble être une prière adressée au dieu Ea afin qu'il délivre le malade¹⁷²¹.

L'imagerie tournant autour de la brûlure (feu, venin de serpent, contenu brûlé du four) employée dans les incantations *MGI* contre la bile illustre la conception de cette dernière comme une substance acide et corrosive. La forte présence de la couleur jaune dans les incantations montre également le lien entre la maladie de la bile et les maladies du foie comme la jaunisse¹⁷²². De même, l'emploi de métaphores similaires à celles employées pour diverses maladies du ventre (herbe, jarre de brassage, voie d'eau) montre bien l'association entre les maladies de la bile et les désordres gastro-intestinaux.

4.2.8. *Pašittu*

La maladie *pašittu* n'est pas mentionnée dans le traité SA.GIG. Dans ESTOMAC elle occupe une partie de la 2^e colonne de *BAM* 578 et apparaît principalement en association avec divers autres syndromes et maladies. Seule une description symptomatologique lui est consacrée. L'extrait propose *pašittu* comme possible diagnostic avec la maladie *tuganu*¹⁷²³.

ii 20-	–	Douleur épigastrique à jeun
21 ¹⁷²⁴	–	Brûlure interne
	–	Vomissement de bile

Tableau 63: symptomatologie de *pašittu* dans ESTOMAC

La maladie *tuganu* a été interprétée comme un ulcère peptique (ou ulcère gastroduodéal)¹⁷²⁵. Il s'agit d'une affection relativement courante, dont le symptôme principal est une sensation de brûlure, qui peut être très douloureuse, dans l'estomac. La douleur peut être plus intense à jeun, et peut s'accompagner d'éructions et de ballonnement. Si l'ulcère s'aggrave, il peut provoquer des nausées, perte d'appétit, vomissements, perte de poids, et selles

¹⁷²⁰ *zé eṭ-li* « bile du jeune homme » (*MGI* 69, l. 1) et [*š*]*am²-ri eṭ-li-e* « jeune homme furieux[?] » (*MGI* 69, l. 2).

¹⁷²¹ [...] *é-a [...li]p-tur* « Ea [...] qu'il délivre [...] » (*MGI* 70, l. 2).

¹⁷²² Collins, 1999, p. 96-98 ; Böck, 2014b, p. 122 ; Böck, 2014a, p. 105 ; Steinert, 2014 ; Steinert & Vacín, 2018, p. 710.

¹⁷²³ Cf. 4.2.5.

¹⁷²⁴ *diš na nu pa-tan sag šà-šú i-kaš-ša-as-su kúm šà tuku.meš ina ge-ši-šu zé i-ár-rù na bi pa-šit-tú / tu-ga-na gig* « Si une personne à jeun, le haut de son estomac le cisaille, qu'il a continuellement des brûlures internes, et qu'en éructant il vomit de la bile, cette personne est malade de *pašittu* (ou) de *tuganu* » (*BAM* 578 ii 20-21).

¹⁷²⁵ *AHw* p. 1366 : « Magengeschwür » ; Adamson, 1974, p. 106 ; Scurlock & Andersen, 2005, p. 133-134.

noires¹⁷²⁶. Ainsi que le fait remarquer P. B. Adamson¹⁷²⁷, la description de *pašittu* et *tuganu* ci-dessus correspond pratiquement à un cas d'école pour un ulcère. Un autre texte médical donne une description de la maladie *tugānu* :

diš na *du-ga-nu* dib-su sag ʿšà-šú́ ú-ša-rap-šú́ Si une personne *dugānu* l'a saisie, son épigastre
nu *pa-tan ú-ga-áš* (STT 1/96 l. 9-10)¹⁷²⁸ brûle et elle vomit à jeun...

On retrouve les brûlures épigastriques et les vomissements à jeun décrits ci-dessus. Outre *tuganu*, la maladie *pašittu* apparaît accompagnée de deux principaux syndromes, *ašû* et *lubaṭu*¹⁷²⁹ :

diš na *a-šá-a pa-šit-tú u lu-[ba-ṭi gig ...]* (BAM Si une personne [est malade d'*ašû*, *pašittu* ou
578 ii 9) *lu[baṭu]*
ana a-šá-a pa-šit-tú u lu-ba-ṭi zi-ḥi (BAM 578 ii Pour retirer *ašû*, *pašittu* ou *lubaṭu*
13)
diš na sag.ki.dab.ba tuku *a-ši-a pa-šit-tum u lu-* Si une personne est malade de migraine, *ašû*,
ba-ṭi gig (BAM 578 ii 18) *pašittu* ou *lubaṭu*

L'interprétation d'*ašû* dans ce texte pose un problème. D. Cadelli ne propose pas de traduction pour le terme dans son édition d'ESTOMAC¹⁷³⁰. Selon le dictionnaire *AHW*, il s'agit d'une maladie de la tête¹⁷³¹. Selon J. Scurlock, dans son ouvrage sur les diagnostics mésopotamiens¹⁷³², le terme désigne toute condition cutanée, d'origine non vénérienne, et couvrant le corps de lésions. On a alors du mal à comprendre sa présence dans ce contexte, sachant que ni la maladie de bile ni *pašittu* ne se manifestent par des lésions de peau. Dans sa monographie plus récente sur la médecine mésopotamienne, J. Scurlock traduit *ašû* par « nausée »¹⁷³³. Si cette interprétation paraît plus cohérente avec le tableau clinique général de *pašittu*, le verbe akkadien qui signifie « avoir la nausée » est le verbe *āšu* (*a'āšu*), et non pas *ašû* (*ašā'u*) comme on peut lire dans *BAM* 578. Qui plus est une autre tablette médicale mentionne *pašittu*, *ašû*, et *lubaṭu* et présente la même graphie *a-šá-a*¹⁷³⁴. Il semble donc qu'il s'agisse bien ici d'une référence à l'affection cutanée, et non pas à la nausée. L'explication de la présence d'*ašû* dans ce contexte se trouve peut-être dans le traité divinatoire *Šumma alu* :

¹⁷²⁶ <https://santecheznous.com/healthfeature/gethealthfeature/ulceres-peptiques>.

¹⁷²⁷ Adamson, 1974, p. 106.

¹⁷²⁸ Scurlock, 2014, p. 493-495.

¹⁷²⁹ Pour *lubaṭu*, cf. ci-dessus 4.2.7 dans la présentation de la maladie de la bile.

¹⁷³⁰ Cadelli, 2000, p. 229.

¹⁷³¹ *AHW* p. 85 « eine Kopfkrankheit ». Le *CAD* ne propose pas de traduction, et indique simplement « a disease ».

¹⁷³² Scurlock & Andersen, 2005, p. 224-226.

¹⁷³³ Scurlock, 2014, p. 521.

¹⁷³⁴ diš na *a-šá-a pa-šit-tú u lu-ba-ṭi gig* « Si une personne souffre d'*ašû*, *pašittu* et *lubaṭu* » (*RA* 40/116, env. 1).

diš id sig₇.sig₇ a-šu-ú sig₇.sig₇ ina kur gál
(šumma alu, tablette 61 l. 7)¹⁷³⁵

Si la rivière est jaune, il y aura la maladie ašû-
jaune dans le pays.

Si ce passage est bien compris, on a une association entre la maladie ašû et la couleur jaune, et la possibilité d'une manifestation de cette maladie par une coloration jaune de la peau. De plus, l'image d'un cours d'eau jaune apparaît à plusieurs reprises dans des incantations en lien avec *pašittu* et la bile¹⁷³⁶. Ceci permet de comprendre la présence d'ašû dans le tableau clinique de la bile et de *pašittu*.

Le passage consacré à *pašittu* dans ESTOMAC est intégré à la maladie de la bile. La deuxième colonne de *BAM* 578 où se trouve les prescriptions concernant *pašittu*¹⁷³⁷ commence¹⁷³⁸ et se termine par une prescription concernant la maladie de bile¹⁷³⁹. La partie incantatoire de *BAM* 578 intègre quatre incantations pour la bile (*MGI* 1, 5, 69, 70)¹⁷⁴⁰ et une incantation dont la rubrique indique qu'elle s'adresse à la maladie *pašittu* (*MGI* 4). L'inclusion des incantations pour *pašittu* dans un passage consacré à la bile – comme l'indique la rubrique [k]a.inim.ma zé.a.kam « [I]ncantations pour la bile »¹⁷⁴¹ – montre que *pašittu* est considérée comme une manifestation d'une maladie de la bile. Le fait que des vomissements de bile fasse partie du tableau clinique de *pašittu* n'est donc pas anodin. Si les deux maladies ne se présentent pas par les mêmes symptômes, il est probable que les douleurs épigastriques accompagnées de vomissements de bile, aient mené à une interprétation de *pašittu* comme étant un dérèglement de la bile ou de la vésicule biliaire. Une lettre néo-assyrienne envoyée au roi Esarhaddon par un *āšipu* de la cour, Adad-šumu-ušur¹⁷⁴², confirme cette interprétation de *pašittu* comme étant causée par un dérèglement de la vésicule biliaire :

di-mu a-na pi-qit-te ša é ku-tal-li ina ugu mar-
ti ša lugal be-lí iš-pur-an-ni ma-a iq-ṭi-a pa-šu-
ut-tu' šī-i ka-šir-tú iq-ṭi-a mar-tu a-na šap-liš it-
tu-šib gar-šú an-nu-ú la de-iq ša a-na e-liš a-
na šap-liš ú-še-šir-u-ni 2 ud.meš zu-ú-tú ik-tar-

La charge de l'arrière-palais se porte bien.
Concernant la bile que le roi mon seigneur m'a
écrit qu'il a vomi, c'est *pašittu*. Il a vomi un
'morceau'¹⁷⁴⁴, la bile/vésicule s'est installée vers
le bas. La nature de cette chose n'est pas bonne.

¹⁷³⁵ Freedman, 2017, p. 142.

¹⁷³⁶ Voir Tableau 62 et Tableau 64.

¹⁷³⁷ *BAM* 578 ii 9-22.

¹⁷³⁸ diš na zé kid-ḥa lu-ba-ṭ[a gig] « Si une personne [a une maladie] de bile, de *qidḥu* (et/ou) de *luba[tu]* » *BAM* 578 ii 7-8, cf. 4.2.7.

¹⁷³⁹ ki.min (diš na zé dab-su) « Idem (si une personne la bile l'a saisie) » (*BAM* 578 ii 70).

¹⁷⁴⁰ Cf. Tableau 62.

¹⁷⁴¹ Cf. 4.2.7.

¹⁷⁴² Adad-šumu-ušur était l'*āšipu* en chef sous les règnes d'Esarhaddon et d'Aššurbanipal. Il avait notamment la charge de l'arrière-palais (*bēt kutalli*) où vivait la famille et les enfants du prince héritier Aššurbanipal. Cf. Radner, 1998, p. 37-40.

¹⁷⁴⁴ *CAD* K, p. 435 : « congestion, stricture (as a disease), and the secretions produced by it ». Scurlock & Andersen, 2005, p. 137 : « thick sputum ».

ra di-mu šu-u (SAA 10/217, env. 8 – r. 8)¹⁷⁴³

(Mais) il a purgé par le haut et par le bas, il sue depuis 2 jours, il va bien.

On retrouve dans cette lettre le vomissement de bile comme symptôme de *pašittu*. De plus, *pašittu* est ici clairement expliqué comme causé par un désordre lié la bile. La mention de la bile ou de la vésicule biliaire « installée vers le bas » rappelle en outre le diagnostic donné pour une maladie de la bile dans *BAM 578* : *zé saḥ-pa-su*, « (sa) vésicule s’est renversée »¹⁷⁴⁵. Les deux formulations sont assez similaires, et impliquent l’idée d’un déplacement ou rotation de la vésicule biliaire¹⁷⁴⁶. Un commentaire néo-babylonien indique d’ailleurs que la maladie provient directement de la vésicule biliaire :

pa-šit-tú im-tú : pa-šit-tu šá mar-tú ú-kal-lu
(*GCCI 2/406*, obv. 4)¹⁷⁴⁷

Pašittu (c’est) du poison : pašittu (c’est) ce que contient la vésicule biliaire.

Cet extrait confirme non seulement le lien fait entre *pašittu* et la bile, mais également la conception de la bile comme étant un fluide toxique, ici un poison¹⁷⁴⁸.

Seule une incantation du corpus *MGI* est attribuée directement à la maladie *pašittu* par sa rubrique. Il s’agit de *MGI 4*, qui fait partie du groupe d’incantations de *BAM 578*¹⁷⁴⁹, et dont la rubrique est : *k[a.inim.ma š]a pa-šit-ti* « in[cantation cont]re *pašittu* »¹⁷⁵⁰.

No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
4, l. 1-2	<i>ùz ar-qá-at a-ruq dumu-ša a-ruq</i> ¹⁶ <i>sipa-ša a-ruq na-qid-sa ina e-qí sig₇ ú.meš sig₇.meš ik-kal ina a-tap-pi a-ruq-ti a.meš sig₇.meš i-šat-ti</i>	La chèvre est jaune, jaune son chevreau, jaune son berger, jaune son gardien. Dans le champ jaune, elle mange de l’herbe jaune, dans le canal jaune, elle boit de l’eau jaune.

Tableau 64 : *pašittu* dans les incantations *MGI*

Le texte de l’incantation est fortement similaire à celui de *MGI 4bis*¹⁷⁵¹, les deux incantations décrivant une chèvre évoluant dans un environnement jaune (champ, rivière, eau), une imagerie renvoyant directement aux incantations consacrées à la maladie de la bile. Le

¹⁷⁴³ Parpola, 1993 no. 217 [<http://oracc.org/saao/P334239/>].

¹⁷⁴⁵ *BAM 578* i 30, cf. 4.2.7 et Tableau 61.

¹⁷⁴⁶ Voir également Cadelli, 2000, p. 379-380, n. 608.

¹⁷⁴⁷ Le texte est un commentaire à la série de diagnostics SA.GIG. La référence à *pašittu* est incluse dans un passage concernant la 13^{ème} tablette du traité, bien qu’elle ne corresponde à aucune entrée connue de la tablette en question.

¹⁷⁴⁸ Cf. 4.2.7.

¹⁷⁴⁹ Cf. Figure 15 et Figure 16.

¹⁷⁵⁰ *MGI 4*, l. 6.

¹⁷⁵¹ Cf. 4.2.7 et Tableau 62.

« canal jaune » (*a-tap-pi a-ruq-ti*) est peut-être une métaphore pour l'appareil digestif¹⁷⁵², et « l'eau jaune » (*a.meš sig₇.meš*) une métaphore pour la bile.

4.2.9. *Amurriqānu*

Le mot *amurriqānu* dérive de la racine (*w*)*aruq*, « jaune/vert ». Son nom sumérien, *igi.sig₇.sig₇*, signifie littéralement « yeux jaunes ». La coloration jaune des yeux est l'un des principaux symptômes de la jaunisse. C'est la troisième maladie abordée par *BAM 578*, où elle occupe plus de la moitié du revers de la tablette¹⁷⁵³.

iii 4-5 ¹⁷⁵⁴	– Coloration jaune de l'intérieur des yeux – Visage emplis de filaments jaunes – Ballonnement – Vomissement
iii 6 ¹⁷⁵⁵	– Atteinte de la tête, du visage, du corps, et de la base de la langue
iii 7 ¹⁷⁵⁶	– Coloration jaune du corps et du visage – Étiollement de la chair

Tableau 65 : Symptomatologie de la maladie *amurriqānu* dans *ESTOMAC*

Les principaux symptômes qui sont présentés sont une coloration jaune de la peau et des yeux, ainsi qu'un fort amaigrissement. La première description symptomatologique commence par indiquer qu'il s'agit d'un cas d'*amurriqānu* et enchaîne sur une liste de symptômes complémentaires suivie d'un diagnostic final *na bi im.dù.a.bi gig*, « cette personne est malade de tous les vents »¹⁷⁵⁷. Il s'agit probablement ici d'une description d'un développement particulier d'*amurriqānu*. On y voit la maladie envahissant tout le visage du patient, jusqu'à l'intérieur de ses yeux et de son visage, accompagnée d'entrailles gonflées et de vomissements. La description symptomatologique est suivie d'un pronostic précisant que la maladie sera longue mais en fin de compte mortelle. La description suivante donne également

¹⁷⁵² Steinert & Vacín, 2018, p. 713 et chapitres 3.3.3.3, 4.2.3, et 4.2.4.

¹⁷⁵³ *BAM 578* iii 4 – iv 25, cf. Figure 15.

¹⁷⁵⁴ *diš na igi.[s]ig₇.sig₇ gig-ma gig-su ana šà igi.min-šú e₁₁-a šà igi.meš-šú gu.meš sig₇.meš ud-du-ḫu / šà.meš-š[ú n]a-šú-u ninda u kaš ú-tar-ra na bi im.dù.a.bi gig ú-za-bal-ma ba.úš* « Si une personne est malade d'*amurriqānu* et que sa maladie est montée à l'intérieur de ses yeux, l'intérieur de son visage est couvert de fils jaunes, ses entrailles sont gonflées et rendent pain et bière, cette personne est malade de tous les vents. (Sa maladie) s'attardera puis elle mourra » (*BAM 578* iii 4-5).

¹⁷⁵⁵ *diš na [i]gi.sig₇.sig₇ gig-ma sag.du-su pa-nu-šú ka-lu ad₆-šú suḫuš eme-šú ša-bit šī-pir-šú til-ma ba.úš* « Si une personne est malade d'*amurriqānu* et que sa tête, son visage, son corps entier, la base de sa langue sont pris, son cas durera puis elle mourra » (*BAM 578* iii 6).

¹⁷⁵⁶ *diš na su-šú sig₇ pa-nu-šú sig₇ šī-ḫat uzu tuku-a a-mur-ri-qa-nu mu.ni* « Si une personne son corps et jaune, son visage est jaune, il est atteint d'étiollement de la chair, son nom (la maladie) est *amurriqānu* » (*BAM 578* iii 7 // *SA.GIG XVI*, l. 24 et *XXXIII*, l. 92).

¹⁷⁵⁷ *diš na igi.[s]ig₇.sig₇ gig-ma (...)* na bi im.dù.a.bi gig « Si une personne est malade d'*amurriqānu* et (...) cette personne est malade de tous les vents » (*BAM 578* iii 4-5, cf. n. 1754).

un pronostic mortel après une longue maladie. On retrouve l'indication d'une prise, ou coloration, du visage, accompagnée cette fois d'une saisie du corps entier, jusqu'à la base de la langue. Enfin, dans la troisième et dernière description symptomatologique pour *amurriqānu* la coloration jaune du corps et du visage est accompagnée d'un amaigrissement important. Contrairement aux deux entrées précédentes, ici le diagnostic n'est pas accompagné d'un pronostic, introduisant la partie de la tablette concernant le traitement curatif de la maladie.

La maladie est peu représentée dans SA.GIG, et sur les trois entrées qui lui sont consacrées dans le traité deux sont presque identiques à celles d'ESTOMAC :

<p>diš na su-šú sig₇ pa-nu-šú sig₇ ši-ḥat uzu tuku-a a-mur-ri-qa-nu mu.ni (BAM 578 iii 7)</p>	<p>Si une personne son corps est jaune, son visage est jaune, il est atteint d'étiollement de la chair, son nom (la maladie) est <i>amurriqānu</i>.</p>
<p>[diš su-šú] ṛ sig₇ ṛ igi^{min}-šú sig₇.meš šiḥ-ḥat uzu tuk.meš a-mur-ri-qa-nu (SA.GIG XVIII, l. 24)</p>	<p>Si son corps est jaune, ses yeux sont jaunes, il est atteint d'un étiollement de la chair, (c'est) <i>amurriqānu</i>.</p>
<p>[diš su-šú sig₇ igi^{meš}-šú sig₇ šiḥ-ḥat uzu tuk.meš a-mur-[ri]-ṛ qa¹-nu ṛ mu^ṛ.[ne] (SA.GIG XXXIII, l. 92)</p>	<p>Si son corps est jaune, ses yeux sont jaunes, il est atteint d'un étiollement de la chair, son nom (la maladie) est <i>amurriqānu</i>.</p>

La seule différence repose dans la coloration des yeux à la place du visage. Les deux tablettes de SA.GIG concernées sont la tablette XVIII, qui traite de la fièvre, et la tablette XXXIII, qui concerne principalement les maladies cutanées. C'est sur cette tablette qu'on trouve la dernière entrée concernant *amurriqānu*, dans un passage associant maladies et diverses entités surnaturelles. Malheureusement, le passage est abimé, et ne permet qu'une lecture partielle :

[x x x (x)] x ti [(x)] ṛ zi² a-mur-ri-qa-nu ḥi- ... amurriqānu, faute ...
[tām x x] (SA.GIG XXXIII, l. 138)

Comme pour la bile, plusieurs termes peuvent désigner l'action d'*amurriqānu* dans les textes : gig « malade »¹⁷⁵⁸, mu.ni « son nom (est) »¹⁷⁵⁹, diri « plein de »¹⁷⁶⁰, et dib-su « le saisit »¹⁷⁶¹.

¹⁷⁵⁸ BAM 2, 188 v. 1 ; 4, 393 l. 4 ; 6, 578 iii 4, 6.

¹⁷⁵⁹ BAM 6, 578 iii 7 ; SpTU 4 , 152 (SA.GIG XXXIII), l. 92.

¹⁷⁶⁰ BAM 6, 578 iii 25, iv 6, 12, 17.

¹⁷⁶¹ BAM 1, 52 r. 97.

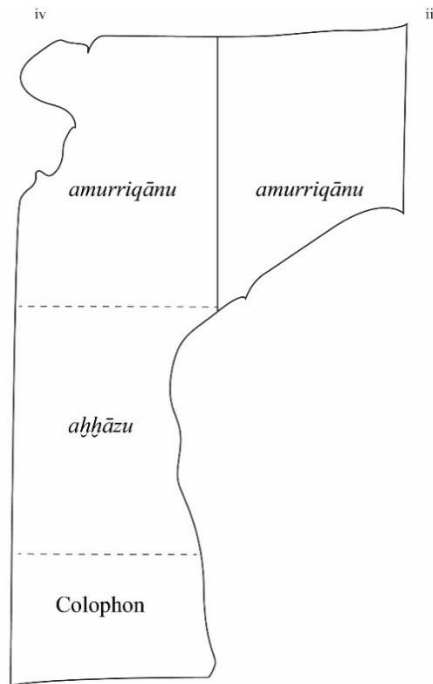


Figure 17 : face revers de BAM 578

Seules deux incantations pour *amurriqānu* sont connues à ce jour, toutes deux d'époque paléo-babylonienne : *MGI* 6 et 7. Le revers de la tablette *BAM* 578 – consacré en grande partie à cette maladie – est très abimé ; peut-être contenait-il une ou plusieurs incantations mais il est impossible de confirmer ou non cette possibilité.

No <i>MGI</i>	Transcription	Traduction
6, l. 1-8	<i>i-za-an-na-an ki-ma ša-me-e el-li-at ⁴nergal el-le-tu-šu ki-ama še-le-pi-im li-i-ri-[iq] i-na a-wu-ri-[qá-nim]</i>	La salive de Nergal ruisselle comme de la pluie. Que sa salive devienne jaune comme un renard par la jaunisse !
7, l. 1-4	<i>[tam]-ha-ši pa-nu-š[a²] tu-uš-ba-al-ki-ti- ma pu-ša [k]i¹-ir¹-ba-an a.šā^{lim} pa-ar ša- hi-i-im [za]-ap-pu ši-ik-ke-e šú-ru-ut ar- ra-bi-im [š]¹i-i[p]¹-tum¹ ša il-tu[m¹ ta]š²- ku-nu-ki e tu il hi ri ši i-na li-ib-[bi]-im /</i>	Tu ^(f) as frappé son ^(f) visage, tu l'as rendue incohérente ¹⁷⁶² . Motte (de terre), cuir de porc, poils de mangouste, flatulence de gerboise ! L'incantation que la déesse a créée pour toi ^(f) , ... du ventre [?]

Tableau 66 : *amurriqānu* dans les incantations *MGI*

Les deux incantations sont très courtes, et sont toutes deux suivies d'une rubrique en indiquant la fonction : *ši-pa-a-at | a-wu-ri-qá-nim* « incantation pour la jaunisse » (*MGI* 6, l. 9-10) et *[šiptu²] ša a-mu-ri-qá-nim* « [incantation²] pour la jaunisse » (*MGI* 7, l. 5). *MGI* 6 décrit pour commencer la salive du dieu Nergal ruisselant comme de la pluie. Cette image renvoie peut-être à un patient salivant sans pouvoir s'arrêter. La production excessive de salive, bien que n'étant pas un symptôme traditionnel de la maladie *amurriqānu*, apparaît dans des

¹⁷⁶² Litt. « tu as renversé sa bouche ».

descriptions de maladie biliaire¹⁷⁶³ et de la jaunisse *aḥḥāzu*¹⁷⁶⁴, deux maladies associées à *amurriqānu*. Une autre possibilité est de voir ici la « salive de Nergal » comme une représentation détournée de la bile, qui dans les textes littéraires était un poison produit par les dieux ou les démons¹⁷⁶⁵. Il s'agit peut-être ici d'un rituel de transfert : un liquide, représentant la salive du patient, est censé attirer à lui la jaunisse du malade. Le transfert de la maladie est finalisé par la coloration du liquide en jaune, comme de la bile.

MGI 7 semble attribuer la maladie à une déesse non nommée. La première ligne de l'incantation décrit possiblement l'attaque de la maladie, frappant le visage de la patiente et la rendant incohérente. Suivent deux lignes dont l'interprétation n'est pas évidente : / [k]iⁱ-ir^r-ba-an a.šà^{lim} pa-ar ša-ḥi-i-im / [za]-ap-pu ši-ik-ke-e šú-ru-ut ar-ra-bi-im « Motte (de terre), cuir de porc, poils de mangouste, flatulence de gerboise ! ». On retrouve cette même liste dans deux incantations paléo-babyloniennes, dont une appartient au corpus *MGI* :

[ki-ir-ba-a]n a.šà^{lim} za-ap-pi ša^r-ḥi-i-im (*MGI* [Mott]e de terre, poil de porc !
35, l. 1)

ki-ir-ba-an sú-qí-im e-pe-er šu-le-em še-er-ḥa- Motte (de terre) de rue, poussière de la route,
an ši-ki-im (*YOS* 11/2, l. 3- 5)¹⁷⁶⁶ tendon de mangouste !

L'usage thérapeutique de la plante *kirbān eqlim* (a.šà-*lim*) est bien connu¹⁷⁶⁷. Elle apparaît à plusieurs reprises dans des textes médicaux¹⁷⁶⁸. En revanche le « cuir de porc, poils de mangouste, flatulence de gerboise » ne sont à priori pas des ingrédients thérapeutiques. Selon A. George il s'agit en fait d'un juron¹⁷⁶⁹, prononcé dans le cas présent par la patiente rendue « confuse » par l'attaque de la maladie.

¹⁷⁶³ diš na nu pa-tan šà-šú ana pa-re-e e-te-né-la-a úḥ ma-gal šub.meš a.meš ina ka-šú mal-da-riš du-ku | (...) na bi zé saḥ-pa-su « Si sans avoir mangé, son estomac se soulève continuellement pour vomir, il expulse continuellement des glaires, sa bouche est toujours pleine de salive, (...) (sa) vésicule biliaire s'est renversée » (*BAM* 578 i 27-30).

¹⁷⁶⁴ diš ina ḥ du₁₁ ḥ du₁₁-šú il-la-tu-šú du.meš aḥ-ḥa-zu igi.meš-šú diri.meš šà.min-šú i-šá-ru-šú šu ma-mit gam « Si quand une personne parle sa salive s'écoule, son visage est rempli d'*aḥḥāzu*, elle souffre de diarrhée, « main » du serment. Elle mourra » (*SA.GIG* XXII, l. 10).

¹⁷⁶⁵ uš₁₁.zé dingir.re.e.ne.meš / i-mat mar-ti šá dingir.meš šú-nu « Ils (divers démons) sont la bile toxique des dieux » (*Udug.ḥul* V, l. 7, cf. Geller, 2016, p. 177) ; lú.ùlu pap.ḥal.la u₄.gin₇ mu.un.da.ru.uš zé.na ba.ni.in.ús | a-me-[lu m]ut-tal-lik gin₇ u₄-mu ih-mu-šu-ma mar-tú iz-za-nu-uš « L'homme souffrant, (les démons) l'ont paralysé comme une tempête, et l'ont arrosé de bile » (*Udug.ḥul* VII, l. 5, cf. Geller, 2016, p. 250) ; a].ḥgi₆ uru₁₆.gin₇ zé guru₅.a gú.érim.e bí.ḥb₇.ri « Comme un raz-de-marée, elle (Ninisina) déverse la bile crachée contre l'ennemi » (*Iddin-Dagan* D, l. 38, cf. Gurney & Kramer, 1976, p. 19-26).

¹⁷⁶⁶ van Dijk et al., éd. 1985, p. 17 ; Cavigneaux, 1999, p. 265-266.

¹⁷⁶⁷ *CAD* K, p. 404.

¹⁷⁶⁸ *BAM* 1 ii 27, iii 8, iii 19 ; *BAM* 159 ii 11 ; *BAM* 160 v. 2' ; *BAM* 380 r. 52 ; *BAM* 578 ii 14, iv 12.

¹⁷⁶⁹ George, 2016, p. 137.

5. Conclusion

Notre étude a porté sur les incantations suméro-akkadiennes, datant du 2^{ème} au 1^{er} millénaire av. n. è., utilisées pour guérir les maladies gastro-intestinales. Ces incantations proviennent en majorité du cœur de la Mésopotamie, et en particulier de la région de Larsa pour le début du 2^{ème} millénaire, et de Ninive pour le 1^{er} millénaire. Quelques incantations du corpus étudié proviennent également des territoires limitrophes à la Mésopotamie, à savoir les villes de Kaniš, Emar, et Ougarit. Ces incantations étaient utilisées en premier lieu comme outils thérapeutiques, pouvant être récitées mais aussi être écrites sur des tablettes et laissées dans la maison d'un patient, attestant du pouvoir guérisseur et prophylactique du texte lui-même, qu'il soit prononcé ou non. Les incantations du corpus *MGI* étaient également rassemblées en recueils pour l'usage professionnel des thérapeutes, et à partir de la période médio-babylonienne servaient de support à l'apprentissage de l'écriture.

Nous avons pu déterminer le fait que les incantations du corpus *MGI* peuvent être attribuées à la discipline de l'*asûtu*. Ainsi, l'un des principaux critères établis pour identifier les incantations de l'*asûtu* est la langue de rédaction : elles seraient en majorité rédigées en akkadien, en « mauvais sumérien » ou en langage de type « abracadabra ». Nous avons vu que l'utilisation du langage « abracadabra », précédemment considéré comme une corruption du sumérien en une forme incompréhensible, et supposément due à la faible érudition des *asûs*, s'inscrit dans un cadre très différent : premièrement, de nombreuses incantations cataloguées précédemment comme « abracadabra » sont en fait rédigées dans des langues étrangères telles que l'hourrite et l'élamite, ce qui est plutôt un signe d'érudition que d'ignorance. Quant aux incantations réellement incompréhensibles, composées d'un assemblage de sons sans signification apparente, nous avons vu qu'il ne s'agit pas simplement d'une déformation du sumérien qui serait due à la mauvaise maîtrise de la langue par l'*asû*, mais d'un choix intentionnel. En effet, la récitation de textes magiques rédigés dans une langue à priori incompréhensible est une pratique attestée dans de nombreuses sociétés. Il s'agit d'une technique permettant de séparer le langage magique du langage ordinaire, et ainsi d'augmenter le prestige du récitant. L'emploi du sumérien, qui n'était plus parlé par la majorité de la population passé le début du 2^{ème} millénaire av. n. è., s'inscrit dans la même logique. Enfin, l'enchaînement de sons, même sans signification, pouvait permettre d'apaiser le patient par leur caractère euphonique.

La majorité des incantations du corpus *MGI*, et ce depuis le début du 2^{ème} millénaire et jusqu'à la moitié du 1^{er} millénaire av. n. è., est rédigée en akkadien. Le nombre important de nouvelles incantations rédigées sur toute la période témoigne de la grande vitalité de la tradition incantatoire akkadienne. Ces nouvelles incantations ne s'en inscrivent pas moins dans la continuité de leurs prédécesseuses, comme en atteste la réutilisation de *topoi*, de formules types et de métaphores du 2^{ème} au 1^{er} millénaire av. n. è. L'absence de canonisation des incantations du corpus *MGI* et les nombreuses variations observées entre plusieurs versions d'une même incantation témoignent de l'ancrage de ces œuvres dans une tradition orale et surtout fonctionnelle : en effet ces variations sont indicatives d'une utilisation régulière de ces textes, qui étaient probablement enseignés à l'oral et donc transmis sous une forme plus ou moins fixe avec le temps. Les incantations de Kaniš qui illustrent les possibilités d'adaptation d'incantations méridionales aux spécificités dialectales nordiques, ainsi que les exemples de réutilisation de motifs pouvant être modifiés pour décrire des états symptomatologiques différents, témoignent aussi de la souplesse et de la versatilité des incantations du corpus *MGI*. Ainsi, il est probable que les incantations du corpus *MGI* proviennent à l'origine d'une tradition orale « populaire », mais sans la connotation négative qui peut être rattachée à ce terme : les incantations faisaient partie des textes connus et récités communément par les habitants de la Mésopotamie, avant d'être mises à l'écrit et transmises par les lettrés, et enfin d'intégrer officiellement le corpus de l'*asûtu* à une période plus récente, entre la seconde moitié du 2^{ème} et le début du 1^{er} millénaire av. n. è.

Nous avons vu que différentes techniques étaient mises en œuvre par les rédacteurs des incantations afin de garantir leur efficacité. En premier lieu, la légitimation divine de l'incantation et de son récitant était assurée par l'emploi de différentes formules types de légitimation, faisant appel aux principales divinités de la guérison : Marduk/Asalluḫi, Enki/Ea, Gula et Damu. Ces divinités pouvaient être invoquées individuellement, ou en groupe afin d'augmenter le potentiel de guérison de l'incantation. La faible présence dans le corpus *MGI* et la disparition progressive après la période paléo-babylonienne du motif du dialogue divin, considéré comme un marqueur de l'*āšipūtu*, combinées avec la multiplication du nombre des invocations à Gula, déesse patronne de l'*asûtu*, entre la fin du 2^{ème} et le début du 1^{er} millénaire, est un témoin supplémentaire de l'ancrage des incantations du corpus *MGI* dans la discipline de l'*asû*.

Nous avons également observé l'importance des métaphores conceptuelles dans les incantations du corpus *MGI*. Ces métaphores sont des instruments thérapeutiques permettant

d'établir des liens entre le monde connu du patient et l'inconnu de sa maladie. Ancrées dans un paysage culturel partagé elles permettent d'expliciter la maladie, mais sont également un témoin important de la façon dont patient et thérapeute conçoivent le monde qui les entoure. Ainsi, on a vu que les incantations du corpus *MGI* font appel à de très nombreuses métaphores qui s'appuient sur l'univers mésopotamien. La maladie par exemple peut être comparée à un animal sauvage et dangereux, tel que le serpent, ou à des phénomènes naturels catastrophiques, comme le vent, l'incendie ou la crue. Le corps humain, en particulier le ventre, est décrit sous la forme d'une maison, d'une outre, d'une jarre de brassage, ou d'un canal d'irrigation. Les métaphores employées dans les incantations *MGI* permettent également de dégager les modèles étiologiques des *asûs*. Ainsi, la maladie peut être due à un dysfonctionnement du corps et de ses organes, lesquels peuvent se retourner contre leur hôte et attaquer le patient de l'intérieur, comme en attestent les nombreuses mentions dans les incantations du ventre qui « saisit », qui « dévore », qui « tue ». Nous avons surtout pu montrer une opposition entre les métaphores employées pour décrire la maladie, qui s'appuient généralement sur des comparaisons avec la steppe, les animaux sauvages, les phénomènes naturels ; et les métaphores employées pour décrire le corps, qui font appel à un vocabulaire relevant de la technique humaine, en particulier le brassage de la bière et l'irrigation. Cette opposition illustre la conception mésopotamienne du monde, qui s'organise autour d'une opposition entre monde sauvage et monde civilisé. La maladie est l'incarnation même du monde sauvage, échappant totalement au contrôle de l'homme, et c'est son intrusion dans le monde civilisé, à savoir le corps du patient, qui entraîne la maladie. Mais, de la même façon qu'une jarre de brassage bouchée peut être nettoyée, ou qu'un canal d'irrigation détruit par la crue peut être réparé, le corps peut être soigné par l'intervention et la connaissance technique humaine. En revanche, les incantations du corpus *MGI* ne font pas état d'une intervention de démons, fantômes, ou dieux à l'origine des maladies, à l'inverse des modèles étiologiques de l'*āšipūtu*. De même, si les incantations de l'*āšipu* montrent souvent une responsabilité de la part du patient dans sa propre maladie, qu'il aurait causée par manquement envers ses dieux ou ses ancêtres par exemple, cette conception de « faute » du patient est complètement absente du corpus *MGI*.

La récitation des incantations *MGI* était souvent accompagnée de manipulations rituelles qui permettaient de compléter l'action thérapeutique de l'incantation. Ces actions pouvaient aller du plus simple, en faisant boire au patient une solution saline émétique, à plus complexe, avec la confection d'objets rituels tels que statuette, amulette, ou croix à partir de roseaux tressés. Parmi les ingrédients rituels les plus courants dans le corpus *MGI*, on trouve le

sel, le thym, et le levain, trois ingrédients reconnus aujourd'hui pour leur efficacité dans le traitement des affections gastro-intestinales.

Enfin, les incantations contenaient également des descriptions de symptômes qui illustrent la conception que les *asûs* avaient des processus corporels et de leur bon déroulement. La maladie de la bile par exemple était due à un débordement de bile dans le corps, entraînant de nombreux dérèglements. La description des entrailles tordues, entortillées de façon pathologique, ou à l'inverse trop « droites », montre que l'état « normal » des entrailles était un entre-deux, ni trop droites ni trop enroulées. Les incantations servaient également à décrire les symptômes au patient de façon à ce qu'il puisse se les représenter : ainsi la constipation pouvait être décrite comme une jarre de brassage dont l'ouverture était coincée dans la terre, ou comme un canal bouché et ne laissant rien passer ; la diarrhée pouvait être décrite comme un canal aux rives détruites par la crue, ou comme une jarre dont le bouchon était tombé, et ne pouvant plus rien retenir.

Ainsi, les incantations du corpus *MGI* s'inscrivent clairement dans un contexte thérapeutique. Outre apporter une explication étiologique pour la maladie, elles servaient également à décrire et expliquer les symptômes en des termes qui pouvaient être compris par les patients. Chaque aspect de l'incantation (formule de légitimation, invocation divine, métaphores et descriptions cliniques, actions rituelles) contribuait à en faire des textes pratiques dans leur intention et dans leur application.

L'étude de ces incantations nous permet aujourd'hui de proposer de nouvelles perspectives concernant la différence entre *asû* et *āšipu*, notamment dans leur conception théorique de la maladie et leur intervention à différentes étapes des processus thérapeutiques.

On se représente généralement ce processus de la façon suivante : l'*āšipu* interviendrait au début pour établir le diagnostic et identifier les causes externes de la maladie (dieu, démon, fantôme, sorcellerie, etc.) en s'appuyant sur le traité SAGIG. L'*asû* prendrait ensuite en charge le traitement des symptômes immédiats, par la prescription et préparation de remèdes pharmacologiques et parfois d'incantations « médicales ». Les causes externes identifiées par l'*āšipu* seraient adressées par ce dernier à l'aide d'incantations et de rituels complexes. Cette conception du processus thérapeutique est due en partie au traité SA.GIG, défini comme un traité de diagnostics appartenant à l'*āšipūtu*, et qui commence par la phrase : *enuma ana bit marši āšipu illiku*, « quand l'*āšipu* se rend à la maison du malade ». On en a donc déduit que c'était à l'*āšipu* que revenait la charge de l'étude des symptômes et le rendu d'un diagnostic. Mais cela

signifie-t-il pour autant que l'*āšipu* était le seul à pouvoir visiter les malades et rendre un diagnostic ? Nous ne le pensons pas. En effet, les nombreuses descriptions symptomatologiques du traité ESTOMAC sont souvent accompagnées de diagnostics, et parfois de pronostics. Ces descriptions peuvent aller du plus simple au plus détaillé, illustrant des cas cliniques complexes. Qui plus est, on ne trouve pas nécessairement les mêmes diagnostics dans les deux traités : ainsi, la maladie *amurriqānu* qui occupe une grande place dans le traité ESTOMAC est à peine mentionnée dans le traité SA.GIG. Les maladies *pašittu* et *kīs libbi*, pourtant reconnues comme entités pathologiques, n'y apparaissent pas du tout. Ceci est dû à la différence de fonction des deux traités : SA.GIG avait comme vocation d'identifier les causes externes des maladies, alors qu'ESTOMAC devait permettre d'identifier et traiter des cas cliniques. Cette différence de fonction, qui entraîne deux diagnostics, entraîne aussi la nécessité de deux examens, puisqu'*asû* et *āšipu* ne cherchaient pas la même chose. L'*asû* avait donc besoin d'établir son propre diagnostic, indépendamment de celui produit par l'*āšipu*. Si les deux professions coexistaient et s'il existait bien une certaine perméabilité d'un corpus à l'autre, cela ne signifiait pas pour autant que les deux professionnels de la thérapie s'appuyaient systématiquement l'un sur l'autre. L'*asû* n'avait pas besoin de l'*āšipu* pour établir son propre diagnostic¹⁷⁷⁰ et décider des traitements à appliquer.

Outre une recherche de symptômes différents, les deux disciplines n'avaient pas les mêmes modèles étiologiques. Les incantations du corpus *MGI* se sont révélées être une source riche d'informations en ce qui concerne les conceptions étiologiques de l'*asûtu*. La maladie pouvait être associée à des causes naturelles, telles que l'ingestion d'un produit toxique ou des phénomènes naturels tels que les vents ou les inondations, ou parfois être juste due à un dysfonctionnement interne du corps. En revanche on n'y trouve aucune mention de la maladie comme conséquence à une faute commise par le malade ou à l'intervention d'un démon ou d'un dieu, contrairement aux incantations d'*āšipûtu* qui reposent sur un modèle étiologique théiste.

La question qui se pose est alors de savoir quand il était fait appel à l'*asû* ou à l'*āšipu*. Faut-il imaginer que pour chaque maladie on avait recours aux deux professionnels, à l'*asû* pour le traitement des causes immédiates et à l'*āšipu* pour le traitement des causes externes ? Il nous paraît plus probable que selon le type ou la gravité de la maladie on faisait plutôt appel à l'un ou l'autre des professionnels, ou aux deux dans les cas les plus complexes. Plutôt qu'un *āšipu* « diagnosticien » et un *asû* « apothicaire » nous interprétons plutôt la différence entre ces

¹⁷⁷⁰ Ainsi dans l'Hymne à Ninisina cette dernière transmet le savoir de l'*asûtu* à son fils Damu, dont la capacité à établir un diagnostic. Cf. *Ninisina A*, l. 27-29, *ETCSL* no. 4.22.1.

deux thérapeutes comme une distinction entre un *asû* « généraliste » et un *āšipu* « spécialiste ». Pour la plupart des maux du quotidien, les diagnostics et traitements offerts par l'*asû* devaient parfaitement convenir. On faisait appel à l'*āšipu* dans les cas plus complexes, pour traiter certaines maladies qui n'avaient pas pu être soignées par l'*asû* ou dans les cas « connus » d'intervention de démons ou de sorcellerie. Comme tout bon spécialiste, l'*āšipu* avait aussi une formation en médecine généraliste, comme en attestent le cas des *āšipu* d'Aššur ou les prescriptions listées dans le Manuel de l'Exorciste.

Ces conclusions restent restreintes dans leur portée en raison de l'inégalité des données disponibles. Ainsi la comparaison entre les descriptions cliniques des incantations et des textes médicaux a été limitée aux textes médicaux datant du 1^{er} millénaire av. n. è., en raison de la faible quantité de ces textes pour les périodes antérieures. Il sera également intéressant dans un travail futur d'intégrer à l'analyse des incantations celles datant du 3^{ème} millénaire av. n. è. Enfin, une comparaison systématique et différenciée entre les textes médicaux de l'*asûtu* et les textes diagnostics de l'*āšipûtu* permettrait de compléter nos connaissances sur les différences conceptuelles théoriques des deux disciplines.

Index

Textes cités :

ABRT 2/11 : 40, 41, 81, 100, 101, 102, 231

ABRT 2/11 ii 27-31 (= **MGI 33**, vol. 2, p. 102), ii 32'-35 (= **MGI 14**, vol. 2, p. 46), iii 1'-2' (= **MGI 15**, vol. 2, p. 50)

AMT 22/2 : 223

AMT 30/6 : 41, 63, 81, 100, 101, 102, 103, 104, 272, 275

AMT 30/6 env. 2'-7' (= **MGI 39**, vol. 2, p. 119), rev. 1-2 (= **MGI 58**, vol. 2, p. 168), rev. 4-6 (= **MGI 33**, vol. 2, p. 102), rev. 8 (= **MGI 50**, vol. 2, p. 153)

AMT 40/5 : 223

AMT 45/5 : 41, 81, 92, 100, 101, 102, 188, 230

AMT 45/5 env. 4-28 (= **MGI 41**, vol. 2, p. 127), env. 34-36 (= **MGI 63**, vol. 2, p. 180), rev. 1-9 (= **MGI 29**, vol. 2, p. 88), rev. 11-20 (= **MGI 33**, vol. 2, p. 102), rev. 21-27 (= **MGI 72**, vol. 2, p. 196)

AMT 51/2 : 235

AMT 52/1 : 41, 81, 100, 101, 102, 105

AMT 52/1 l. 1-6 (= **MGI 19**, vol. 2, p. 61), l. 10-14 (= **MGI 33**, vol. 2, p. 102)

AO 17656 : 223, 224

ASJ 2 : 147

AuOr Suppl. 23/25 : 34, 35, 45, 89, 90

AuOr Suppl. 23/25 env. 1'-2' (= **MGI 65**, vol. 2, p. 184), env. 11'-14' (= **MGI 33**, vol. 2, p. 186), env. 22'-rev. 1 (= **MGI 25**, vol. 2, p. 78)

AuOr Suppl. 23/26 : 34, 35, 89

AuOr Suppl. 23/26 l. 1'-8' (= **MGI 3**, vol. 2, p. 17)

BAM 1 : xi, 188, 214, 223, 227, 236, 237, 243, 244, 251, 258, 260, 278, 297

BAM 49 : 214

BAM 50 : 41, 42, 66, 81, 92, 100, 101, 102, 214, 272, 274, 275

BAM 52 : 223, 231, 237, 243, 247 *BAM* 159 : xi, 214, 223, 236, 237, 243, 244, 251, 260, 297

BAM 60 : 244, 251

BAM 88 : 237

BAM 160 : 260

BAM 168 : 227, 237

BAM 201 : 223

BAM 232 : 234

BAM 235 : 164

BAM 236 : 164

BAM 237 : 180

BAM 248 : 146, 201

BAM 380 : 260

BAM 386 : 180

BAM 395 : 33, 46, 81, 83, 84, 89, 97, 110, 227, 232

BAM 395 l. 5 (= **MGI 64**, vol. 2, p. 164)

BAM 401 : 37, 223, 224, 228, 230, 278

BAM 426 : 243

BAM 431 : 243

BAM 508 : 41, 42, 81, 92, 100, 101, 102

- BAM* 508 ii 1'-10' (= *MGI* 29, vol. 2, p. 88)
BAM 509 : 41, 66, 81, 92, 100, 101, 102
BAM 509 l. 1'-9' (= *MGI* 29, vol. 2, p. 88),
 1. 10'-14' (= *MGI* 9, vol. 2, p. 32)
- BAM* 535+ : 41, 81, 100, 101, 102, 223,
 224
BAM 535+l. 1'-7' (= *MGI* 8, vol. 2, p. 29)
BAM 548 : 235
BAM 574 : viii, 11, 19, 40, 45, 46, 66, 81,
 83, 84, 92, 98, 99, 100, 101, 102, 104,
 105, 106, 154, 210, 211, 212, 213, 215,
 216, 217, 219, 221, 227, 232, 235, 236,
 240, 249
BAM 574 ii 21-27 (= *MGI* 17, vol. 2, p.), ii
 46-47 (= *MGI* 29, vol. 2, p. 88), ii 53-57
 (= *MGI* 9, vol. 2, p. 32), iii 4'-16' (= *MGI*
 74, vol. 2, p. 199), iii 23-31 (= *MGI*
 48, vol. 2, p. 147), iii 34-39 (= *MGI*
 50, vol. 2, p. 153), iii 41-42 (= *MGI*
 42, vol. 2, p. 131), iii 43-45 (= *MGI*
 26, vol. 2, p. 81), iii 51-52 (= *MGI*
 27, vol. 2, p. 84), iii 54 (= *MGI* 43, vol.
 2, p. 133), iii 56-57 (= *MGI* 28, vol. 2,
 p. 86), iii 59-60 (= *MGI* 10, vol. 2, p.
 36), iii 61-63 (= *MGI* 16, vol. 2, p. 52),
 iii 65-iv 1 (= *MGI* 19, vol. 2, p. 61), iv
 4-8 (= *MGI* 20, vol. 2, p. 65), iv 13-13
 (= *MGI* 57, vol. 2, p. 167), iv 17-22 (= *MGI*
 8, vol. 2, p. 29), iv 24-31 (= *MGI*
 11, vol. 2, p. 37), iv 34-40 (= *MGI* 14,
 vol. 2, p. 46)
- BAM* 575 : viii, 19, 40, 58, 81, 99, 100,
 210, 215, 219, 220, 221, 222, 223, 227,
 228, 232, 234, 235, 236
BAM 575 iii 2 (= *MGI* 75, vol. 2, p. 201)
BAM 576 : 41, 81, 100, 101, 102, 104
BAM 576 ii 2'-12' (= *MGI* 50, vol. 2, p.
 153)
BAM 578 : viii, 11, 19, 29, 40, 81, 92, 96,
 99, 100, 210, 215, 232, 233, 236, 243,
 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 253,
 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260
BAM 578 ii 24-28 (= *MGI* 69, vol. 2, p.
 193) ii 31-38 (= *MGI* 1, vol. 2, p. 6), ii
 39-44 (= *MGI* 5, vol. 2, p. 23), ii 45-49
 (= *MGI* 4, vol. 2, p. 19), ii 52-53 (= *MGI*
 70, vol. 2, p. 194)
BAM 579 : 19, 210, 214, 215, 223, 236
BM 62788+ : 216, 217
 Catalogue Médical d'Aššur : xiii, 50, 51,
 98, 99, 110
 Compendium Médical de Ninive : iii, ix,
 xiii, 16, 17, 18, 19, 40, 46, 49, 51, 53,
 84, 85, 98, 99, 101, 103, 108, 109, 110,
 112, 114, 143, 154, 198, 201, 214, 300
CT 4/8 : 29, 63, 81, 96
CT 4/8 env. 1-rev. 19 (= *MGI* 39, vol. 2, p.
 119), rev. 21-24 (= *MGI* 40, vol. 2, p.
 125)
CT 14/41 : 214
CT 17/19 : 215
CT 19/3-4 : 215
CUSAS 32/7 : 29, 31, 32, 33, 58, 62, 63,
 81, 92, 95, 96, 98, 100, 104, 113, 139,
 140, 154, 191, 217, 243, 249, 250

- CUSAS 32/7* i 19'-24' (= **MGI 23**, vol. 2, p. 74), iv 1'-18' (= **MGI 2**, vol. 2, p. 14), iv 20'-v 10 (= **MGI 1**, vol. 2, p. 6), v 12-24 (= **MGI 59**, vol. 2, p. 170), v 26-32 (= **MGI 61**, vol. 2, p. 177), 34-36 (= **MGI 31**, vol. 2, p. 97), v 38-47 (= **MGI 32**, vol. 2, p. 99), vi 1-3 (= **MGI 62**, vol. 2, p. 179), vi 9-41 (= **MGI 44**, vol. 2, p. 134), vii 1-6 (= **MGI 54**, vol. 2, p. 163)
- CUSAS 32/8* : 31, 32, 81, 95, 191, 217, 242
- CUSAS 32/8* ii 17'-19' (= **MGI 31**, vol. 2, p. 97), ii 21'-28' (= **MGI 32**, vol. 2, p. 99), ii 30'-32' (= **MGI 71**, vol. 2, p. 195), ii 33'-38' (= **MGI 55**, vol. 2, p. 164), ii 40'-iii 36 (= **MGI 44**, vol. 2, p. 134), iv 20-31 (= **MGI 59**, vol. 2, p. 170)
- CUSAS 32/25* : 31, 32, 33, 46, 81, 83, 84, 110
- CUSAS 32/25* env. 1-13 (= **MGI 30**, vol. 2, p. 93)
- CUSAS 32/30* : 31, 32, 81, 96
- CUSAS 32/30* i 1-9 (= **MGI 52**, vol. 2, p. 160), i 11-15 (= **MGI 53**, vol. 2, p. 162)
- CUSAS 32/32* : 31, 33, 81
- CUSAS 32/32* env. 1-18 (= **MGI 35**, vol. 2, p. 110), env. 20-rev. 4' (= **MGI 36**, vol. 2, p. 113), rev. 6'-15' (= **MGI 37**, vol. 2, p. 115)
- Cylindre de Gudea A* : 144
- JRL Box 24* : 92
- Emar 737* : 34, 45, 81, 89, 97
- Emar 737* v 13-tranche 4 (= **MGI 13**, vol. 2, p. 42)
- Enūma Eliš* : 70, 126, 156, 157, 303
- Épopée d'Erra* : 153
- Epopée de Gilgameš* : 148
- Fs Larsen 395-420* : 30, 45, 77, 80, 81
- Fs Larsen 395-420* l. 24-36 (= **MGI 4bis**, vol. 2, p. 21)
- Fs Sachs 18* no. 15 : 45, 81
- Fs Sachs 18* no. 15 l. 2'-5' (= **MGI 16**, vol. 2, p. 52)
- Fs Wiggermann 86-89* : 84, 110, 201
- Fs Wiggermann 86-89* env. 1-24 (= **MGI 68**, vol. 2, p. 190)
- Hulbazizi* : 156
- Hymne à Inana* : 250
- Hymne à Ninisina* : 64, 145, 265
- IAS 549* : 78
- Išbi-Erra B* : 145
- JEOL 47/58* : 30, 45, 67, 77, 81, 96
- JEOL 47/58* env. 1-rev. 1 (= **MGI 34**, vol. 2, p. 107), rev. 16-31 (= **MGI 18**, vol. 2, p. 58)
- K. 3304+* : 180
- KADP 33* : 214
- KAR 22* : 70
- KAR 44* : 20, 49, 111, 228, 231, 233, 287
- KAR 79* : 37, 38, 45, 82
- KAR 79* l. 1'-5' (= **MGI 56**, vol. 2, p. 165)
- KAR 125* : 150
- KBo 9/64* : 199
- Kt 94/520* : 69
- Kt a/k 611* : 131
- Le Héron et la Tortue* : 149, 150
- Ludlul bēl nemeqi* : 154, 157, 246, 277
- Lugalbanda et la caverne dans la montagne* : 145

Manuel de l'Exorciste : 20, 49, 50, 51, 99,
 110, 111, 114, 228, 231, 233, 266
Maqlû : 189, 277, 301
MSL 9 : 215, 221, 227
MSL 16 : 221, 227
MSL 17 : 215
NERT 86 : 148
OECT 5/20 : 31, 33, 74, 82
OECT 5/20 l. 1-12 (= **MGI 51**, vol. 2, p.
 157)
OECT 5/23 : 31, 33, 74, 82
OECT 5/23 l. 1-17 (= **MGI 22**, vol. 2, p.
 71)
OECT 11/2 : 131
OECT 11/3 : 31, 33, 74, 82
OECT 11/3 l. 1-10 (= **MGI 24**, vol. 2, p.
 76)
OIM A00633 : 27, 58, 232
OIM A00633 rev. 16 (= **MGI 64**, vol. 2, p.
 182)
Pazuzu Santardinschrift A : 157
PBS 1/2, 72 : 213
PBS 7/87 : 28, 74
PBS 7/87 rev.1-8 (= **MGI 38**, vol. 2, p.
 117)
RA 73/69 : 43, 63, 81, 100, 102, 103, 104
RA 73/69 env. 4'-11' (= **MGI 39**, vol. 2, p.
 119), rev. 1-2 (= **MGI 58**, vol. 2, p.
 168), rev. 4-6 (= **MGI 33**, vol. 2, p.
 102), rev. 8-14 (= **MGI 50**, vol. 2, p.
 153)
S 2/351 : 79
S 2/352 : 79
S 7/1600 : 29, 45, 78, 79, 81
S 7/1600 rev. 32-39 (= **MGI 59bis**, vol. 2,
 p. 174)
 SA.GIG : xiv, 198, 205, 206, 228, 253, 258,
 264, 265, 285, 300
SAA 10/217 : 255
SAA 10/326 : 227
SAA 17/2 : 90
Sîn-Iqīšam A : 165
SLFN 77 : 28, 29, 45, 74, 76, 82, 87
SLFN 77 env. 1-rev. 1 (= **MGI 73**, vol. 2,
 p. 197)
SpTU 1/49 : 252
SpTU 1/52 : 235
SpTU 2/22 : 73
SpTU 4/129 : 164, 180
STT 1/92 : 235
STT 1/96 : 203, 233, 254
STT 2/176+ : 42, 43, 81, 91
STT 2/176+ l. 14'-21' (= **MGI 21**, vol. 2, p.
 67)
STT 2/252 : 42, 43, 66, 67, 81, 91, 92, 100,
 104
STT 2/252 l. 1-15 (= **MGI 49**, vol. 2, p.
 150), l. 16-20 (= **MGI 29**, vol. 2, p. 88),
 l. 21-26 (= **MGI 9**, vol. 2, p. 32)
STT 2/341 : 150
šumma ālu : 145
TIM 9/72 : 148, 149
Udug.ḫul : 66, 92, 97, 101, 135, 137, 195,
 215, 260
UET 5/85 : 25, 45, 74, 76, 82
UET 5/85 env. 1-rev. 2 (= **MGI 6**, vol. 2, p.
 25)
UET 6/2 : 147, 149

Ur5.ra = *hubullu* : 145
 VS 10/202 : 31, 33, 81, 96
 VS 10/202 l. 11'-14' (= **MGI 59**, vol. 2, p. 170)
 VS 10/203 : 31, 81
 VS 10/203 rev. 17-21 (= **MGI 59**, vol. 2, p. 170)
 VS 17/1 : 26, 81
 VS 17/1 iv 13-17 (= **MGI 67**, vol. 2, p. 188)
 VS 17/9 : 26, 74, 82
 VS 17/9 l. 1-7 (= **MGI 12**, vol. 2, p. 40)
 VS 17/24 : 26, 29, 74, 82, 92, 96
 VS 17/24 l. 1-8 (= **MGI 2**, vol. 2, p. 14)
 VS 17/25 : 26, 29, 74, 82, 92, 96
 VS 17/25 l. 1-10 (= **MGI 1**, vol. 2, p. 6)
 YOS 10/31 : 199
 YOS 11/2 : 16, 26, 27, 80, 81, 202, 205, 222, 232, 260, 273, 276
 YOS 11/11 : 26, 74, 82, 131
 YOS 11/11 env. 1-rev. 3' (= **MGI 45**, vol. 2, p. 140)
 YOS 11/12 : 26, 69, 81
 YOS 11/12 l. 1-15 (= **MGI 46**, vol. 2, p. 142)
 YOS 11/13 : 26, 74, 82
 YOS 11/13 env. 1-rev. 10 (= **MGI 47**, vol. 2, p. 145)
 YOS 11/14 : 26, 27, 81
 YOS 11/14 rev. 7-10 (= **MGI 7**, vol. 2, p. 27)
 YOS 11/21 : 26, 27, 80, 81, 232
 YOS 11/21 rev. 33 (= **MGI 64**, vol. 2, p. 182)
 YOS 11/23 : 202, 205
 YOS 11/25 : 16, 222
 YOS 11/26 : 222
 YOS 11/27 : 222
 YOS 11/57 : 177
 YOS 11/91 : 26, 74, 82
 YOS 11/91 l. 1-2 (= **MGI 60**, vol. 2, p. 176)
 ZA 71A : 29, 36, 45, 74, 75, 82, 91, 92, 96, 100
 ZA 71A l. 1-31 (= **MGI 1**, vol. 2, p. 6)
 ZA 71B : 28, 29, 74, 82, 92, 96, 100
 ZA 71B l. 1-9 (= **MGI 1**, vol. 2, p. 6)
 ZA 71C : 31, 33, 74, 82, 96, 100
 ZA 71C l. 1-13 (= **MGI 1**, vol. 2, p. 6)
 ZA 71D : 28, 74, 96, 100
 ZA 71D l. 1-16 (= **MGI 1**, vol. 2, p. 6)
 ZA 71E : 29, 41, 42, 82, 96, 100
 ZA 71 E l. 1-8 (= **MGI 1**, vol. 2, p. 6)
 ZA 75/184 : 148
 ZA 75/198 : 148, 149

Vocabulaire anatomique :

irru : v, 23, 107, 196, 201, 202, 203, 205,

206, 210, 219, 226, 228, 230, 235

kabattu : v, 196, 203, 204, 205

karšu : v, 196, 201, 202, 203, 205, 206,

220, 221

kukkudru : v, 57, 204, 205

libbu : v, 23, 67, 196, 197, 199, 200, 201,

203, 204, 205, 215, 228, 230, 235, 242,

269

martu : v, 40, 196, 197, 198

qerbu : v, 196, 201, 202, 203, 205

riqitu : v, 196, 201, 203, 205, 210

šà : 8, 15, 21, 23, 27, 29, 32, 37, 41, 58, 63,

68, 78, 84, 92, 98, 99, 102, 106, 107,

111, 145, 146, 150, 151, 152, 154, 156,

158, 162, 165, 170, 172, 175, 178, 179,

180, 181, 188, 196, 197, 199, 200, 201,

202, 203, 204, 207, 208, 209, 210, 211,

212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219,

220, 221, 222, 224, 226, 227, 228, 229,

230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237,

238, 240, 243, 248, 251, 252, 256, 259,

292

šà.meš : 23, 58, 84, 196, 197, 202, 203,

204, 207, 211, 214, 217, 218, 222, 226,

231, 234, 235, 243, 256

takaltu : v, 204, 205, 211, 221

zé : 99, 143, 144, 152, 153, 168, 181, 191,

196, 197, 198, 207, 208, 231, 232, 233,

242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250,

251, 252, 254, 255, 259

Maladies et symptômes étudiés :

- amurriqānu* : xi, 8, 9, 11, 25, 26, 27, 30, 46, 82, 192, 207, 208, 242, 246, 256, 257, 258, 259, 262
- bile : xi, 8, 9, 11, 19, 21, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 46, 63, 64, 75, 93, 96, 97, 99, 111, 143, 144, 148, 149, 152, 153, 157, 159, 160, 162, 164, 168, 169, 178, 181, 186, 188, 190, 191, 196, 197, 198, 199, 207, 208, 231, 232, 233, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259
- constipation : xi, 19, 23, 46, 58, 162, 173, 194, 208, 211, 212, 214, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 236, 239, 240, 251
- diarrhée : xi, 27, 34, 35, 40, 41, 46, 58, 63, 80, 83, 84, 89, 97, 111, 162, 164, 177, 178, 181, 189, 192, 206, 207, 208, 213, 217, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 238, 240, 244, 259
- herbe du ventre : 10, 53, 104, 105, 150, 151, 152, 153, 165, 167, 168, 169
- jaunisse : 8, 9, 11, 19, 26, 27, 30, 46, 67, 70, 77, 82, 111, 143, 148, 149, 192, 242, 243, 244, 246, 249, 250, 252, 256, 258, 259
- kīs libbi* : xi, 8, 9, 18, 19, 98, 99, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 221, 240, 241, 262
- maladie du ventre : 9, 10, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 41, 42, 43, 46, 63, 68, 69, 77, 78, 80, 84, 92, 107, 111, 145, 146, 154, 155, 158, 162, 178, 179, 180, 181, 192, 200, 204, 207, 208, 209, 210, 214, 215, 224, 228, 229, 233, 237, 238, 240, 248
- pašittu* : xi, 9, 30, 40, 46, 207, 208, 232, 242, 247, 251, 252, 253, 254, 255, 262
- vent : x, xi, 63, 99, 107, 108, 125, 145, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 165, 168, 169, 174, 175, 177, 181, 182, 191, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 220, 225, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 256, 262
- vomissement : xi, 23, 35, 46, 58, 97, 111, 191, 192, 198, 199, 206, 208, 211, 212, 221, 230, 231, 232, 233, 243, 244, 245, 246, 252, 253, 254, 255, 256, 259

Catalogue des textes MGI

Tablettes :

Tablette	No d'inventaire	No de fouille	No MGI
<i>ABRT</i> 2/11	<i>K</i> 04609a	--	14, 15, 33
<i>AMT</i> 30/06	<i>K</i> 2510+	--	33, 39, 50, 58
<i>AMT</i> 45/5	<i>BM</i> 98584+	--	29, 33, 41, 63, 72
<i>AMT</i> 52/1	<i>K</i> 2537	--	19, 33
<i>AuOr Suppl.</i> 23/25	<i>DO</i> 6688	<i>RS</i> 25.129 + <i>RS</i> 25.456B	25, 65-66
<i>AuOr Suppl.</i> 23/26	<i>RS</i> 94.2067	<i>RS</i> 94.2067	3
<i>BAM</i> 395	<i>CBS</i> 14173	--	64
<i>BAM</i> 508	<i>K</i> 239+	--	29
<i>BAM</i> 509	<i>Sm</i> 1802	--	9, 29
<i>BAM</i> 534+	<i>K</i> 3484+	--	8
<i>BAM</i> 574	<i>K</i> 191+	--	8-11, 14, 16-17, 19- 20, 26-29, 42-43, 48, 50, 57, 74
<i>BAM</i> 575	<i>K</i> 00071b +	--	75
<i>BAM</i> 576	<i>Sm</i> 1709	--	50
<i>BAM</i> 578	<i>K</i> 61+	--	1, 4-5, 69-70
<i>CT</i> 4/8	<i>BM</i> 092518	1888-05-12 Bu, 0051	39-40
<i>CUSAS</i> 32/25	<i>MS</i> 2780	--	30
<i>CUSAS</i> 32/30	<i>MS</i> 3093	--	52-53
<i>CUSAS</i> 32/32	<i>MS</i> 2822	--	35-37
<i>CUSAS</i> 32/7	<i>MS</i> 3097	--	1-2, 23, 31-32, 44, 59, 61-62
<i>CUSAS</i> 32/8	<i>MS</i> 3085	--	32-32, 44, 55, 59, 71
<i>Emar</i> 737	<i>Msk</i> 731030	--	13
<i>Fs Larsen</i> 395-420	<i>AMM</i> 001-093-90	kt 90/k 178	4bis
<i>Fs Sachs</i> 18 no. 15	<i>YBC</i> 7134	--	16
<i>Fs Wiggermann</i> 86- 89	--	--	68
<i>JEOL</i> 47/58	<i>AMM</i> -	kt 91/k 502	18, 34
<i>KAR</i> 79	<i>VAT</i> 10081	--	56
<i>OECT</i> 11/3	<i>Bod AB</i> 214	--	24
<i>OECT</i> 5/20	<i>Bod S</i> 299	--	51
<i>OECT</i> 5/23	<i>Bod S</i> 296	--	22
<i>OIM</i> A00633	--	--	64
<i>PBS</i> 7/87	<i>CBS</i> 01690	--	38
<i>RA</i> 73/69	<i>AO</i> 7765	--	33, 39, 50, 58
<i>S</i> 7/1600	<i>IM</i> 95317	<i>Sippar</i> 7-1600	59bis
<i>SLFN</i> 77	--	3N-T0916,326	73
<i>STT</i> 2/176+	<i>AMM</i> -	SU 1951, 004 + 1951, 1952	21
<i>STT</i> 2/252	<i>AMM</i> -	SU 1952, 069	9, 29, 49

<i>UET 5/85</i>	<i>U 17204c</i>	<i>U 17204c</i>	6
<i>VS 10/202</i>	<i>VAT 6819</i>	--	59
<i>VS 10/203</i>	<i>VAT 6807</i>	--	59
<i>VS 17/1</i>	<i>VAT 8519</i>	--	67
<i>VS 17/24</i>	<i>VAT 8347</i>	--	2
<i>VS 17/25</i>	<i>VAT 8545</i>	--	1
<i>VS 17/9</i>	<i>VAT 2681</i>	--	12
<i>YOS 11/11</i>	<i>YBC 9897</i>	--	45
<i>YOS 11/12</i>	<i>YBC 4625</i>	--	46
<i>YOS 11/13</i>	<i>YBC 9117</i>	--	47
<i>YOS 11/14</i>	<i>YBC 4599</i>	--	7
<i>YOS 11/21</i>	<i>YBC 4598</i>	--	64
<i>YOS 11/91</i>	<i>YBC 1854</i>	--	60
<i>ZA 71A</i>	<i>BM 47859</i>	--	1
<i>ZA 71B</i>	<i>N 1266</i>	--	1
<i>ZA 71C</i>	<i>IM 44468</i>	--	1
<i>ZA 71D</i>	<i>CBS 10474</i>	--	1
<i>ZA 71E</i>	<i>K 2841+</i>	--	1

No MGI:

No MGI	Tablette
1	<i>BAM 578 ii 31-38</i> <i>CUSAS 32/7 iv 20'-v 10</i> <i>VS 17/25 l. 1-10</i> <i>ZA 71A l. 1-31</i> <i>ZA 71B l. 1-19</i> <i>ZA 71C l. 1-13</i> <i>ZA 71D l. 1-16</i> <i>ZA 71E l. 1-8</i>
2	<i>CUSAS 32/7 iv 1'-18'</i> <i>VS 17/24 l. 1-8</i>
3	<i>AuOr Suppl. 23/26 l. 1'-8'</i>
4	<i>BAM 578 ii 45-49</i>
4bis	<i>Fs Larsen 395-420 l. 24-36</i>
5	<i>BAM 578 ii 39-44</i>
6	<i>UET 5/85 env. 1-rev. 2.</i>
7	<i>YOS 11/14 l. 7-10</i>
8	<i>BAM 535+ l. 1'-7'</i> <i>BAM 574 iv 17-22</i>
9	<i>BAM 509 i 10'-14'</i> <i>BAM 574 ii 53-57</i> <i>STT 2/252 l. 21-26</i>
10	<i>BAM 574 iii 59-60</i>
11	<i>BAM 574 iv 24-31</i>
12	<i>VS 17/9 l. 1-7</i>
13	<i>Emar 737 v 13-tranche 4</i>
14	<i>ABRT 2/11 ii 32'-35'</i> <i>BAM 574 iv 34-40</i>
15	<i>ABRT 2/11 rev¹. iii 1'-2'</i>
16	<i>BAM 574 iii 61-63</i> <i>Fs Sachs 18 no. 15 2'-5'</i>
17	<i>BAM 574 ii 21-27</i>
18	<i>JEOL 47/58 rev. 16-31</i>
19	<i>AMT 52/1 1-6</i> <i>BAM 574 iii 65-iv 1</i>
20	<i>BAM 574 iv 4-8</i>
21	<i>STT 2/176+ l. 14'-21'</i>
22	<i>OECT 5/23 l. 1-17</i>
23	<i>CUSAS 32/7 i 19'-24'</i>
24	<i>OECT 11/3 l. 1-10</i>
25	<i>AuOr Suppl. 23/25 env. 22'-rev. 1</i>
26	<i>BAM 574 iii 43-45</i>
27	<i>BAM 574 iii 51-52</i>
28	<i>BAM 574 iii 56-57</i>

29	<i>AMT 45/5 rev¹. 1'-9'</i> <i>BAM 508 ii 1'-10'</i> <i>BAM 509 l. 1'-9'</i> <i>BAM 574 ii 46'-47'</i> <i>STT 2/252 l. 16-20</i>
30	<i>CUSAS 32/25 env. 1-13</i>
31	<i>CUSAS 32/7 v 34-36</i> <i>CUSAS 32/8 ii 17'-19'</i>
32	<i>CUSAS 32/7 v 38-47</i> <i>CUSAS 32/8 ii 21'-28'</i>
33	<i>ABRT 2/11 env. ii 27-31</i> <i>AMT 30/06 rev. 4-6</i> <i>AMT 45/5 rev¹. 11-20</i> <i>AMT 52/1 l. 10-14</i> <i>RA 73/69 rev. 4-6</i>
34	<i>JEOL 47/58 env. 1-rev. 1</i>
35	<i>CUSAS 32/32 env. 1-18</i>
36	<i>CUSAS 32/32 env. 20-rev. 4'</i>
37	<i>CUSAS 32/32 rev. 6'-15'</i>
38	<i>PBS 7/87 rev. 1-8</i>
39	<i>AMT 30/06 env. 2'-7'</i> <i>CT 4/8 env. 1-rev. 19</i> <i>RA 73/69 env. 4'-11'</i>
40	<i>CT 4/8 rev. 21-24</i>
41	<i>AMT 45/5 env. 4-28</i>
42	<i>BAM 574 iii 41-42</i>
43	<i>BAM 574 iii 54</i>
44	<i>CUSAS 32/7 vi 9-41</i> <i>CUSAS 32/8 ii 40'-iii 36</i>
45	<i>YOS 11/11 env. 1-rev. 3'</i>
46	<i>YOS 11/12 l. 1-15</i>
47	<i>YOS 11/13 env¹. 1-rev¹. 10</i>
48	<i>BAM 574 iii 23-31</i>
49	<i>STT 2/252 l. 1-15</i>
50	<i>AMT 30/06 rev. 8</i> <i>BAM 574 iii 34-39</i> <i>BAM 576 ii 2'-12'</i> <i>RA 73/69 rev. 8'-14'</i>
51	<i>OECT 5/20 l. 1-12</i>
52	<i>CUSAS 32/30 i 1-9</i>
53	<i>CUSAS 32/30 i 11-15</i>
54	<i>CUSAS 32/7 vii 1-6</i>
55	<i>CUSAS 32/8 ii 33'-38'</i>
56	<i>KAR 79 l. 1'-5'</i>
57	<i>BAM 574 iv 13-15</i>
58	<i>AMT 30/06 rev. 1-2</i>

	<i>RA 73/69 rev. 1-2</i>
59	<i>CUSAS 32/7 v 12-24</i> <i>CUSAS 32/8 iv 20-31</i> <i>VS 10/202 rev. 11'-14'</i> <i>VS 10/203 rev. 17-27</i>
59bis	<i>S 7/1600 rev. 32-39</i>
60	<i>YOS 11/91 l. 1-2</i>
61	<i>CUSAS 32/7 v 26-32</i>
62	<i>CUSAS 32/7 vi 1-3</i>
63	<i>AMT 45/5 env. 34-36</i>
64	<i>BAM 395 l. 5</i> <i>OIM A00633 rev. 16</i> <i>YOS 11/21 rev. 33</i>
65	<i>AuOr Suppl. 23/25 env. 1-2'</i>
66	<i>AuOr Suppl. 23/25 env. 11'-14'</i>
67	<i>VS 17/1 iv 13-17</i>
68	<i>Fs Wiggermann 86-89 env. 1-24</i>
69	<i>BAM 578 ii 24-28</i>
70	<i>BAM 578 ii 52-53</i>
71	<i>CUSAS 32/8 ii 30'-32'</i>
72	<i>AMT 45/5 rev. 21-27</i>
73	<i>SLFN 77 env. 1-rev. 1</i>
74	<i>BAM 574 iii 4'-16'</i>
75	<i>BAM 575 iii 2</i>

Bibliographie

ABRAHAMI P. 2003, “A propos des fonctions de l’asû et de l’āšīpu : La conception de l’auteur de l’hymne sumérien dédié à Ninisina”, *Journal des Médecines Cuneiformes*, 2, p. 19-20.

ABRAHAMI P. ET B. LION 2017, “Ar-Teššub, scribe et devin à Nuzi”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 2017/2, p. 92-94.

ABUSCH T. 1974, “Mesopotamian anti-witchcraft literature : Texts and Studies, Part I”, *Journal of Near Eastern Studies*, 33/2, p. 251-262.

——— 2016, *The magical ceremony Maqlû: a critical edition*, Ancient magic and divination volume 10, Boston.

ABUSCH T. ET D. SCHWEMER 2011, *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals, Volume One*, Ancient Magic and Divination 8, Leiden ; Boston.

——— 2016, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals: Volume Two*, Ancient Magic and Divination 8, Leiden ; Boston.

ADAMSON P.B. 1974, “Anatomical and Pathological Terms in Akkadian: Part I”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*/2, p. 102-106.

——— 1981, “Anatomical and Pathological Terms in Akkadian: Part III”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*/2, p. 125-132.

——— 1993, “An Assessment of Some Akkadian Medical Terms”, *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale*, 87/2, p. 153-159.

ALLING F.A. 2015, “The Healing Effects of Belief in Medical Practices and Spirituality”, *EXPLORE: The Journal of Science and Healing*, 11/4, p. 273-280.

AL-RAWI F.N.H. ET S. DALLEY 2000, *Old Babylonian Texts from Private Houses at Abu Habbah Ancient Sippir: Baghdad University Excavations*, Edubba 7, London.

ALSTER B. ET J. VAN DIJK 1972, “A Sumerian Incantation against Gall”, *Orientalia Nova Series*, 41/3, p. 349-358.

AMANO A., T. SAKUMA, S. KAZAMA ET L. GUNAWARDHANA 2013, “Evaluation of diarrhea disease risk attributed to inundation water use on a local scale in Cambodia using hydrological model simulations”, *River Systems*, 20/3-4, p. 185-196.

ANNUS A. 2016, *The overturned boat: intertextuality of the Adapa myth and exorcist literature*, State Archives of Assyria Studies Volume 24, Helsinki.

ANNUS A. ET A. LENZI 2010, *Ludlul bēl nēmeqi: the standard Babylonian poem of the righteous sufferer*, State archives of Assyria cuneiform texts 7, Helsinki.

ARBØLL T.P. 2020, *Medicine in Ancient Assur: A Microhistorical Study of the Neo-Assyrian Healer Kišir-Aššur*, Leiden ; Boston.

ARNAUD D. 1985, *Emar VI, 1. Textes sumériens et accadiens*, Mission archéologique de Meskéné-Emar, Recherches au pays d'Astata 18, Paris.

——— 1987, *Emar VI, 4. Textes de la bibliothèque : transcriptions et traductions*, Recherche sur les civilisations 28, Paris.

——— 2007, *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936 - 2000) en sumérien, babylonien et assyrien*, Aula orientalis Supplement 23, Sabadella.

ASHER-GREVE J.M. ET J. GOODNICK WESTENHOLZ 2013, *Goddesses in context: on divine powers, roles, relationships and gender in Mesopotamian textual and visual sources*, Orbis biblicus et orientalis 259, Fribourg : Göttingen.

ASSMANN J. 1992, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.

——— 1995, "Text und Kommentar: Einführung", ds Assmann & Gladigow (éd.), *Text und Kommentar*, 1995, München, p. 9-33.

ATKINSON J.M. 1987, "The Effectiveness of Shamans in an Indonesian Ritual", *American Anthropologist*, 89/2, p. 342-355.

ATTIA A. 2000, "A propos de la signification de šer'ānu dans les textes médicaux mésopotamiens : une question d'anatomie", *Histoire des Sciences Médicales*, 34/1, p. 47-56.

——— 2018, "The libbu our Second Brain ?", *Journal des Médecines Cunéiformes*, 31, p. 67-88.

ATTIA A. ET G. BUISSON 2012, "BAM 1 et consorts en transcription", *Journal des Médecines Cuneiformes*, 19, p. 22-50.

ATTINGER P. 2008, "La médecine mésopotamienne", *Journal des Médecines Cuneiformes*, 11-12, p. 1-96.

——— 2019, "*Lexique sumérien-français*".

URMSON, J.O., (ED.), 1962, *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford.

AVERBECK R.E. 2003, "Myth, Ritual, and Order in « Enki and the World Order »", *Journal of the American Oriental Society*, 123/4, p. 757-771.

BABIKER M. 1993, "Les inondations de Khartoum en 1988 : impact et réaction des populations", *Égypte/Monde arabe*/15-16, p. 137-152.

BACSKAY A. 2014, "Interpretation of a medical commentary text BAM 401", ds Csabai & Grüll (éd.), *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in memory of Péter Vargyas*, 2014, p. 503-517.

BAGG A.M. 2017, *Die Orts- und Gewässernamen der neuassyrischen Zeit*, Répertoire géographique des textes cunéiformes 7, Wiesbaden.

- BAKER H.D. 2001, *The prosopography of the Neo-Assyrian empire. Volume 2, Part II. L-N*, Helsinki.
- BARAGLI B. 2019, “Abracadabra Incantations: Nonsense or Healing Therapies?”, *Kaskal*, 16, p. 293-321.
- BARJAMOVIC G. 2015, “Contextualizing Tradition: Magic, Literacy and Domestic Life in Old Assyrian Kanesh”, ds Delnero & Lauinger (éd.), *Texts and Contexts : The Circulation and Transmission of Cuneiform Texts in Social Space*, 2015, Berlin, p. 48-86.
- BARJAMOVIC G. ET M.T. LARSEN 2008, “An Old Assyrian Incantation against the Evil Eye”, *Altorientalische Forschungen*, 35/1, p. 144-155.
- BASTIEN J.W. 1985, “Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology”, *American Anthropologist*, 87/3, p. 595-611.
- BATTINI L. ET F. JOANNES 2001, “Larsa (ville)”, ds Joannès 2001, Paris, p. 469-471.
- BEATTIE J.H.M. 1966, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, London.
- BECKMAN G. ET B.R. FOSTER 1988, “Assyrian Scholarly Texts in the Yale Babylonian Collection”, ds Ellis *et al.* (éd.), *A scientific Humanist : studies in memory of Abraham Sachs*, 1988, Philadelphia, Pa., p. 1-26.
- BELLAKHDAR J., 1997, *Contribution à l'étude de la pharmacopée traditionnelle au Maroc : la situation actuelle, les produits, les sources du savoir*, Université de Metz, Metz.
- BESNIER M.-F. 1999, “La conception du jardin en Syro-Mésopotamie à partir des textes”, *Ktèma*, 24/1, p. 195-212.
- BHAYRO S. 2015, “Studies on Aramaic Magic Bowls and Related Subjects: Introduction”, *Aramaic Studies*, 13/1, p. 1-8.
- BIGGS R.D. 1967, *Šà.zi.ga, Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, New York.
- 1995, “Medicine, Surgery and Public Health in Ancient Mesopotamia”, ds Sasson *et al.* (éd.), *Civilization of the ancient Near East*, 1995, New York, p. 1911-1924.
- BINSBERGEN W. VAN ET F.A.M. WIGGERMANN 1999, “Magic in History : A theoretical perspective, and its application to ancient Mesopotamia”, ds *Magic in History : A theoretical perspective, and its application to ancient Mesopotamia* 1999, Groningen, p. 3-34.
- BLACK J. 1998, *Reading Sumerian poetry*, London.
- BLACK J.A. ET F.N.H. AL-RAWI 2009, “A Contribution to the Study of Akkadian Bird Names”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 77/1, p. 117-126.
- BLACK J.A. ET A. GREEN 1992, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia : an illustrated dictionary*, London.

BÖCK B. 2000, *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*, Archiv für Orientforschung Beiheft 27, Wien.

——— 2007, *Das Handbuch Muššu'u « Einreibung »: Eine Serie sumerischer und akkadischer Beschwörungen aus dem 1. Jt. vor Chr.*, Biblioteca del próximo oriente antiguo 3, Madrid.

——— 2010, “Innere Krankheiten”, ds Janowski & Kaiser (éd.), *Texte zur Heilkunde*, 2010, Gütersloh, p. 69-78.

——— 2014a, “Die Hymne Ninisina A Z. 30–42 mit einem Exkurs über ša3 « Bauch, Magen-Darm-Trakt » als Sitz der Gefühle”, ds Kozlova & Krecher (éd.), *Studies in Sumerian language and literature: Festschrift für Joachim Krecher*, 2014, Winona Lake, Ind, p. 101-121.

——— 2014b, *The Healing goddess Gula: towards an understanding of ancient Babylonian medicine*, Culture and history of the ancient Near East 67, Leiden ; Boston.

BOEHMER R.M. 1965, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 4, Berlin.

BOISSIER A. (18-1945) A. DU TEXTE 1905, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne. Volume 1 / Alfred Boissier,...*, .

BONECHI M. 2003, “The Second Prescription in the Pharmaceutical Text TM.75.G.1623 (III Millennium Ebla)”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 2003/24, p. 19-20.

BONTE, P. ET M. IZARD, (ED.), 2008, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige / Dicos poche, Paris.

BORGER R. 1969, “Die erste Teiltafel der zi-pà-Beschwörungen”, ds Dietrich & Röllig (éd.), *Lišān miḥurti : Festschrift : Wolfram Freiherr von Soden zum 19. VI. 1968 gewidmet*, 1969, Kevelaer.

——— 1987, “Pazuzu”, ds Rochberg (éd.), *Language, literature, and history: philological and historical studies presented to Erica Reiner*, 1987, New Haven, Conn, p. 15-32.

BOSSON N. 2000, “Le pouvoir du nom dans la magie copte traditionnelle”, ds *Le pouvoir du nom dans la magie copte traditionnelle* 2000, p. 233-243.

BOTTERO J. 1980, “La mythologie de la mort en Mesopotamie ancienne”, ds *La mythologie de la mort en Mesopotamie ancienne* 1980, Danemark, p. 25-52.

——— 1982, “Les inscriptions cunéiformes funéraires”, ds Gnoli & Vernant (éd.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, 1982, Cambridge, p. 373-406.

——— 1983, “Les morts est l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des «revenants»”, 73/2, p. 153-203.

——— 1995, *Textes culinaires mésopotamiens : Mesopotamian culinary texts*, Mesopotamian civilizations 6, Winona Lake, Ind.

——— 2002, *La plus vieille cuisine du monde*, Paris.

BRODY H. 2010, "Ritual, Medicine, and the Placebo Response", ds Sax *et al.* (éd.), *The problem of ritual efficacy*, 2010, Oxford ; New York, p. 151-167.

CADELLI D.S., 2000, *Recherche Sur La Medecine Mesopotamienne: La Serie Summa Amelu Sualam Marus*, Paris 1, Paris.

——— 2018, "Les parties du corps dans la série šumma amêlu suâlam maruṣ", *Journal des Médecines Cunéiformes*, 31, p. 2-25.

——— 2019, "Symptomatologie du Suālam (première partie)", *Journal des Médecines Cuneiformes*, 34, p. 4-68.

——— 2021, "Symptomatologie du Suālam (seconde partie)", *Journal des Médecines Cuneiformes*, 37, p. 9-30.

CAMPBELL THOMPSON R. 1929, *The Epic of Gilgamish*, Oxford.

——— 1949, *A dictionary of Assyrian botany*, London.

CAVIGNEAUX A. 1995, "La Pariade du Scorpion dans les Formules Magiques Sumériennes", *Acta Sumerologica Japonica*, 17, p. 75-97.

——— 1999, "A scholar's library in Meturan ? With an edition of the tablet H72", ds Abusch & van der Toorn (éd.), *Mesopotamian magic: textual, historical, and interpretative perspectives*, 1999, Groningen, p. 251-273.

CAVIGNEAUX A. ET F. AL-RAWI 1993, "New Sumerian Literary Texts from Tell Haddad (Ancient Meturan): A First Survey", *Iraq*, 55, p. 91-105.

——— 1994, "Charmes de Sippar et de Nippur", ds Gasche (éd.), *Cinquante-deux réflexions sur le proche-orient ancien: offertes en hommage à Léon De Meyer*, 1994, Leuven, p. 73-89.

——— 1995a, "Textes Magiques de Tell Haddad (Textes de Teil Haddad II). Troisième partie", *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 85, p. 169-220.

——— 1995b, "Textes Magiques de Tell Haddad (Textes de Tell Haddad II). Deuxième partie", *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 85, p. 19-46.

CHALENDAR V., 2017, *Quand l'animal soigne... Les utilisations thérapeutiques de l'animal dans le corpus médical cunéiforme assyro-babylonien*, These de doctorat, Paris Sciences et Lettres (ComUE).

CHAMBON G. 2011, "Numeracy and Metrology", *Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, p. 51-67.

CHARPIN D. 1986, *Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi: XIXe-XVIIIe siècles av. J.-C.*, Publications de l'École des hautes études. IVe section, Sciences historiques et philologiques 2, Genève ; Paris.

——— 1987, "Notices prosopographiques 2: Les descendants de Balmunamhe", *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1987/2, p. 19-20.

——— 2005, “Chroniques bibliographiques 5. Économie et société à Sippar et en Babylonie du Nord à l’époque paléo-babylonienne”, *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale*, 99, p. 133-176.

——— 2008, *Lire et écrire à Babylone*, Paris.

——— 2017, “L’intercession dans la civilisation mésopotamienne”, ds Römer *et al.* (éd.), *Entre dieux et hommes: anges, demons et autres figures intermediaires: actes du colloque organise par le College de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, 2017, Fribourg : Göttingen, p. 238-254.

CHEVALLIER A. 2001, *Encyclopédie des plantes médicinales*, Paris.

CIENKI A. 1999, “Metaphors and Cultural Models as Profiles and Bases”, ds Gibbs *et al.* (éd.), *Metaphor in cognitive linguistics: selected papers from the Fifth International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam, July 1997*, 1999, Amsterdam.

CIVIL M. 1960, “Prescriptions médicales sumeriennes”, *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale*, 54/2, p. 57-72.

CIVIL M. 1964, “A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song”, ds *A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song* 1964, Chicago.

——— 1979, *Ea A = nâqu, Aa A = nâqu, with their forerunners and related texts*, Materials for the Sumerian Lexicon 14, Rome.

CIVIL M. 1926- 1995, “Ancient Mesopotamian lexicography”, ds *Ancient Mesopotamian lexicography* 1995, p. 2305-2314.

CLANCIER P. 2009, *Les bibliothèques en Babylonie dans la deuxième moitié du Ier millénaire av. J.-C.*, *Alter Orient und Altes Testament* 363, Münster.

———, 2012, *Qurdi-Nergal’s house in Huzirina* (<http://oracc.museum.upenn.edu/cams/gkab/contexts/huzirina/index.html>, consulté le 15 juillet 2020).

CLAYDEN T. 2016, “The Nippur Library”, *Al-Rāfidān : journal of western Asiatic studies.*, 37, p. 1-87.

COHEN M.E. 1988, *The Canonical lamentations of the ancient Mesopotamia*, Potomac.

COHEN Y. 2005, “Change and Innovation in the Administration and Scribal Practices of Emar during the Hittite Dominion”, *Tel Aviv*, 32/2, p. 192-203.

——— 2009, *The Scribes and Scholars of the City of Emar in the Late Bronze Age*, Winona Lake.

——— 2013, *Wisdom from the late Bronze Age*, *Writings from the ancient world* 34, Atlanta.

COLLINS T.J., 1999, *Natural illness in Babylonian medical incantations*, University Microfilms International, Ann Arbour.

COSACEANU A. 2017, “La Métaphore Conceptuelle”, ds Ciobanu (éd.), *Ovid – Metaphor, Spatiality, Discourse*, 2017, p. 143-158.

COUTO FERREIRA E., 2009, *Etnoanatomia y partonomia del cuerpo humano en sumero y acadio : El léxico Ugu-mu*, Universitat Pompeu Fabra.

——— 2013, “The River, the Oven, the Garden: Female Body and Fertility in a Late Babylonian Ritual Text”, ds Ambos & Verderame (éd.), *Approaching rituals in ancient cultures: questioni di rito ; rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche ; proceedings of the conference, November 28 - 30, 2011, Roma*, 2013, Pisa, p. 97-116.

——— 2014, “She will give birth easily: therapeutic approaches to childbirth in 1st millennium BCE cuneiform sources”, *Dynamis*, 34/2, p. 289-315.

——— 2017a, “From Head to toe : Listing the Body in Cuneiform Texts”, ds Wee (éd.), *The Comparable Body: Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine*, 2017, Leiden ; Boston, p. 43-71.

——— 2017b, “« Let me be your canal »: Some Thoughts on Agricultural Landscape and Female Bodies in Sumero-Akkadian Sources”, ds Feliu *et al.* (éd.), *The First Ninety Years: A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil*, 2017, Boston ; Berlin, p. 54-69.

CSORDAS, T.J., (ED.), 1994, *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*, Cambridge studies in medical anthropology 2, Cambridge ; New York.

CUNNINGHAM G. 1997, *Deliver me from evil : Mesopotamian incantations 2500-1500 BC*, Studia Pohl : Series maior 17, Rome.

——— 1999, *Religion and magic: approaches and theories*, New York.

DALLEY, S., (ED.), 2008, *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*, Oxford world's classics, Oxford.

DAMEROW P. 2012, “Sumerian Beer: the Origins of Brewing Technology in Ancient Mesopotamia”, *Cuneiform Digital Library Journal*, 2012/2.

DELIEGE R. 2001, *Introduction à l'anthropologie structurale : Lévi-Strauss aujourd'hui*, Points Série essais Sciences humaines 463, Paris.

DELNERO P. 2010, “Sumerian Literary Catalogues and the Scribal Curriculum”, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 100/1, p. 32-55.

——— 2019, “Archives and Libraries in the Old Babylonian Period, c. 1900-1600 BCE”, ds Ryholt & Barjamovic (éd.), *Libraries before Alexandria: ancient near eastern traditions*, 2019, Oxford, p. 168-191.

DIAKONOFF I.M. 2009, “Extended Families in Old Babylonian Ur”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 75/1, p. 47-65.

DICTIONNAIRE DE L'ACADEMIE NATIONALE DE MEDECINE, 2018, *Fécalome* (<http://51.68.80.15/search/results?titre=f%C3%A9calome>, consulté le 21 mars 2022).

- DIRKX P., 2021, *Incorporation* (<http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/187-incorporation>, consulté le 20 avril 2021).
- DORNEMANN R.H. 1981, “The Late Bronze Age Pottery Tradition at Tell Hadidi, Syria”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*/241, p. 29.
- DOW J. 1986, “Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis”, *American Anthropologist*, 88/1, p. 56-69.
- DRIESKENS B. 2008, *Living with djinns: understanding and dealing with the invisible in Cairo*, 1. ed London.
- DUPRET M.-A. 1974, “Hymne au dieu Numušda avec prière en faveur de Sîniqīšam de Larsa”, *Orientalia*, 43, p. 327-343.
- DURAND J.-M. 1988, “Maladies et médecins”, ds Durand & Charpin (éd.), *Archives royales de Mari*, 1988, Paris, p. 543-584.
- DYCKHOFF C. 1998, “Balamunamḫe von Larsa - eine altbabylonische Existenz zwischen Ökonomie, Kultus und Wissenschaft”, ds Prosecky (éd.), *Intellectual life of the ancient Near East. Papers read at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1–5, 1996*, 1998, Prague, p. 117-124.
- EBELING E. 1928, “Antu”, ds Edzard & Meissner (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 1928, Berlin, p. 114-115.
- 1953, “Sammlungen von Beschwörungsformeln”, *Archiv Orientalni*, 21, p. 357-423.
- EDZARD D.O. 1997, *Gudea and his dynasty*, The Royal inscriptions of Mesopotamia 3/1, Toronto ; Buffalo.
- ELLIS R.S. 1995, “The Trouble with « Hairies »”, *Iraq*, 57, p. 159-165.
- EVANS-PRITCHARD E. 1937, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford.
- FADHIL A.A. 2018, “IM 148516 – Ein neues Abwehrzauberritual vor dem Mondgott”, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 108/2, p. 192-202.
- FAIVRE X. 2009, “Vases à bière : de la production à la consommation.”, *Cahier des thèmes transversaux ArScAn*, IX, p. 367-383.
- FALES M. 2016, “Anatomy and Surgery in Ancient Mesopotamia : A Bird’s Eye View”, ds Perdicoyianni-Paléologou (éd.), *Anatomy and surgery: from antiquity to the Renaissance*, 2016, Amsterdam, Pays-Bas, p. 3-71.
- FALKENSTEIN A. 1931, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht*, Leipzig.
- FARBER W. 1987, “Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache”, ds Römer *et al.* (éd.), *Religiöse Texte*, 1987, Gütersloh, p. 212-281.

- , (ED.), 1989, *Schlaf, Kindchen, schlaf! mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*, Mesopotamian civilizations 2, Winona Lake.
- 1990a, “Magic at the Cradle. Babylonian and Assyrian Lullabies”, *Anthropos*, 85/1/3, p. 139-148.
- 1990b, “Mannam lušpur ana Enkidu: Some New Thoughts about an Old Motif”, *Journal of Near Eastern Studies*, 49/4, p. 299-321.
- 2014, *Lamaštu: An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.c.*, Mesopotamian Civilizations 17, Winona Lake.
- 2018, “Two Old Babylonian Incantation Tablets, Purportedly from Adab (A 633 and A 704)”, ds Panayotov & Vacín (éd.), *Mesopotamian medicine and magic: studies in honor of Markham J. Geller*, 2018, Leiden ; Boston, p. 189-202.
- FERRARA A.J. 1995, “Topoi and Stock-Strophes in Sumerian Literary Tradition: Some Observations, Part I”, *Journal of Near Eastern Studies*, 54/2, p. 81-117.
- FINCKE J. 2003, “The Babylonian Texts of Nineveh”, *Archiv für Orientforschung*, 50, p. 111-149.
- FINCKE J.C. 2004, “The British Museum’s Ashurbanipal Library Project”, *Iraq*, 66, p. 55-60.
- 2012, “The School Curricula from Hattuša, Emar and Ugarit: A Comparison”, ds Egmond (éd.), *Theory and practice of knowledge transfer: studies in school education in the ancient Near East and beyond ; papers read at a symposium in Leiden, 17 - 19 December 2008*, 2012, Leiden, p. 85-101.
- FINKEL I.L. 1988, “Adad-apla-iddina, Esagil-kin-apli, and the series SA.GIG”, ds Ellis *et al.* (éd.), *A scientific Humanist : studies in memory of Abraham Sachs*, 1988, Philadelphia, Pa., p. 143-160.
- 1998, “A Study in Scarlet : Incantations against Samana”, ds Maul (éd.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994: tikip santakki mala bašmu*, 1998, Groningen, p. 71-116.
- 2000, “On late babylonian medical training”, ds George & Finkel (éd.), *Wisdom, Gods and Literature : studies in assyriology in honour of W. G. Lambert*, 2000, Winona Lake, In., p. 137-223.
- 2004, “Old Babylonian medicine at Ur: lettre aux éditeurs”, *Journal des Médecines Cunéiformes*, 4, p. 26.
- FISH T. 1939, “Miscellanea”, *Iraq*, 6/2, p. 184-186.
- FISH T. 1952, “Miscellany”, *Manchester Cuneiform Studies*, 2, p. 59-82.
- FOSTER B.R. 2005, *Before the muses: an anthology of Akkadian literature*, Bethesda.

——— 2016, *The Age of Agade: inventing empire in ancient Mesopotamia*, London ; New York, NY.

FRAHM E. 2011, *Babylonian and Assyrian text commentaries : origins of interpretation*, Guides to the Mesopotamian textual record 5, Münster.

FRAHM E., M. FRAZER ET E. JIMENEZ, 2013, *Commentary on Therapeutic (šumma amēlu šu-gidim-ma išbassū-ma, ana antašubba nasāhi) (CCP 4.2.E)* (<https://ccp.yale.edu/P348470>, consulté le 11 avril 2022).

FRAME G. ET A. GEORGE 2005, “The Royal Libraries of Nineveh: New Evidence for King Ashurbanipal’s Tablet Collecting”, *Iraq*, 67/1, p. 265-284.

FRAYNE D. 1990, *Old Babylonian period: 2003 - 1595 BC*, The royal inscriptions of Mesopotamia 4, Toronto.

FRAZER J.G. 1998, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Oxford ; New York.

FREEDMAN S.M. 2017, *If a city is set on a height: the Akkadian omen series Šumma alu ina mēlē šakin*, Occasional publications of the Samuel Noah Kramer Fund 20, Philadelphia.

FRONZAROLI P. 1998, “A Pharmaceutical Text at Ebla (TM.75.G.1623)”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 88/2, p. 225-239.

GAGER, J.G., (ED.), 1992, *Curse tablets and binding spells from the ancient world*, New York.

GALTER H.D. 1998, “Bustenay Oded: War, Peace, and Empire: Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions”, *Journal of the American Oriental Society*, 118, p. 89-91.

GELLER M.J. 1985, *Forerunners to Udug-Hul: Sumerian exorcistic incantations*, Freiburger altorientalische Studien 12, Stuttgart.

——— 1989, “A New Piece of Witchcraft”, ds Behrens *et al.* (éd.), *Dumu-e2-dub-ba-a: studies in honor of Åke W. Sjöberg*, 1989, Philadelphia, p. 193-205.

——— 2000, “Incipits and Rubrics”, ds Finkel & George (éd.), *Wisdom, Gods and Literature : studies in assyriology in honour of W. G. Lambert*, 2000, Winona Lake, In., p. 225-258.

——— 2001, “West Meets East: Early Greek and Babylonian Diagnosis”, *Archiv für Orientforschung*, 48-49, p. 50-75.

——— 2005, *Renal and Rectal Disease Texts*, .

——— 2006, “Les maladies et leurs causes, selon un texte médical paléobabylonien”, *Journal des Médecines Cuneiformes*, 8, p. 7-12.

——— 2007a, “Comment et de quelle façon les praticiens gagnaient-ils leur vie ?”, *Journal des Médecines Cuneiformes*, 10, p. 34-41.

——— 2007b, *Evil demons : canonical Utukku-Lemnu-tu-Incantations*, State archives of Assyria. Cuneiform Texts, Helsinki.

- 2010a, *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*, Ancient cultures, Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA.
- 2010b, “Look to the Stars : Babylonian Medicine, magic, astrology and melothesia”, *Max Planck Preprint*, 401, p. 1-90.
- 2016, *Healing Magic and Evil Demons, Canonical Udug-hul Incantations*, Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 8, Berlin, Boston.
- 2018a, “A Babylonian Hippocrates”, ds Steinert (éd.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues, Medicine, Magic and Divination*, 2018, Berlin, Boston, p. 42-54.
- 2018b, “The Exorcist’s Manual (KAR 44)”, ds Steinert (éd.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues, Medicine, Magic and Divination*, 2018, Berlin, Boston, p. 292-312.
- GELLER M.J. ET S.V. PANAYOTOV 2018, *Mesopotamian Eye Disease Texts, The Nineveh Treatise*, Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 10, Berlin, Boston.
- GELLER M.J. ET L. VACIN 2017, “Fermenting Vat, Childbirth and Dreckapotheke a School Incantatory-Medical Tablet”, ds Kertai & Nieuwenhuys (éd.), *From the Four Corners of the Earth: Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F.a.m. Wiggermann*, 2017, Münster, p. 83-94.
- GEORGE A. 1991, “Babylonian texts from the folios of sidney smith: part two: prognostic and diagnostic omens, tablet i”, *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale*, 85/2, p. 137-167.
- 1993, *House most high: the temples of ancient Mesopotamia*, Mesopotamian civilizations 5, Winona Lake, Ind.
- 1999, “The Dogs of Ninkilim: Magic against field pests in ancient Mesopotamia”, ds Klengel & Renger (éd.), *Landwirtschaft im alten Mesopotamien — Ausgewählte Vorträge der XLI. Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin 4.–8.7. 1994*, 1999, Berlin, p. 291-299.
- 2000, *The epic of Gilgamesh: the Babylonian epic poem and other texts in Akkadian and Sumerian*, London.
- 2003, *The Babylonian Gilgamesh epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, Oxford.
- 2005a, “In search of the é.dub.ba.a: The ancient Mesopotamian school in literature and reality”, ds Sefati (éd.), « *An Experienced Scribe who Neglects Nothing* ». *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, 2005, Bethesda, p. 127-137.
- 2005b, “Michel Tanret : Per aspera ad astra. l’apprentissage du cunéiforme à sippar-amna-num pendant la période paléobabylonienne tardive. (Mesopotamian History and Environment, series III, texts. volume I: sippar-amna-num: the ur-utu archive, tome 2.) x, 178 pp., 35, xlv plates. ghent: university of ghent, 2002.”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 68/2, p. 305-307.
- 2007, “Babylonian and Assyrian: A history of Akkadian”, ds Postgate (éd.), *Languages of Iraq, ancient and modern*, 2007, London, p. 31-71.

- 2015, “On Babylonian Lavatories and Sewers”, *Iraq*, 77, p. 75-106.
- 2016, *Mesopotamian Incantations and Related Texts in the Schøyen Collection*, Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 32, Bethesda.
- GESCHE P.D. 2000, *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.*, *Alter Orient und Altes Testament* 275, Münster.
- GHALIOUNGUI P. 1963, *Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, London.
- GIBBS R.W. 1994, *The poetics of mind: figurative thought, language, and understanding*, Cambridge ; New York.
- 1999, “Taking metaphor out of our heads and putting it into the cultural world”, ds Gibbs et al. (éd.), *Metaphor in cognitive linguistics: selected papers from the Fifth International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam, July 1997*, 1999, Amsterdam, p. 145-166.
- 2006, *Embodiment and cognitive science*, Cambridge ; New York.
- GLASSNER J.-J. 1989, “Mesopotamian textual evidence on Magan/Makan in the late 3rd Millennium B.C.”, ds Costa & Tosi (éd.), *Oman studies: papers on the archaeology and history of Oman*, 1989, Roma, Italie, p. 181-191.
- GOETZE A. 1963, “Šakkanakkus of the Ur III Empire”, *Journal of Cuneiform Studies*, 17/1, p. 1-31.
- GOODNICK WESTENHOLZ J. 1996, “Symbolic Language in Akkadian Narrative Poetry : The Metaphorical Relationship between Poetical Images and the Real World”, ds Vogelzang & Vanstiphout (éd.), *Mesopotamian poetic language: Sumerian and Akkadian ; proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature, vol. 2*, 1996, Groningen, p. 183-206.
- 1997a, *Legends of the kings of Akkade: the texts*, Mesopotamian civilizations 7, Winona Lake, Ind.
- 1997b, “Nanaya : Lady of mystery”, ds Finkel & Geller (éd.), *Sumerian gods and their representations*, 1997, Groningen, p. 57-84.
- GRAFF S.B. 2013, “The Head of Humbaba”, *Archiv für Religionsgeschichte*, 14/1, p. 129-142.
- GRAGG G.B. 1997, “Sumerian Canonical Compositions. C. Individual Focus. 3. Fables: The Heron and the Turtle (1.178)”, ds *Sumerian Canonical Compositions. C. Individual Focus. 3. Fables: The Heron and the Turtle (1.178)* 1997, p. 571-573.
- GUICHARD M. 2004, “« La malédiction de cette tablette est très dure! » Sur l’ambassade d’Itûr-asdû à Babylone en l’an 4 de Zimrî-lim”, *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale*, 98/1, p. 13-32.
- 2010, “Incantations à Mari”, ds Durand & Jacquet (éd.), *Magie et divination dans les cultures de l’Orient: actes du colloque organisé par l’Institut du Proche-orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192) les 19 et 20 juin 2008 Paris - Collège de France*, 2010, Paris, p. 23-40.

GURNEY O.R. 1989, *Literary and Miscellaneous Texts in the Ashmolean Museum*, Oxford Editions of Cuneiform Texts, Oxford.

GURNEY O.R. ET S.N. KRAMER 1976, *Sumerian Literary Texts in the Ashmolean Museum*, Oxford.

HALLO W.W. 1991, “Canonicity in Cuneiform and Biblical Literature”, ds Younger *et al.* (éd.), *The Biblical canon in comparative perspective*, 1991, Lewiston, p. 1-19.

HARNISH R. 2009, “Internalism and Externalism in Speech Act Theory”, *Lodz Papers in Pragmatics*, 5/1.

HAUSSPERGER M. 1997, “Die mesopotamische Medizin und ihre Ärzte aus heutiger Sicht”, 87/2, p. 196-218.

——— 2001, “Krankheiten von Galle und Leber in der altmesopotamischen Medizin anhand des Textes BAM 578”, *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen*, 20, p. 108-122.

——— 2002, “Die Krankheiten des Verdauungstraktes”, *Die Welt des Orients*, 32, p. 33-73.

HEEBEL N.P. 2000, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, Alter Orient und Altes Testament Bd. 43, Münster.

——— 2002, *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*, *Anicent Magic and Divination* 4, Leiden ; Boston ; Köln.

——— 2004, “Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale behind the Babylonian Diagnostic Handbook”, ds Horstmanshoff *et al.* (éd.), *Magic and rationality in ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine*, 2004, Leiden ; Boston, p. 97-116.

——— 2007, “The hands of the gods : disease names, and divine anger”, ds Finkel & Geller (éd.), *Disease in Babylonia*, 2007, Leiden ; Boston, p. 120-130.

——— 2009, “The Babylonian Physician Rabâ-ša-Marduk : Another Look at Physicians and Exorcists in the Ancient Near East”, ds Attia & Buisson (éd.), *Advances in Mesopotamian medicine from Hammurabi to Hippocrates: proceedings of the International Conference « Oeil Malade et Mauvais Oeil »*, *Collège de France, Paris, 23rd June 2006*, 2009, Leiden ; Boston, p. 13-28.

——— 2012, *Divinatorische texte: II. Opferschau-Omina*, *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 139, Wiesbaden.

HEFFRON Y., 2013, *Papsukkal* (god) (<http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/papsukkal/index.html>, consulté le 4 janvier 2021).

———, 2016a, *Gula/Ninkarrak* (goddess) (<http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/gulaninkarrak/index.html>, consulté le 5 janvier 2021).

———, 2016b, *Nergal* (god) (<http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/nergal/index.html>, consulté le 11 juillet 2022).

HEIMPEL W. 1987, “*Das Untere Meer*”, 77/1, p. 22-91.

——— 1990, “Magan”, ds Ebeling *et al.* (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 1990, Berlin, p. 195-199.

HELLE S. 2019, “A Literary Heritage : Authorship in the Neo-Assyrian Period”, *A Literary Heritage : Authorship in the Neo-Assyrian Period*, p. 349-371.

HOROWITZ W. 1988, “The Babylonian Map of the World”, *Iraq*, 50, p. 147-165.

——— 1998, *Mesopotamian cosmic geography*, Mesopotamian civilizations 8, Winona Lake, Ind.

HUNGER H. 1968, *Babylonische und assyrische Kolophone*, Alter Orient und Altes Testament 2, Kevelaer.

HUSSEY M.I. 1948, “Anatomical Nomenclature in an Akkadian Omen Text”, *Journal of Cuneiform Studies*, 2/1, p. 21-32.

ISMAIL B. 1982, “Neuere Tontafelfunde im Irak”, ds Hirsch & Hunger (éd.), *Vorträge gehalten auf der 28. Rencontre assyriologique internationale in Wien, 6-10 Juli 1981*, 1982, Horn, p. 198-200.

IZRE'EL S. 2001, *Adapa and the south wind : language has the power of life and death*, Mesopotamian civilizations 10, Winona Lake, Ind.

JACOBSEN T. 1976, *The treasures of darkness: a history of Mesopotamian religion*, New Haven.

JAQUES M. 2006, *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens: recherche sur le lexique sumérien et akkadien*, Alter Orient und Altes Testament Bd. 332, Münster.

JEAN C. 2006, *La magie néo-assyrienne en contexte: Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšpūtu*, State Archives of Assyria Studies, Helsinki.

JEYES U. 1989, *Old Babylonian extispicy: omen texts in the British Museum*, Uitgaven van het Nederlands historisch-archaeologisch Instituut te Istanbul 64, Istanbul.

JIMENEZ E. 2018, “Highway to Hell: The Winds as Cosmic Conveyors in Mesopotamian Incantation Texts”, ds Van Buylaere *et al.* (éd.), *Sources of Evil : Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, 2018, p. 316-350.

JOANNES F. 2001, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Bouquins, Paris.

JOHANSSON I. ET N. LYNØE 2008, *Medicine & Philosophy: a twenty-first century introduction*, Heusenstamm.

JOHNSON J.C. 2014, “Towards a Reconstruction of SUALU IV: Can We Localize K 2386+ in the Therapeutic Corpus?”, *Journal des Médecines Cunéiformes*, 24, p. 11-38.

———, (éd.) 2015, “Depersonalized Case Histories in the Babylonian Therapeutic Compendia”, ds *In the Wake of the Compendia: Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*, 2015, p. 289-315.

——— 2018, “Towards a New Perspective on Babylonian Medicine: The Continuum of Allegoresis and the Emergence of Secular Models in Mesopotamian Scientific Thought”, ds Steinert (éd.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues, Medicine, Magic and Divination*, 2018, Berlin, Boston, p. 55-87.

JOHNSON J.C. ET K. SIMKO 2022, *Gastrointestinal Disease and Its Treatment in Ancient Mesopotamia, An Edition of the Medical Prescriptions Dealing with the Gastrointestinal Tract*, Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 11, Berlin, Boston.

JONKER G., 1993, *De topografie van de herinnering: doden, traditie en collectief geheugen in Mesopotamië*, Groningen.

KÄMMERER T.R. 1999, “Zur Kenntnis der Erkrankungen von Leber und Galle im Alten Vorderen Orient”, ds *Zur Kenntnis der Erkrankungen von Leber und Galle im Alten Vorderen Orient* 1999, p. 165-169.

——— 2000, “Pathologische Veränderungen an Leber und Galle. Das Krankheitsbild der Gelbsucht”, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, 94/1, p. 57-93.

KAPTCHUK T.J., W.B. STASON, R.B. DAVIS, A.R.T. LEGEDZA, R.N. SCHNYER, C.E. KERR, D.A. STONE, B.H. NAM, I. KIRSCHET R.H. GOLDMAN 2006, “Sham Device Vs Inert Pill: Randomised Controlled Trial of Two Placebo Treatments”, *BMJ*, 332/7538, p. 391-397.

KATZ D. 2003, *The image of the netherworld in the Sumerian sources*, Bethesda.

KINNIER WILSON J.V. 1956, “Two Medical Texts from Nimrud”, *Iraq*, 18/2, p. 130-146.

——— 1985, *The legend of Etana*, Warminster, England.

——— 2005, “The Assyrian Pharmaceutical Series URU.AN.NA : MAŠTAKAL”, *Journal of Near Eastern Studies*, 64/1, p. 45-52.

KIRMAYER L.J. 1992, “The Body’s Insistence on Meaning: Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience”, *Medical Anthropology Quarterly*, 6/4, p. 323-346.

——— 1993, “Healing and the invention of metaphor: The effectiveness of symbols revisited”, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 17/2, p. 161-195.

——— 2004, “The cultural diversity of healing: meaning, metaphor and mechanism”, *British Medical Bulletin*, 69/1, p. 33-48.

——— 2011, “Unpacking the Placebo Response: Insights from Ethnographic Studies of Healing”, *The Journal of Mind-Body Regulation*, 1/3, p. 112-124.

KLEINERMAN A. 2011, “Doctor Šu-Kabta’s Family Practice”, ds Owen (éd.), *Garšana studies*, 2011, Bethesda.

KÖCHER F. 1970, *Keilschrifttexte aus Assur 4, Babylon, Nippur, Sippar, Uruk und unbekannter Herkunft*, Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 4, Berlin, Boston.

——— 1978, “Spätbabylonische medizinische Texte aus Uruk”, ds Habrich *et al.* (éd.), *Medizinische Diagnostik in Geschichte und Gegenwart: Festschrift für Heinz Goerke zum sechzigsten Geburtstag*, 1978, München, p. 17-39.

KOUWENBERG N.J.C. 2018, “The Old Assyrian Incantation Tablet kt 91/k 502”, *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*, 47, p. 57-72.

KÖVECSES Z. 1999, “Metaphor : does it constitute or reflect cultural models ?”, ds Gibbs *et al.* (éd.), *Metaphor in cognitive linguistics: selected papers from the Fifth International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam, July 1997*, 1999, Amsterdam, p. 167-188.

KRAMER S.N. 1963, *The Sumerians: their history, culture, and character*, Chicago.

KREBERNIK M., 1984, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla : Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*, G. Olms, Hildesheim.

——— 1998, “Nin-girima. I. Beschwörungsgöttin”, ds Ebeling *et al.* (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 1998, Berlin, p. 363-367.

——— 2018, “Eine neue elamische Beschwörung aus der Hilprecht-Sammlung (HS 2338) im Kontext alloglotter Texte der altbabylonischen Zeit”, ds Mofidi-Nasrabadi *et al.* (éd.), *Elam and its Neighbors Recent Research and New Perspectives: Proceedings of the International Congress Held at Johannes Gutenberg University Mainz, September 21-23, 2016.*, 2018, p. 13-48.

KREBERNIK M. ET J.N. POSTGATE 2009, “The Tablets from Abu Salabikh and their provenance”, *Iraq*, 71, p. 1-32.

KÜCHLER F. 1904, *Beiträge zur Kenntnis dem Assyrisch-Babylonischen Medizin*, Toronto.

LABAT R. 1951, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, Collection de travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences 7, Paris.

——— 1956, “Une nouvelle tablette de pronostics médicaux”, *Syria*, 33, p. 119-130.

——— 1963, “Médecine”, ds *Médecine* 1963, Paris, p. 614-617.

LACKENBACHER S. 1989, “L'image du désert d'après les textes littéraires assyro-babyloniens”, ds Christe *et al.* (éd.), *Le Désert: image et réalité: actes du colloque de Cartigny 1983, Centre d'étude du Proche-Orient Ancien (CEPOA), Université de Genève*, 1989, Leuven, p. 67-79.

LAKOFF G. 1993, “The Contemporary Theory of Metaphor”, ds Ortony (éd.), *Metaphor and thought*, 1993, Cambridge, p. 202-251.

LAKOFF G. ET M. JOHNSON 1980, *Metaphors we live by*, Chicago.

LAMBERT W.G. 1959, “The Sultantepe Tablets: a review article”, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, 53/3, p. 119-138.

- 1974, “Dingir. šà. dib. ba Incantations”, *Journal of Near Eastern Studies*, 33/3, p. 267-322.
- 1980, “The Theology of death”, ds *The Theology of death* 1980, Denmark, p. 53-66.
- 1985, “The Pair Laḫmu—Laḫamu in Cosmology”, *Orientalia*, 54/1/2, p. 189-202.
- 2013, *Babylonian creation myths*, Mesopotamian civilizations 16, Winona Lake, Indiana.
- LAMBERT W.G. ET A.R. MILLARD 1969, *Atra-Hasis : the Babylonian story of the flood*, Oxford.
- LANDSBERGER B. 1949, “Jahreszeiten im Sumerisch-Akkadischen-(Concluded)”, *Journal of Near Eastern Studies*, 8/4, p. 273-297.
- 1967, “Über Farben im Sumerisch-akkadischen”, *Journal of Cuneiform Studies*, 21, p. 139-173.
- LANDSBERGER B. ET O.R. GURNEY 1957, “Practical Vocabulary of Assur”, *Archiv für Orientforschung*, 18, p. 328-341.
- LANDSBERGER B. ET T. JACOBSEN 1955, “An Old Babylonian Charm against Merḫu”, *Journal of Near Eastern Studies*, 14/1, p. 14-21.
- LAWSON J. 2001, “Mesopotamian Precursors to the Stoic Concept of Logos”, ds *Mesopotamian Precursors to the Stoic Concept of Logos* 2001, Helsinki, p. 68-91.
- LEEMANS W.F. 1989, “A propos du livre de Dominique Charpin, Le Clergé d’Ur au siècle d’Hammurabi: La fonction de šandabakku”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 32/2, p. 229-236.
- LEICHTY E. 1970, *The Omen series Summa Izbu*, Texts from cuneiform sources 4, Locust Valley, NY.
- LEICHTY, E., J.J. FINKELSTEIN ET C. WALKER, (ED.), 1988, *Catalogue of the Babylonian Tablets in the British Museum, volume VIII: Tablets from Sippar*, London.
- LENZI A. 2010, “Šiptu ul Yuttun: Some Reflections on a Closing Formula in Akkadian Incantations”, ds Stackert *et al.* (éd.), *Gazing on the deep: ancient Near Eastern and other studies in honor of Tsvi Abusch*, 2010, Bethesda, p. 131-166.
- LEVI-STRAUSS C. 1949, “L’efficacité symbolique”, *Revue de l’histoire des religions*, 135/1, p. 5-27.
- LEVI-STRAUSS C. 1949, “The effectiveness of symbols”, *Cultural Psychiatry and Medical Anthropology*.
- LIEBERMAN S.J. 1990, “Canonical and Official Cuneiform Texts: Towards an Understanding Aššurbanipal’s Personal Tablet Collection”, ds Moran *et al.* (éd.), *Lingering over words: studies in ancient Near Eastern literature in honor of William L. Moran*, 1990, Atlanta, Ga, p. 305-336.

- LION B. 2013, “Les cabarets à l’époque-paléo-babylonienne”, ds Michel (éd.), *L’alimentation dans l’Orient ancien, cuisines et dépendances*, 2013, p. 393-400.
- LUTZ H.F. 1919, *Selected Sumerian and Babylonian Texts*, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology 1, Philadelphia.
- LUUKKO M. ET G. VAN BUYLAERE 2017, “Languages and Writing Systems in Assyria”, ds Frahm (éd.), *A companion to Assyria*, 2017, Hoboken, NJ, p. 313-335.
- MAGGIO M. 2014, “Les activités de Gimillum, frère de Balmunamḫe. Une gestion familiale des ressources agricoles et animales à Larsa au temps de Rīm-Sîn”, ds Marti (éd.), *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes et images: Proceedings of the 55e Rencontre Assyriologique Internationale, Paris*, 2014, p. 309-315.
- MALINOWSKI B. 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, London.
- 1926, *Myth in primitive psychology*, London.
- 1935, *Coral gardens and their magic: a study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*, London.
- MALINOWSKI B. 1948, *Magic, science and religion: and other essays*, Boston.
- MANDER P. 2010, “The Mesopotamian Exorcist and His Ego”, *Quaderni di Vicino Oriente*, 5, p. 177-196.
- MARQUEZ ROWE I. 2014, “The Babylonian Incantation texts from Ugarit”, ds Olmo Lete 2014, Boston.
- MAUL S.M. 1992, “Der Kneipenbesuch als Heilverfahren”, ds Charpin & Joannès (éd.), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991)*, 1992, p. 389-396.
- MAUL S.M. 1994, *Zukunftsbewältigung: eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Mainz.
- 2010, “Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten « Haus des Beschwörungspriesters »”, ds Heeßel & Maul (éd.), *Assur-Forschungen: Arbeiten aus der Forschungsstelle « Edition Literarischer Keilschrifttexte aus Assur » der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 2010, Wiesbaden, p. 189-228.
- MEIER G. 1941, “Die zweite Tafel der Serie bīt mēseri”, *Archiv für Orientforschung*, 14, p. 139-152.
- MERTENS-WAGSCHAL A. 2018, “The Lion, the Witch, and the Wolf: Aggressive Magic and Witchcraft in the Old Babylonian Period”, *Sources of Evil*, p. 158-169.
- MICHALOWSKI P. 1981, “Carminative Magic: Towards an Understanding of Sumerian Poetics”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 71/1, p. 1-18.
- 1989, *The Lamentation Over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake.

- 2006, “The lives of the sumerian language”, ds Sanders (éd.), *Margins of writing, origins of cultures*, 2006, Chicago, p. 159-184.
- 2020, “Sumerian”, ds Hasselbach-Andee (éd.), *A Companion to Ancient Near Eastern Languages*, 2020, p. 83-105.
- MICHEL C. 1997a, “A table avec les marchands paléo-assyriens”, ds Waetzoldt & Hauptmann 1997, Heidelberg, p. 95-113.
- 1997b, “Une incantation paléo-assyrienne contre Lamaštum”, *Orientalia*, 66/1, p. 58-64.
- 2001, *Correspondance des marchands de Kaniš au début du IIe millénaire avant J.-C.*, Littératures anciennes du Proche-Orient 19, Paris.
- 2004, “Deux incantations paléo-assyriennes. Une nouvelle incantation pour faciliter la naissance”, ds Derksen (éd.), *Assyria and Beyond: Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*, 2004, Leiden, p. 395-420.
- 2008, “Ecrire et compter chez les marchands assyriens du début du IIe millénaire av. J.-C.”, p. 345-364.
- 2009, “« Dis-moi ce que tu bois... » Boissons et buveurs en haute Mésopotamie et Anatolie au début du IIe millénaire av. J.-C.”, ds Faivre *et al.* (éd.), *Et il y eut un esprit dans l'homme : Jean Bottéro et la Mésopotamie*, 2009, p. 197-220.
- MICHEL C. ET C. MARRO 2013, “Le sel dans les sociétés anciennes du proche-orient et du caucase : exploitations et usages d’après les sources archéologiques et épigraphies”, ds *Le sel dans les sociétés anciennes du proche-orient et du caucase : exploitations et usages d’après les sources archéologiques et épigraphies* 2013, p. 355-370.
- MIRELMAN S. 2018, “Mesopotamian magic in text and performance”, ds Panayotov & Vacín (éd.), *Mesopotamian medicine and magic: studies in honor of Markham J. Geller*, 2018, Leiden ; Boston, p. 343-378.
- MOERMAN D.E. 1979, “Anthropology of Symbolic Healing”, *Current Anthropology*, 20/1, p. 59-80.
- MOLESWORTH A.M., L.E. CUEVAS, A.P. MORSE, J.R. HERMAN ET M.C. THOMSON 2002, “Dust clouds and spread of infection”, *The Lancet*, 359/9300, p. 81-82.
- MORAN W.L. 1967, “Some Akkadian Names of the Stomachs of Ruminants”, *Journal of Cuneiform Studies*, 21/1, p. 178-182.
- MOREN S.M., 1982, *The omen series Šumma Alu’: a preliminary investigation*, University of Pennsylvania, Ann Arbor.
- MORI L. 2003, *Reconstructing the Emar landscape*, Quaderni di geografia storica 6, Roma.
- MOUSSAOUI M. 2014, *Plantes médicinales de Méditerranée et d’Orient*, .

MULLER V., 2015, *Étude lexicale et anthropologique de la mort à partir des textes suméro-akkadiens (fin IIIème- Ier millénaire av. J.-C.)*, Université Lumière Lyon 2, Lyon.

MUTIN G. 2003, “Le Tigre et l’Euphrate de la discorde”, *VertigO - la revue électronique en sciences de l’environnement*, 4/3.

NATHAN T. 1994, *L’Influence qui guérit*, Paris.

NIELSEN J.P. 2011, *Sons and descendants: a social history of kin groups and family names in the early neo-Babylonian period, 747-626 B.C*, Culture and history of the ancient Near East 43, Leiden ; Boston.

NOUGAYROL J. 1947, “Textes et documents figurés”, *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale*, 41/1, p. 23-53.

——— 1950, “Textes hépatoscopiques d’époque ancienne conservés au musée du Louvre iii. — A propos d’un livre récent (Goetze, YBT, X)”, *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale*, 44/1, p. 1-44.

——— 1979, “Tablettes Diverses du Musée du Louvre”, *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale*, 73/1, p. 63-80.

NOVOTNY J.R. 2001, *The standard Babylonian Etana epic: cuneiform text, transliteration, score, glossary, indices and sign list*, State Archives of Assyria cuneiform texts 2, Helsinki.

ODED B. 1992, *War, peace and empire: justifications for war in Assyrian royal inscriptions*, Wiesbaden.

OLMO LETE G. DEL 2014, *Incantations and anti-witchcraft texts from Ugarit*, Studies in Ancient Near Eastern Records 4, Boston.

OPPENHEIM A.L. 1964, “Medicine and Physicians”, ds *Medicine and Physicians* 1964, Chicago, p. 288-305.

ORY S. ET J.-L. PAILLET 1974, “Une Bibliothèque Du Deuxième Millénaire Découverte à Balis/Meskeneh (Syrie)”, *Journal Asiatique*, 262/3-4, p. 271-278.

OSHIMA T. 2007, “The Babylonian god Marduk”, ds Leick (éd.), *The Babylonian world*, 2007, New York, p. 348-360.

OSTENFELD-ROSENTHAL A.M. 2012, “Energy healing and the placebo effect. An anthropological perspective on the placebo effect”, *Anthropology & Medicine*, 19/3, p. 327-338.

ÖZGUÇ T. 1994, “A Boat-shaped Cult-vessel from the Karum of Kanish”, ds Gasche *et al.* (éd.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien: offertes en hommage à Léon De Meyer*, 1994, Leuven, p. 369-376.

PANAYOTOV S. 2017, “Eye Metaphors, Analogies and Similes within Mesopotamian Magico-Medical Texts”, ds Wee (éd.), *The Comparable Body: Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine*, 2017, p. 204-246.

——— 2018, “Notes on the Assur Medical Catalogue with Comparison to the Nineveh Medical Encyclopaedia”, ds Steinert (éd.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues, Medicine, Magic and Divination*, 2018, Berlin, Boston, p. 89-120.

PARDEE D. 2002, *Ritual and cult at Ugarit*, Writings from the ancient world v. 10, Atlanta.

PARPOLA S. 1993, *Letters from Assyrian and Babylonian scholars*, The Neo-Assyrian Text Corpus Project State archives of Assyria 10, Helsinki.

——— 2007, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal: Part II. Commentary and appendices*, 2, Winona Lake.

PARYS M. 2014, “Edition d’un texte médical thérapeutique retrouvé à Assur (BAM 159)”, *Journal des Médecines Cuneiformes*, 23, p. 1-88.

——— 2017, “Introduction aux symptômes mentaux en Mésopotamie (RAI 2014 Proceedings Fortune and Misfortune in the Ancient Near East)”, ds *Introduction aux symptômes mentaux en Mésopotamie (RAI 2014 Proceedings Fortune and Misfortune in the Ancient Near East)* 2017, Winona Lake, p. 105-118.

PEDERSEN O. 1986, *Archives and libraries in the City of Assur: a survey of the material from the German excavations*, Studia Semitica Upsaliensia 8, Uppsala : Stockholm, Sweden.

——— 1998, *Archives and libraries in the ancient Near East, 1500-300 B.C*, Bethesda.

PETERSON J. 2019, “A Brief OB Incantation Against Stomach Ailments from Nippur Area TA House F”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 2019/4, p. 172.

PONGRATZ-LEISTEN B. 2001, “The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World”, ds Whiting (éd.), *Mythology and mythologies: proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project, held in Paris, France, October 4 - 7, 1999*, 2001, Helsinki, p. 195-231.

POSTGATE J.N. 1990, “Excavations at Abu Salabikh, 1988-89”, *Iraq*, 52, p. 95-106.

POTTS D. 1999, “« The Plant for the Heart Grows in Magan ... »: Redefining Southeastern Arabia’s Role in Ancient Western Asia”, *Australian Archaeology*/48, p. 35-41.

POWELL M.A. 1990, “Mass und Gewichte”, ds Ebeling *et al.* (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 1990, Berlin, p. 457-517.

——— 1994, “Metron Ariston : Measure as a Tool for studying Beer in Ancient Mesopotamia”, ds Milano (éd.), *Drinking in ancient societies: history and culture of drinks in the Ancient Near East : papers of a Symposium held in Rome, May 17-19 1990*, 1994, Padova, Italie, p. 91-119.

PRICE D.D., D.G. FINNISS ET F. BENEDETTI 2008, “A comprehensive review of the placebo effect: recent advances and current thought”, *Annual Review of Psychology*, 59, p. 565-590.

PRITCHARD J.B. 1954, *The Ancient Near East in pictures relating to the Old Testament*, Princeton.

- PRITZKER S. 2003, "The role of metaphor in culture, consciousness, and medicine: a preliminary inquiry into the metaphors of depression in chinese and western medical and common languages", *Clinical Acupuncture and Oriental Medicine*, 4/1, p. 11-28.
- PROUST C. 2011, "Masters' Writings and Students' Writings: School Material in Mesopotamia", ds *Masters' Writings and Students' Writings* 2011.
- RADCLIFFE-BROWN A.R. 1922, *The Andaman islanders: a study in social anthropology*, Cambridge.
- 1933, *The Andaman islanders*, Cambridge.
- RADNER K. 1998, *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, volume 1 (= part 1: A and part 2: B-G)*, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki.
- READE J. 1986, "Archeology and the Kuyunjik Archives", ds Veenhof (éd.), *Cuneiform archives and libraries: papers read at the 30e Rencontre assyriologique internationale, Leiden, 4-8 July 1983*, 1986, Istanbul, Turkey.
- REINER E. 1958, "Šurpu : A collection of Sumerian and Akkadian incantations", *Archiv für Orientforschung, Beiheft*, 11.
- 1967, "Another Volume of Sultantepe Tablets", *Journal of Near Eastern Studies*, 26/3, p. 177-211.
- 1985, "The Heart Grass", ds Reiner 1985, Ann Arbor, p. 94-100.
- 1995, *Astral magic in Babylonia*, Transactions of the American Philosophical Society 85, Philadelphia.
- REINER E. ET M. CIVIL 1967, "Another Volume of Sultantepe Tablets", *Journal of Near Eastern Studies*, 26/3, p. 177-211.
- RENDU LOISEL A.C. 2010, "Dieux, démons et colère dans l'Ancienne Mésopotamie", *Mythos. Rivista di storia delle religioni*, 4, p. 99-111.
- RENGER J. 1969, "Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit. 2. Teil", *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 59/Jahresband, p. 104-230.
- RIJN-VAN TONGEREN G.W. VAN 1997, *Metaphors in medical texts*, Utrecht studies in language and communication 8, Amsterdam.
- RITTER E.K. 1965, "Magical-expert (= Āšipu) and Physician (= Asû) : Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine", ds Güterbock & Jacobsen (éd.), *Studies in honor of Benno Landsberger on his seventy-fifth birthday, April 21, 1965*, 1965, Chicago, p. 299-321.
- ROBSON E. 2001, "The tablet House: a scribal school in old Babylonian Nippur", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 93/1, p. 39-66.

———, 2017, *Assurbanipal's Library* (<http://oracc.museum.upenn.edu/saao/knpp/essentials/assurbanipalslibrary/index.html>, consulté le 17 juillet 2020).

———, 2018, *Scribes, scholars and ancestors* (http://oracc.museum.upenn.edu/cams/gkab/scribesscholarsandancestors/index.html#letter_Q, consulté le 29 juillet 2020).

———, 2019, *Scribal apprenticeship* (<http://oracc.museum.upenn.edu/cams/gkab/scribalapprenticeship/index.html>, consulté le 21 décembre 2020).

ROCHBERG F. 1984, "Canonicity in Cuneiform Texts", *Journal of Cuneiform Studies*, 36/2, p. 127-144.

——— 2005, "Mesopotamian cosmology", ds Snell (éd.), *A companion to the ancient Near East*, 2005, Malden, p. 316-329.

RÖMER W.H.P. 1965, *Sumerische « Königshymnen » der Isin-Zeit*, Leiden.

——— 1969, "Einige Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina auf Grund von Quellen der Ur III-Zeit und der altbabylonischen Periode", ds Röllig & Dietrich (éd.), *Lišān mithurti: Festschrift Wolfram Freiherr von Soden zum 19. VI. 1968 gewidmet von Schülern und Mitarbeitern*, 1969, Kevelaer, p. 279-305.

RUBIO G. 1999, "On the Alleged « Pre-Sumerian Substratum »", *Journal of Cuneiform Studies*, 51, p. 1-16.

RUDIK N., 2015, *Die Entwicklung der keilschriftlichen sumerischen Beschwörungsliteratur von den Anfängen bis zur Ur III-Zeit*, Friedrich-Schiller-Universität, Gènes.

RUTZ M.T. 2013, *Bodies of knowledge in ancient Mesopotamia: the diviners of late Bronze Age Emar and their tablet collection*, Ancient magic and divination 9, Leiden ; Boston.

SALLABERGER W. 1996, *Der babylonische Töpfer und seine GefäÙe*, Mesopotamian history and environment 2, Ghent.

——— 2003, "Pantheon", ds Edzard *et al.* (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 2003, Berlin, p. 294-308.

——— 2012, "Bierbrauen in Versen : Eine neue Edition und Interpretation der Ninkasi-Hymne", ds Mittermayer *et al.* (éd.), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger: mu-ni u4 ul-li2-a-aš ġa2-ġa2-de3*, 2012, Fribourg, p. 291-328.

SALLES J.-F. 1989, "Les échanges commerciaux dans le golfe arabo-persique au 1er millénaire avant J.C. : Réflexions sur Makkān et Meluhha", ds Fahd (éd.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel: actes du Colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987*, 1989, p. 67-96.

SANCHEZ P., 2005, *Les théories explicatives de la magie: les sciences sociales à l'épreuve d'une croyance collective*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, France.

- 2007, *La rationalité des croyances magiques*, Genève ; Paris.
- SCHEFF T.J. 1979, *Catharsis in healing, ritual and drama*, Berkeley.
- SCHEIL V. 1895, “Fragments de Syllabaires assyriens.”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 10, p. 193-221.
- 1927, “Carptim”, *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale*, 24/1, p. 31-48.
- SCHMIDTCHEN E. 2018a, “Esagil-kīn-apli’s Catalogue of Sakikkû and Alamdimmû”, ds Steinert (éd.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues, Medicine, Magic and Divination*, 2018, Berlin, Boston, p. 137-157.
- 2018b, “The Edition of Esagil-kīn-apli’s Catalogue of the Series Sakikkû (SA.GIG) and Alamdimmû”, ds Steinert (éd.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues, Medicine, Magic and Divination*, 2018, Berlin, Boston, p. 313-333.
- 2021, *Mesopotamische Diagnostik, Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen* 13, Berlin ; Boston.
- SCHRAMM W. 2001, *Bann, bann ! Eine sumerisch-akkadische Beschwörungsserie*, Göttingen.
- 2008, *Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen*, Göttinger Beiträge zum Alten Orient 2, Göttingen.
- SCHUSTER-BRANDIS A. 2008, *Steine als Schutz- und Heilmittel : Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.*, *Alter Orient und Altes Testament* 46, Münster.
- SCHWEMER D. 2001, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.
- 2004, “Ein akkadischer Liebeszauber aus Ḫattuša”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 94/1, p. 59-79.
- 2011, “Magic rituals : conceptualization and performance”, ds Radner & Robson (éd.), *The Oxford handbook of cuneiform culture*, 2011, Oxford, p. 418-442.
- 2014, “« Form follows function »? Rhetoric and Poetic Language in First Millennium Akkadian Incantations”, *Welt des Orients*, 44, p. 263-288.
- 2015, “The Ancient Near East”, ds Collins, S. J. (éd.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West*, 2015, p. 17-51.
- SCURLOCK J. 1999, “Physician, exorcist, conjurer, magician: a tale of two healing professionals”, ds Abusch & van der Toorn (éd.), *Mesopotamian magic: textual, historical, and interpretative perspectives*, 1999, Groningen, p. 60-79.
- 2006, *Treating ghost induced illnesses, Ancient magic and divination III*, Leiden ; Boston.

- 2014, *Sourcebook for ancient Mesopotamian medicine*, Writings from the ancient world 36, Atlanta, Georgia.
- SCURLOCK J. ET B.R. ANDERSEN 2005, *Diagnoses in assyrian and babylonian medicine : ancient sources, translations, and modern medical analysis*, Urbana ; Chicago.
- SEARLE J.R. 1969, *Speech acts : an essay in the philosophy of language*, London.
- 1979, *Expression and meaning : studies in the theory of speech acts*, Cambridge.
- SEUX M.-J. 1967, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris.
- SHAKED S. 2013, *Aramaic bowl spells: Jewish Babylonian Aramaic bowls*, Manuscripts in the Schoyen Collection 20, Leiden ; Boston.
- SHERZER J. 1983, *Kuna ways of speaking: an ethnographic perspective*, Austin.
- SIBBING-PLANTHOLT I. 2022, *The Image of Mesopotamian Divine Healers: Healing Goddesses and the Legitimization of Professional asûs in the Mesopotamian Medical Marketplace*, Leiden ; Boston.
- SIGRIST M. 1980, “Une tablette d’incantations sumériennes”, *Acta Sumerologica*, 2, p. 153-167.
- SJÖBERG Å.W. 1973, “Hymn to Numušda with a prayer for king Šiniqīšam of Larsa and a hymn to Ninurta”, *Orientalia Suecana*, 22, p. 107-121.
- 1975, “*in-nin šà-gur4-ra. A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enheduanna*”, 65/2, p. 161-253.
- SMETS W., S. MORETTI, S. DENYS ET S. LEBEER 2016, “Airborne bacteria in the atmosphere: Presence, purpose, and potential”, *Atmospheric Environment*, 139, p. 214-221.
- SMITH S. 1924, “The Face of Humbaba”, *University of Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology*, 11, p. 107-114.
- SOLDT W. VAN 1999, “The written sources”, ds Watson & Wyatt (éd.), *Handbook of Ugaritic Studies*, 1999, Leiden ; Boston ; Köln, p. 28-45.
- STACKERT J. 2010, “The Variety of Ritual Applications for Salt and the Maqlû Salt Incantation”, ds Stackert *et al.* (éd.), *Gazing on the deep: ancient Near Eastern and other studies in honor of Tsvi Abusch*, 2010, Bethesda, p. 235-252.
- 2011, “An Incantation-Prayer to the Cultic Agent Salt”, ds Lenzi (éd.), *Reading Akkadian prayers and hymns: an introduction*, 2011, Atlanta, p. 189-195.
- STADHOUDERS H. 2011, “The Pharmacopoeial Handbook Šammu šikinšu - An Edition”, *Journal des Médecines Cuneiformes*, 18, p. 1-55.
- 2012, “The Pharmacopoeial Handbook Šammu šikinšu - A Translation”, *Journal des Médecines Cuneiformes*, 19, p. 1-20.
- STAMM J.J. 1968, *Die akkadische Namengebung*, Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 44, Leipzig.

- STARR I. 1983, *The rituals of the diviner*, Bibliotheca Mesopotamica 12, Malibu.
- STEINER G. 1982, “Der Gegensatz « eigenes Land »: « Ausland, Fremdland, Feindland » in den Vorstellungen des Alten Orients”, ds *Der Gegensatz « eigenes Land »* 1982, Berlin, p. 633-664.
- STEINERT U. 2012a, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien : eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, Cuneiform Monographs 44, Leiden ; Boston.
- 2012b, “K. 263+10934, A tablet with recipes against the abnormal flow of a woman’s blood”, *Sudhoffs Archiv*, 96/1, p. 64-94.
- 2012c, “Zwei Drittel Gott, ein Drittel Mensch’: Überlegungen zum altmesopotamischen Menschenbild”, ds Janowski (éd.), *Der ganze Mensch: zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, 2012, Berlin, p. 59-81.
- 2013, “Fluids, rivers, and vessels: metaphors and body concepts in Mesopotamian gynaecological texts”, *Journal des Médecines Cuneiformes*, 22, p. 1-23.
- 2014, “Review of The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine, Barbara Böck”, *Journal of Near Eastern Studies*, 73/2, p. 357-364.
- 2016, “Körperwissen, Tradition und Innovation in der babylonischen Medizin”, *Paragrana*, 25/1, p. 195-254.
- 2017, “Concepts of the Female Body in Mesopotamian Gynecological Texts”, ds Wee (éd.), *The Comparable Body: Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine*, 2017, Leiden ; Boston, p. 275-357.
- , (ED.), 2018, *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues, Medicine, Magic and Divination*, Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 9, Berlin, Boston.
- 2018a, “Catalogues, Texts and Specialists: Some Thoughts on the Assur Medical Catalogue, Mesopotamian Medical Texts and Healing Professions”, ds Steinert (éd.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues, Medicine, Magic and Divination*, 2018, Berlin, Boston, p. 158-200.
- 2018b, “The Assur Medical Catalogue (AMC)”, ds Steinert (éd.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues, Medicine, Magic and Divination*, 2018, Berlin, Boston, p. 203-291.
- STEINERT U. ET L. VACIN 2018, “BM 92518 and Old Babylonian Incantations for the “Belly””, ds Panayotov & Steinert (éd.), *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller*, 2018, Leiden ; Boston, p. 698-744.
- STEINKELLER P. 1987, “The Administrative and Economic Organization of the Ur III State : The Core and the Periphery”, ds Gibson & Biggs (éd.), *The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East*, 1987, Chicaco, p. 15-34.
- 1989, *Sale documents of the Ur III period*, Freiburger altorientalische Studien 17, Stuttgart.

——— 2003, “An Ur III Manuscript of the Sumerian King List”, ds Sallaberger *et al.* (éd.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*, 2003, Wiesbaden, p. 267-292.

——— 2017, *History, texts and art in early Babylonia: three essays*, Studies in Ancient Near Eastern Records 15, Boston ; Berlin.

STERNITZKE K. 2012, “Spatel, Sonde und Skalpell. Medizinische Instrumente im Archäologischen Befund”, ds Baker *et al.* (éd.), *Stories of long ago. Festschrift für Michael D. Roaf*, 2012, p. 649-666.

STOL M. 1971, “Zur altmesopotamischen Bierbereitung”, *Bibliotheca Orientalis*, 28, p. 167-171.

——— 1983, “Babylonische medische teksten over galziekten”, ds Veenhof (éd.), *Schrijvend verleden: documenten uit het Oude Nabije Oosten: vertaald en toegelicht*, 1983, Leiden : Zutphen, p. 301-307.

——— 1993, *Epilepsy in Babylonia*, Cuneiform monographs 2, Groningen.

——— 1994, “Beer in Neo-Babylonian times”, ds Milano (éd.), *Drinking in ancient societies: history and culture of drinks in the Ancient Near East : papers of a Symposium held in Rome, May 17-19 1990*, 1994, Padova, p. 155-183.

——— 2000, *Birth in Babylonia and the Bible : its mediterranean setting*, Cuneiform monographs, Groningen.

——— 2006, “The Digestion of Food according to Babylonian Sources”, ds Battini-Villard & Villard (éd.), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien: actes du colloque international organisé à Lyon les 8 et 9 novembre 2002*, Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 2006, Oxford, p. 103-119.

——— 2011, “Pferde, Pferdekrankheiten und Pferdemedizin in altbabylonischer Zeit”, ds Loretz (éd.), *Hippologia Ugaritica: das Pferd in Kultur, Wirtschaft, Kriegführung und Hippiatrie Ugarits: Pferd, Esel und Kamel in biblischen Texten*, 2011, Münster, p. 363-402.

STONE E.C. 1987, *Nippur neighborhoods*, Studies in ancient oriental civilization 44, Chicago.

STRAWN B.A. 2005, *What is stronger than a lion? leonine image and metaphor in the Hebrew Bible and the ancient Near East*, Orbis Biblicus et Orientalis 212, Fribourg : Göttingen.

SULLIVAN B.B., 1979, *Sumerian and Akkadian Sentence Structure in Old Babylonian Literary Bilingual Texts*, Hebrew Union College, Ohio.

TALON P. 2005, *The standard Babylonian creation myth Enūma Eliš: introduction, cuneiform text, transliteration, and sign list with a translation and glossary in French*, State archives of Assyria cuneiform texts 4, Helsinki.

TAMBIAH S.J. 1968, “The Magical Power of Words”, *Man*, 3/2, p. 175-208.

——— 1985, “Form and Meaning of Magical Acts”, ds *Form and Meaning of Magical Acts* 1985, Cambridge.

THEISSEN G. 2010, "Jesus and his Followers as Healers: Symbolic Healing in early Christianity", ds Sax *et al.* (éd.), *The problem of ritual efficacy*, 2010, Oxford ; New York, p. 45-65.

TINNEY S. 1998, "Texts, tablets, and teaching. Scribal education in Nippur and Ur", *Expedition*, 40/2, p. 40-50.

——— 1999, "On the curricular setting of Sumerian Literature", *Iraq*, 61, p. 159-172.

TRICOLI S. 2014, "The Old-Babylonian Family Cult and Its Projection on the Ground", ds Marti (éd.), *La famille dans le Proche-Orient Ancien : réalités, symbolismes, et images*, 2014, Winona Lake, Indiana.

TSUKIMOTO A. 1980, "Aspekte von kispu(m) als « Totenbeigabe »", ds Alster (éd.), *Death in Mesopotamia: papers read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, 1980, Copenhagen, p. 129-135.

TYLOR E.B. 1929, *Primitive culture I*, London.

ULANOWSKI K. 2015, "The Metaphor of the Lion in Mesopotamia and Greek Civilization", ds Dongen & Rollinger (éd.), *Mesopotamia in the ancient world: impact, continuities, parallels ; proceedings of the seventh symposium of the Melammu Project held in Obergurgl, Austria, November 4 - 8, 2013 ; Melammu Symposia VII*, 2015, Münster, p. 255-284.

VAN DE MIEROOP M. 1992, *Society and enterprise in old Babylonian Ur*, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 12, Berlin.

VAN DER TOORN K. 1999, "Magic at the Cradle: A Reassessment", ds Abusch & van der Toorn (éd.), *Mesopotamian magic: textual, historical, and interpretative perspectives*, 1999, Groningen, p. 139-147.

VAN DIJK J.J.A. 1971, *Nicht-kanonische Beschwörungen und sonstige literarische Texte*, Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Staatlichen Museen zu Berlin 17, Berlin.

——— 1973, "Un rituel de purification des armes et de l'armée : essai de traduction de YBC 4184", ds Beek *et al.* (éd.), *Symbolae biblicae et mesopotamicae: Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae*, 1973, Leiden, p. 107-117.

——— 1978, "Īšbi'erra, Kindattu, l'homme d'Elam, et la chute de la ville d'Ur: Fragments d'un hymne d'Īšbi'erra", *Journal of Cuneiform Studies*, 30/4, p. 189-208.

VAN DIJK J.J.A. ET M.J. GELLER 2003, *Ur III incantations from the Frau Professor Hilprecht-Collection*, Jena, TMH 6, Wiesbaden.

VAN DIJK, J.J.A., M.I. HUSSEY ET A. GÖTZE, (ED.), 1985, *Early Mesopotamian incantations and rituals*, Yale oriental series 11, New Haven.

VAUMAS E. DE 1965, "L'Écoulement Des Eaux En Mesopotamie Et La Provenance Des Eaux De Tello", *IRAQ*, 27/2, p. 81-99.

VEENHOF K.R. 2017, *Kültepe tabletleri. VIII, The Archive of Elamma, son of Iddin-Suen, and his family (Kt. 91/k 285-568 and Kt.92/k 94-187)*, Ankara, Turquie.

VELDHUIS N. 1990, "The Heart Grass and Related Matters", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 21, p. 27-44.

——— 1991, *A Cow of Sîn*, Library of oriental texts 1. series, ancient Mesopotamien texts 2, Groningen.

——— 1993, "The Fly, the Worm, and the Chain : Old Babylonian Chain Incantations", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 24, p. 41-64.

———, 1997, *Elementary education at Nippur. The lists of trees and wooden objects*, Rijksuniversiteit Gröninge, Gröninge.

——— 1999, "The Poetry of Magic", ds *The Poetry of Magic* 1999, Groningen, p. 35-48.

——— 2004, *Religion, literature and scholarship : the Sumerian composition Nanshe and the birds, with a catalogue of sumerian bird names*, Cuneiform monographs 22, Leiden.

VIANO M. 2016, *The reception of Sumerian literature in the Western periphery*, *Antichistica ; Studi orientali* 9, Venezia.

VILELA A. 2021, "Canines from inside and outside the city: of dogs, foxes and wolves in conceptual spaces in Sumerian-Akkadian texts", ds Recht *et al.* (éd.), *Fierce lions, angry mice and fat-tailed sheep: animal encounters in the ancient Near East*, 2021, p. 23-30.

VILLARD P. 2018, "Quelques notes sur le clergé d'Aššur à la fin de l'époque néo-assyrienne", ds Lombard *et al.* (éd.), *Akh Purattim* 2, 2018, Lyon, p. 321-334.

VON WEIHER E. 1983, *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil II*, Berlin.

WALKER, C. ET M.B. DICK, (ED.), 2001, *The induction of the cult image in ancient Mesopotamia: the Mesopotamian Mīs Pī ritual*, State archives of Assyria literary texts 1, Helsinki.

WASSERMAN N. 1992, "CT 21, 40-42: A Bilingual Report of an Oracle with a Royal Hymn of Hammurabi", *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, 86/1, p. 1-18.

——— 2003, *Style and form in old-babylonian literary texts*, Cuneiform monographs 27, Leiden ; Boston.

———, 2008, *YOS 11, 14a | Sources of Early Akkadian Literature* (<https://seal.huji.ac.il/index.php/node/7208>, consulté le 13 janvier 2021).

——— 2013, "Treating Garments in the Old Babylonian Period: « At the Cleaners » in a Comparative View", *Iraq*, 75, p. 255-277.

——— 2014, "What you see is what you get? Comments on Early Akkadian magical tradition based on physical aspects of incantation tablets", ds *What you see is what you get? Comments on Early Akkadian magical tradition based on physical aspects of incantation tablets* 2014, Münster, p. 47-70.

——— 2016, *Akkadian love literature of the third and second millennium BCE*, Wiesbaden.

- WATANABE C. 2000, "The lion metaphor in the Mesopotamian Royal context", *Topoi. Orient-Occident*, 2/1, p. 399-409.
- WATANABE C.E. 2002, *Animal symbolism in Mesopotamia: a contextual approach*, Wiener offene Orientalistik 1, Wien.
- WATSON W.G.E. 2017, "A Remedy for Equine Bloat ?", *Journal des Médecines Cunéiformes*, 29, p. 49-53.
- WEBER M. 1978, *Economy and society : an outline of interpretive sociology*, Berkeley.
- WESTBROOK R. ET G.M. BECKMAN 2003, *A history of ancient Near Eastern law*, Leiden.
- WESTENHOLZ A. 1975, *Old Sumerian and Old Akkadian texts in Philadelphia : chiefly from Nippur*, Second Printing 1978Bibliotheca mesopotamica 1, Malibu, Fla.
- WESTENHOLZ, J.G. ET A. WESTENHOLZ, (ED.), 2006, *Cuneiform inscriptions in the collection of the Bible Lands Museum Jerusalem: the old Babylonian inscriptions*, Cuneiform monographs v. 33, Leiden ; Boston.
- WIGGERMANN F.A.M. 1992, *Mesopotamian protective spirits: the ritual texts*, Cuneiform monographs 1, Groningen.
- 1995, "Theologies, Priests and Worship in ancient Mesopotamia", ds Sasson (éd.), *Civilizations of the ancient Near East*, 1995, New York, p. 1857-1870.
- 1996, "Scenes from the shadow side", ds Vogelzang & Vanstiphout (éd.), *Mesopotamian poetic language: Sumerian and Akkadian ; proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature, vol. 2*, 1996, Groningen, p. 207-230.
- 1999, "Nergal. A. Philologisch", ds *RIA* 1999, p. 215-223.
- 2000, "Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile", ds Stol 2000, Groningen, p. 217-252.
- 2007, "The Four Winds and the Origins of Pazuzu", ds Hazenbos *et al.* (éd.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient: Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, 2007, Wiesbaden, p. 125-166.
- 2011, "The Mesopotamian Pandemonium : A Provisional Census", ds Verderame (éd.), *Demoni mesopotamici*, 2011, Brescia, p. 298-322.
- WILCKE C. 1973, "Sumerische literarische Texte in Manchester und Liverpool", *Archiv für Orientforschung*, 24, p. 1-17.
- 1975, "Ḫuwawa/Ḫumbaba", ds *Ḫuwawa/Ḫumbaba* 1975, Berlin, p. 530-535.
- WILSON K.L. 2012, *Bismaya: recovering the lost city of Adab*, Oriental Institute publications 138, Chicago.
- WILSON M.H. 1951, "Witch Beliefs and Social Structure", *American Journal of Sociology*, 56/4, p. 307-313.

WINTER I.J. 1992, “« Idols of the King »: Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia”, *Journal of Ritual Studies*, 6/1, p. 13-42.

WOOLLEY L. ET M. MALLOWAN 1974, *Ur excavations: The Old Babylonian Period*, Ur Excavations 7, London.

WORTHINGTON M. 2008, “Sammeltafel”, ds Streck *et al.* (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, 2008, Berlin, p. 625-627.

——— 2009, “Some Notes On Medical Information Outside The Medical Corpora”, ds Attia & Buisson (éd.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*, 2009, p. 47-77.

ZACCAGNINI C. 1982, “The Enemy in the Neo-Assyrian Royal Inscriptions: the « Ethnographic » Descriptions”, ds Nissen & Renger (éd.), *Mesopotamien und seine Nachbarn: politische und kulturelle Wechselbeziehungen im alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.*, 1982, Berlin, p. 409-425.

ZGOLL A. 2012, “Der oikomorphe Mensch : Wesen im Menschen und das Wesen des Menschen in sumerisch-akkadischer Perspektive”, ds Janowski (éd.), *Der ganze Mensch: zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, 2012, Berlin, p. 83-108.

ZISA G. 2019, “Going, Returning, Rising. The Movement of the Organs in the Mesopotamian Anatomy, *Kaskal* 16: 453-476”.

——— 2021, *The Loss of Male Sexual Desire in Ancient Mesopotamia: »Nīš Libbi« Therapies*, Berlin ; Boston.

ZOMER E. 2018, *Corpus of Middle Babylonian and Middle Assyrian incantations*, Leipziger altorientalistische Studien 9, Wiesbaden.

——— 2020, “Review of: Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination. Die babylonisch- assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, Band 9”, *Bryn Mawr Classical Review*.

, S. d., *Larsa* (<https://archeologie.culture.fr/proche-orient/fr/a-propos/larsa>, consulté le 7 juin 2022).

