

UNE LECTURE ANTHROPOLOGIQUE DES RITES DE NAISSANCE MESOPOTAMIENS

Sophie Laribi-Glaudel*

La naissance est l'un des passages les plus importants dans la vie humaine, puisqu'elle est indispensable à la perpétuation de la société. Elle est l'occasion de cérémonies accompagnant le passage de la mère et de l'enfant et leur intégration dans le tissu social. L'étude de ces rites de passage est riche d'enseignements pour la connaissance des structures d'une société. Le corpus mésopotamien des incantations relatives à la naissance est relativement fourni, mais les sources sont inégalement réparties dans le temps et l'espace. Ainsi, la période paléo-babylonienne y est la plus représentée. Néanmoins, les symboles utilisés et leur interprétation ont évolué à travers le temps ; si des permanences sont visibles, certains thèmes s'effacent pour laisser la place à d'autres au fil des siècles.

Il apparaît distinctement, à travers la grille de lecture théorisée par Arnold Van Gennep¹, que ces rites de naissance étaient des rites de passage puisqu'ils se décomposent en trois phases, préliminaire, liminaire et d'intégration. Pour autant, l'étude de ces différentes phases est complexe en raison de l'enchevêtrement de ces différents moments du passage. En outre, ces textes accompagnent le passage de deux sujets, la mère et l'enfant, qui ne subissent pas les mêmes transformations et les mêmes étapes au même moment. Comment cette lecture anthropologique enrichit-elle notre connaissance de ces incantations et rituels relatifs à la naissance ?

Après une phase de séparation matérielle et symbolique, l'enfant à naître et la femme enceinte ou sur le point d'accoucher se trouvent en marge de la société des hommes. Pendant la période liminaire, les individus subissant le passage sont mis à l'écart de leur groupe social d'origine. Le passager est alors en position de faiblesse et s'expose, à cause de ce statut d'entre-deux, à un grand nombre de dangers. Le moment de l'intégration marque ensuite l'entrée ou le retour du sujet dans son groupe social.

I. Les rites de séparation et de marge

Le corpus des rites de naissance mésopotamiens ne permet pas de distinguer la phase préliminaire de la phase liminaire. Il est donc périlleux d'affirmer étudier séparément ces

* Université de Lorraine. Je remercie Madame Alice Mouton de m'avoir inspiré ce sujet et de m'avoir invitée à présenter lors du colloque ViGMA les travaux de recherche que j'ai menés dans le cadre mon mémoire de Master soutenu en 2009 à l'Université Nancy II sous la direction de Madame Laetitia Graslin-Thomé et Monsieur Christophe Feyel. Je remercie également Monsieur Jean-Jacques Glassner, Monsieur Claude Calame et Madame Véronique Dasen dont les remarques précieuses ont grandement enrichi mon étude.

¹ VAN GENNEP 1909.

deux moments du passage puisque certains éléments rituels tels que le lieu de l'accouchement et de la réclusion, ainsi que les métaphores utilisées pour désigner la mère et l'enfant appartiennent tant au processus de séparation de ces derniers du reste de la société qu'à celui de marginalisation.

1.1. La séparation matérielle de la femme et de l'enfant à naître

Le bébé est naturellement séparé de la société des hommes dans l'utérus de sa mère qui est comparé, dans une incantation paléo-babylonienne, à un lieu sombre, loin de la lumière du soleil, situé aux confins du ciel et de la terre² :

« Il y a un petit, ses bras sont liés !

Là où les yeux du soleil ne peuvent apporter leur lumière³. »

Plusieurs incantations paléo-babyloniennes visant à calmer le bébé⁴ lui rappellent sa vie *in utero* dans la *bīt ekleti*, la maison des ténèbres ou la maison de l'utérus :

« Bébé, toi qui vis dans la maison des ténèbres,

Tu es (maintenant) sorti, tu as vu la lu[mière du soleil]⁵. »

Les incantations du corpus ne nous apportent aucun renseignement sur les rites de séparation concernant la femme enceinte. Néanmoins, plusieurs indications de lieux apparaissent dans les textes, telles que l'étable : *gá-kug^den-líl* « la pure étable d'Enlil »⁶, *é-tur₃*⁷ ou *tarbašum*⁸ ; la demeure de l'Agruna : *da-agrun* ou *dag-agrun-na-ka*⁹ ; la hutte : *tur₃*¹⁰.

Une incantation contre le mauvais œil évoquant « la porte des femmes en couches » (*bāb wālidātim*)¹¹ témoigne que la femme sur le point d'accoucher était mise à l'écart le temps de la naissance et les premiers jours de la vie de son enfant. L'entrée dans le lieu de réclusion de la femme en couches s'accompagnait sans doute de rites spécifiques de séparation sur lesquels la documentation mésopotamienne est, dans l'état actuel des connaissances, muette. Qu'en est-il des indications que les textes relatifs aux rites de naissance nous apportent sur la nature de cette pièce ou de cette construction ?

² YBC 4603 = YOS 11 086 l. 1-28 ; VAN DIJK 1973, 502-507 et BM 122691 Vo ; FARBER 1981, 51-72.

³ YBC 4603 = YOS 11 086 l. 8-9 ; VAN DIJK 1973, 502-507.

⁴ FARBER 1981, 51-72.

⁵ BM 122691 Vo 1-2 ; FARBER 1981, 51-72.

⁶ VAT 12597 l. 5 ; DEIMEL 1923, n°54.

⁷ VAT 8381 = VS 17.33 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

⁸ VS 17.34 ; VAN DIJK 1972, 343-348.

⁹ VAT 12597 vi 7-8 ; DEIMEL 1923, n°54 ; UM 29-15-367 l. 38 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

¹⁰ VAT 8381 = VS 17.33 l. 2 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

¹¹ BM 122691 ; FARBER 1981, 62-63, l. 6.

L'évocation de l'étable dans les incantations relatives à la naissance¹² renvoie peut-être à la hutte de naissance, un motif qui semble très courant dans la glyptique de la période proto-littéraire bien que son interprétation demeure problématique. Sur ces sceaux, des animaux venant de naître sortent de constructions¹³ faites de roseaux. La réclusion dans ce type de construction illustre bien l'expression *regressus ad uterum*¹⁴ utilisée par Mircéa Éliade pour désigner la phase liminaire. Ainsi, le lieu de l'isolement est généralement une maison ronde rappelant le ventre maternel¹⁵. La femme en couches retourne alors dans un utérus pour mieux renaître avec la naissance de son enfant.

Trois textes du corpus des incantations de naissance¹⁶ évoquent la construction de ce qui serait une hutte, une pièce de réclusion, nommée *Agruna*, ou é-nun. Dans la première datant de l'époque de Fara, la plus ancienne du corpus, la déesse-mère désignée par l'expression « la grande sage-femme de Kulaba » pénètre dans cette pièce pour réciter l'incantation « dans l'eau ». L'élément liquide évoqué ici renvoie peut-être au liquide amniotique. L'*Agruna* serait alors une construction symbolisant l'utérus :

« La grande sage-femme de Kulaba entra dans la demeure de l'*Agruna* afin de réciter l'incantation dans l'eau. »¹⁷

Le deuxième texte évoque clairement l'*Agruna* comme une construction rituelle sans doute temporaire à l'exemple des autels de roseaux construits lors des rituels apotropaïques¹⁸. Dans cette incantation, Enki prescrit plusieurs ingrédients à son fils afin d'accomplir un rituel dans la demeure de l'*Agruna* :

« Après avoir pris la graisse d'une vache pure, la crème d'une vache-mère dans la demeure alors érigée de l'*Agruna* [...] ». ¹⁹

Dans le troisième texte, l'*Agruna* apparaît également comme une construction purement rituelle. Mais rien n'indique dans cette incantation que la femme se plaçait dans cette demeure :

« Après avoir pris de la graisse de la vache pure, du lait crémeux d'une vache-šilam, Après avoir érigé [la demeure] d'*Agruna*,

¹² VAT 12597 ; DEIMEL 1923, n°54 ; UM 29-15-367 ; VAN DIJK 1975, 53-62 ; VAT 8381 = VS 17.33 ; VAN DIJK 1975, 53-62 ; VS 17.34.

¹³ DELOUGAZ 1968, 184.

¹⁴ ÉLIADE 1959.

¹⁵ GOGUEL D'ALLONDANS 2002, 46.

¹⁶ VAT 12597 ; DEIMEL 1923, n°54 ; UM 29-15-367 ; VAN DIJK 1975, 53-62 ; VAT 8381 = VS 17.33 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

¹⁷ VAT 12597 ; DEIMEL 1923, n°54.

¹⁸ LKA 114 ; GURNEY 1957, 1.72.

¹⁹ UM 29-15-367 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

Après avoir appliqué à cette femme [la conjura]tion d'Eridu sur le dos, les cuisses et les côtes [...]. »²⁰

Ce lieu qui pouvait consister en une structure temporaire en roseaux correspondait à un lieu sacré dans lequel le contact avec le divin devenait possible²¹. Cette demeure, qui était érigée à l'occasion d'autres types de rituels, peut donc être comparée au *templum* romain.

Karel van der Toorn²² a tenté de situer la place, au sein de la maison, de la femme qui vient d'accoucher et de son nouveau-né à partir d'incantations paléo-babyloniennes visant à calmer les pleurs des bébés et à écarter le mauvais œil²³. Néanmoins, rien n'indique dans ces textes que la mère et son nouveau-né étaient reclus là où l'accouchement avait eu lieu. Écartés physiquement du foyer, ils le sont également symboliquement. En effet, ces textes étudiés par Karel van der Toorn mettent en lumière une cartographie familiale. Ainsi, le dieu de la maison, c'est-à-dire l'ancêtre, se trouve au centre tandis que les plus jeunes générations sont à l'extrémité. En franchissant les différentes étapes de son existence, l'enfant se rapprochera du foyer et de *l'išertum*. Il paraît donc probable qu'à l'époque paléo-babylonienne la mise à l'écart se faisait au sein même de la maison. Il convient alors de parler de semi-réclusion, puisque la femme et son enfant avaient, *a priori*, des contacts avec le reste de la maisonnée dont ils restaient proches. La progression mise en lumière par les incantations étudiées par cet auteur est à la fois spatiale, de la périphérie de la maison à son centre, et générationnelle, des plus jeunes membres de la famille aux ancêtres divinisés. Au sein de cette disposition, l'enfant est inscrit dans un cercle familial qu'il devra franchir au fil des passages qui marqueront son existence.

Les modalités de la séparation matérielle paraissent difficiles à décrire à partir des seuls textes relatifs aux rituels de naissance, mais la séparation symbolique de la mère et de l'enfant transparait plus clairement dans les incantations.

1.2. La séparation symbolique

Les incantations utilisent fréquemment des métaphores animalières, en particulier celles renvoyant au bovin, pour désigner la femme en gésine. Ces comparaisons, dans le cadre du rite de passage et de la mise en marge du passager, insistent sur la séparation vis-à-vis de la société des hommes ; lors du passage, l'individu n'est pas tout à fait humain. Le seuil se caractérise, en effet, par une certaine ambiguïté, le passager se trouvant

²⁰ VAT 8381 = *VS* 17.33 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

²¹ CUNNINGHAM 1997, 12.

²² VAN DER TOORN 1996.

²³ VAN DER TOORN 1996, 119.

temporairement hors du monde ordonné²⁴. L'association de la femme enceinte et de la vache témoigne du statut d'entre-deux de la parturiente pendant la phase liminaire et permet de la rattacher à la sphère domestique afin, peut-être, de la préserver des dangers du monde sauvage auquel le fœtus est associé.

Une partie des incantations relatives à la naissance font ainsi référence au thème de la vache, en particulier au motif mythologique de la Vache de Sîn²⁵ mettant en scène une génisse séduite et fécondée par le dieu lunaire ayant pris la forme d'un taureau. Au moment de la naissance, le dieu assiste la vache afin de faciliter son accouchement. Le thème du dieu lunaire séduisant une génisse s'est diffusé à travers le Proche-Orient ancien, notamment à Ougarit dans le mythe de Baal et la génisse²⁶.

La plus ancienne attestation de la Vache de Sîn dans les incantations de naissance mésopotamiennes date de la période médio-assyrienne²⁷, mais le motif de la vache fécondée par un taureau apparaît dès l'époque sumérienne :

« Le taureau fécond s'est uni à la [femme/vache] dans l'étable, le pur bercaïl²⁸. »

Cet épisode met en lumière les rapports spécifiques qui se créent dans l'imaginaire mésopotamien entre la femme en gésine et Sîn. Le dieu lunaire est, en effet, associé au taureau par la forme du croissant de lune qui rappelle les cornes de cet animal et il apparaît dans les hymnes comme le gardien du troupeau formé par les étoiles qui sont alors comparées à des vaches²⁹. En outre, le cycle lunaire peut être rapproché du cycle menstruel de la femme.

Dès la période sumérienne, le thème de la vache apparaît dans les incantations de naissance. Le champ lexical du bovin qui apparaît dans nombre d'incantations relatives à la naissance renvoie au monde du domestique sur lequel règne la déesse-mère Nintur³⁰. L'association de la femme enceinte et de la vache témoigne du statut d'entre-deux de la parturiente pendant la phase liminaire et permet de la rattacher à la sphère domestique afin de la préserver des dangers du monde sauvage.

« Cours vers moi comme un gazelle,
Glisse vers moi comme un petit serpent³¹. »

²⁴ TURNER 1990, 96.

²⁵ LAMBERT 1969, 28-39 ; 19, 20, 21 ; VAN DIJK, 1972, 340-341 ; RÖLLIG 1985, 260-273 ; VELDHUIS 1991.

²⁶ CAQUOT et SNYCZER 1974, 275-289.

²⁷ LAMBERT 1969, 28-39.

²⁸ UM 29-15-367 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

²⁹ HEIMPEL 1998, 249.

³⁰ JACOBSEN 1972.

³¹ VAT 08869 ; KÖCHER 1964, III n°248.

Cette métaphore renvoie au fait que l'enfant sur le point de naître n'est pas encore totalement intégré au monde des hommes, c'est-à-dire humanisé, et n'est pas encore totalement domestiqué. En outre, le thème du sauvage renvoie également aux dangers inhérents à la phase liminaire qui ne connaît pas les règles et l'organisation de la société des hommes. Dans la pensée mésopotamienne, la ville est le cœur de la civilisation, tandis que les zones non urbanisées sont considérées comme le monde du sauvage et du dangereux. Avant de naître, le bébé fait donc partie de cette région inquiétante puisque non soumis aux règles du monde domestiqué des hommes. Le thème du sauvage renvoie aux terres inconnues d'où le bébé vient dans l'imaginaire des Mésopotamiens. En effet, la déesse de la naissance Ninḫursag, la dame de la montagne, règne sur une région lointaine et inquiétante, à l'image de l'océan ténébreux sur lequel le fœtus navigue jusqu'à l'accouchement.

Le petit animal étranger et sauvage à sa naissance sera intégré à la civilisation, à l'ordre du monde, au fil des rites marquant son passage au statut d'être humain à part entière au terme d'un périple dangereux. L'étape liminaire est particulièrement riche dans le cadre des rites de naissances, car elle est celle de tous les dangers.

II. Les dangers du passage

Pour comprendre les dangers menaçant la future mère pendant la période de marge que constitue la grossesse, il est important d'établir une définition de l'impur et du sacré pour le monde mésopotamien et de comprendre le mécanisme de « tabouisation » de la femme enceinte. Le terme sumérien *níg-gig*, en akkadien *ikkibu*, *asakku*, désigne le tabou, c'est-à-dire la chose, le lieu ou l'action interdits car consacrés à un dieu ou réservés au roi. La femme enceinte mésopotamienne semble frappée d'un tabou. En effet, elle doit être tenue à l'écart dans un lieu de réclusion ou de semi-réclusion. Est-elle impure ou sacrée ? En Mésopotamie, la propreté semble avoir une grande importance dans la notion de pureté. Ainsi, il faut s'être lavé la bouche et les mains avant d'adresser une prière à un dieu. Les écoulements de sang et d'autres fluides corporels qui accompagnent l'expulsion du fœtus vont à l'encontre de ce souci de propreté. Mais comme le rappellent Mary Douglas³² et Karel van der Toorn pour la Mésopotamie plus spécifiquement³³, la pureté rituelle ne dépend pas uniquement des notions de propre ou de sale. Cette dernière semble plutôt découler du respect d'une étiquette³⁴. Ainsi, la femme en couches est en partie déshabillée, ce qui pourrait être considéré comme contraire à ces « lois morales ».

³² DOUGLAS 1966.

³³ VAN DER TOORN 1989, 340-356.

³⁴ VAN DER TOORN 1989, 345.

II.1. Un périple dangereux

Dans les incantations du corpus, la femme enceinte est fréquemment comparée à un navire chargé de marchandises. Lancé sur un océan dangereux et sombre, il doit atteindre le quai de la vie³⁵. Les marchandises précieuses et étrangères telles que la cornaline, le lapis-lazuli, le bois et l'essence de cyprès et de cèdre, renvoient à l'imaginaire qui entourait le fœtus. Le bébé venait de loin, de terres inconnues, et passait les neuf mois de la grossesse à naviguer sur un océan sombre et dangereux, le liquide amniotique, avant d'atteindre le monde des vivants³⁶. Ce périple éminemment périlleux peut être lu comme une métaphore des risques qui entourent une grossesse comme les fausses couches, la mortalité maternelle ou les malformations du nourrisson attribuées à la sorcellerie, à la vengeance divine ou aux activités nuisibles de Lamaštu ou du *kūbu*. L'enfant, passager à bord du bateau-mère, doit affronter les dangers d'un long voyage qui le conduira de l'ombre de l'utérus à la lumière du monde extérieur et du soleil.

Cette phase évolutive, entre séparation et marge, est par nature dangereuse, puisque rien n'est encore fixé, le passager reste dans l'incertitude quant au succès de son voyage. Cette incertitude peut être interprétée comme une forme d'ordalie : avec le soutien des dieux, grâce à son expérience et à son bon comportement ou à celui de ses proches et des acteurs rituels qui l'accompagnent dans cette phase périlleuse, l'individu prouve qu'il a les capacités d'accomplir les tâches qui lui incomberont dans son nouveau statut. À ce titre, le mythe de la « Vache de Sîn » peut avoir comme but de préparer la mère à l'allaitement et aux soins à apporter à son nouveau-né. La charge émotionnelle du mythe intervenant lors des rituels relatifs à un passage laisse alors la place à un but didactique, initiatique. L'histoire racontée doit permettre au passager de faire les bons choix lors de la marge pour satisfaire aux exigences du nouveau statut qu'il va rejoindre.

II.2. Prévenir les dangers du passage

Selon Nicole Belmont, la phase de liminarité sert aussi à gérer les affects de la personne en marge³⁷. Cette théorie apparaît également dans un article de JoAnn Scurlock publié en 1991. Cette dernière considère en effet que le contenu des incantations mésopotamiennes relatives à la naissance avait pour but d'apaiser les angoisses des femmes en couches³⁸.

³⁵ AUAM 73.3094 ; COHEN 1976, 133-137 ; MLC 01207 = YOS 11 085 ; Van Dijk 1975, 65 ; VAT 08869 ; KÖCHER 1964, III n°248.

³⁶ VAN DIJK 1975, 52-79.

³⁷ BELMONT 1986, 15.

³⁸ SCURLOCK 1991, 140.

La période de marge est particulièrement dangereuse pour le passager qui se retrouve sans protection hors de son groupe social d'origine. Cette étape s'accompagne donc de rites apotropaïques visant à préserver l'individu en éloignant les démons qui pourraient profiter de sa faiblesse passagère pour l'attaquer.

Marten Stol a ainsi développé l'hypothèse selon laquelle les incantations visant à repousser Lamaštu et le mauvais œil étaient récitées au moment de la coupe du cordon³⁹, c'est-à-dire au moment de la séparation entre l'enfant et la mère, première étape de l'intégration du nouveau-né à la société des hommes. Or, la démonsse s'attaque également aux femmes enceintes. En outre, il apparaît que des amulettes étaient disposées autour des mains, des pieds, des cuisses et de la taille de la femme en travail afin de la protéger des esprits malfaisants⁴⁰. Il semble donc évident que des incantations apotropaïques étaient également récitées au cours même de l'accouchement. En outre, des rituels visant à dénouer des mauvais sorts lancés par des sorciers étaient également pratiqués au cours de la grossesse⁴¹. En nouant une amulette autour des membres de la femme en couches, l'exorciste ou la sage-femme cherchaient à mettre en fuite d'éventuels démons. Le nœud peut avoir un effet négatif ou positif selon l'usage qui en est fait. S'il est pratiqué dans le cadre de la magie noire, il permet de nuire à quelqu'un en « nouant » symboliquement l'utérus d'une femme sur le point d'accoucher, par exemple. Mais s'il est utilisé en tant que cercle symbolique, il vise à mettre en fuite les démons lorsqu'une personne est possédée ou en danger⁴². Il existe de nombreux exemples d'amulettes contre Lamaštu. Cécile Michel a publié en 1997 une tablette en provenance du *kārum* de Kaneš, colonie assyrienne d'Anatolie, contenant une incantation contre la démonsse et dont la forme légèrement bombée en sa partie supérieure laisse penser qu'elle était attachée autour de la femme en couches ou du nouveau-né⁴³. L'incantation commence par une description du caractère de la démonsse puis de ses lieux favoris. Ensuite, les méfaits qu'elle a l'habitude de commettre sont énumérés et le texte s'achève sur une formule qui apparaît également dans l'incantation de naissance paléo-assyrienne du corpus⁴⁴ et qui attribue la rédaction de la conjuration au dieu Nikkilil.

Un autre rituel vise à contrer les effets d'un mauvais sort jeté à une femme enceinte ou venant d'accoucher à qui quelqu'un a montré un objet dont la nature n'est pas précisée dans le texte⁴⁵. Dans une prière adressée à Šamaš⁴⁶, le récitant demande au dieu de « dénouer le nœud » de l'utérus de la femme afin de permettre la naissance de l'enfant. Il semble que cette dystocie soit attribuée aux actions d'un sorcier. Dans la conception

³⁹ STOL 2000, 143.

⁴⁰ STOL 2000, 132 ; MICHEL 1997, 58-64 ; HEEBEL 2002, 123-130.

⁴¹ K 5982 ; SEUX 1976, 216 - 217.

⁴² BÖCK 2003, 13.

⁴³ MICHEL 1997, 58-64.

⁴⁴ Kt 90/k, 178 l. 1-24 ; MICHEL 2004.

⁴⁵ LKA 9 iii 2-4 ; GURNEY 1957.

⁴⁶ K 5982 ; SEUX 1976.

mésopotamienne, la fragilité induite par la phase liminaire rend la femme et son enfant plus vulnérables aux dangers de la sorcellerie.

II.3. Le passage raté

La mort en couches ou dans les jours suivant l'accouchement s'explique médicalement par des hémorragies mal traitées et un manque d'asepsie favorisant les infections. Le décès de la mère pendant l'accouchement est le thème d'un poème néo-assyrien⁴⁷. Cette pièce unique dans la littérature mésopotamienne reste ambiguë : on ignore dans quel but ce texte a été composé et notamment s'il commémore réellement le décès d'une femme en couches ou s'il relève de l'exercice de style⁴⁸. Le poème se présente comme un dialogue avec la femme comparée à un navire à la dérive. Cette comparaison renvoie à l'image récurrente du bateau chargé de marchandises dans les incantations de naissance. La femme qui a raté son passage n'a pu arriver à destination et se retrouve perdue en mer, sans cap à atteindre.

Il arrive donc que les rituels pratiqués au moment de la naissance ne suffisent pas à assurer le passage des individus. Le danger de mort qui guette la femme en couches apparaît dans une métaphore unique dans le corpus mésopotamien des rites de naissance. Une incantation médio-assyrienne présente la parturiente affrontant un accouchement difficile comme une guerrière :

« La mère est enveloppée de la poussière de la mort,
comme un char, elle est enveloppée de la poussière de la bataille⁴⁹. »

Cette métaphore filée permet d'insister sur la situation dramatique de la mère qui est alors présentée sur un mode laudatif. L'utilisation de ce thème appliqué à un événement concernant uniquement les femmes peut paraître surprenante. En effet, dans le monde mésopotamien, le chef de guerre qui ne répond pas correctement à ses prérogatives militaires est fréquemment assimilé à un couard qui préfère rester en compagnie de femmes plutôt que combattre⁵⁰. Ce motif de la femme en couches dépeinte comme une guerrière est unique dans le corpus mésopotamien, mais il apparaît dans d'autres civilisations notamment chez les Diolas où la femme ayant accouché plusieurs fois porte le même pagne de couleur bleue symbole de courage que le combattant s'étant illustré au cours de plusieurs batailles. L'association d'un thème masculin à la femme en couches peut également s'expliquer par les caractéristiques de la marge. En effet, pendant cette période d'entre-deux, le passager ne fait plus partie de ses groupes sociaux d'origine. Ainsi, la femme en couches n'appartient provisoirement plus au groupe sexuel des

⁴⁷ K 890 ; REINER 1985, 86-88.

⁴⁸ STOL 2000, 140.

⁴⁹ LAMBERT 1969, I. 37-38.

⁵⁰ BODI 2010.

femmes. Cette ambiguïté permet donc l'utilisation de motifs *a priori* réservés aux hommes pour la désigner.

Une incantation paléo-assyrienne évoque, après avoir cité la naissance d'un enfant mâle puis d'un enfant femelle, « celui abandonné par son dieu ». Ce bébé qui n'est pas associé à un groupe sexuel est vraisemblablement mort à la naissance, à moins qu'il ne soit malformé, et donc pas reconnu en tant qu'être humain à part entière. Le corpus mésopotamien n'a pas encore livré de rite funéraire propre aux enfants mort-nés. Les sources archéologiques peuvent néanmoins nous éclairer sur certains aspects de ces rituels. De nombreux sites offrent ainsi des exemples d'inhumation d'enfants mort-nés ou décédés dans les premières semaines de leur existence⁵¹. Cela n'a rien d'étonnant au regard de l'importante mortalité infantile qui caractérise les époques anciennes. En Mésopotamie, l'enfant était souvent inhumé sous la maison ou à proximité, généralement déposé dans un pot et accompagné parfois d'offrandes plus ou moins importantes. Le mort continuait ainsi d'appartenir à sa communauté et cette proximité permettait également de préserver la tombe d'éventuels pilleurs. Ces sépultures auraient parfois été déplacées à l'occasion de déménagements, comme en témoigne l'existence d'inhumations secondaires.

L'étude anthropologique de ces pratiques apporte un nouvel éclairage : l'inhumation sous les maisons d'enfants mort-nés ou décédés en bas âge est assez répandue à travers le monde et répond à des conceptions bien précises. Le décès de ces derniers implique qu'ils n'aient pas réussi leur passage dans le monde des hommes. En les enterrant à proximité du foyer familial, le lien est maintenu entre eux et leurs familles. Ces inhumations peuvent avoir un but apotropaïque : l'enfant ainsi enterré protège la maisonnée et notamment les enfants à naître. Le choix de l'inhumation en jarre des nourrissons peut faire l'objet de diverses interprétations⁵². La forme arrondie de la céramique rappelle le ventre maternel protecteur. Les dépouilles des bébés mort-nés sont ainsi souvent placées en position fœtale⁵³. Replacé dans un utérus artificiel, l'enfant est maintenu dans un état de marge, une seconde grossesse, en attendant d'achever, un jour peut-être, son passage⁵⁴.

L'inhumation rituelle des bébés mort-nés peut exprimer la peur de les voir se transformer en esprit malfaisant, le *kūbu*, s'ils ne font pas l'objet de rites funéraires⁵⁵. À moins que ce soin porté aux sépultures des fœtus de sept mois et plus ne témoigne de l'espoir des parents de voir ce *kūbu*, c'est-à-dire cet enfant mort-né qui « n'a pas tété le lait de sa mère »⁵⁶, protéger leur future descendance. Ce démon est à la fois maléfique et

⁵¹ SAUVAGE 1997, 161-169 ; FRANK 2008, 231-232.

⁵² Des adultes peuvent être inhumés en jarre. Voir à ce sujet l'étude du cimetière de Yanarlar par J. Patrier dans l'article de M.-L. Arnette, J. Patrier et I. Sachet de ce volume.

⁵³ KULERMANN-OSSEN et NOVAK 2000, 125.

⁵⁴ KULERMANN-OSSEN et NOVAK 2000, 128.

⁵⁵ VOLK 2004, 80.

⁵⁶ CT 23.10 III 16.

bénéfique. Il peut provoquer la maladie ou le décès d'enfants ou d'adultes⁵⁷ mais également protéger des nourrissons. Ainsi, des noms tels que « Mon *kūbu* m'a sauvé »⁵⁸ témoignent des actions bénéfiques que ce démon peut réaliser. En outre, les *kūbu* sont considérés comme les « enfants de la Reine du Monde Infernal »⁵⁹, c'est-à-dire de la déesse des enfers Ereškigal et vivent parmi les défunts d'après *L'Épopée de Gilgameš*. Le fœtus semble donc être considéré comme une créature chthonienne : il vient d'un océan lointain et il est décrit comme vivant dans les ténèbres avant sa naissance dans les incantations visant à calmer les pleurs des nourrissons. Le *kūbu* mésopotamien évoque les croyances des Diolas, peuple vivant en Casamance, Gambie et Guinée-Bissau. Pour eux, le bébé à naître reçoit l'âme d'un ancêtre en quête d'un ventre pour entreprendre un nouveau cycle de vie⁶⁰.

Les rites de passage entourant la naissance accompagnent la « fabrication » d'un être humain, le bébé qui est amené à devenir une personne au terme de ce passage. À quel moment le fœtus devient-il un humain à part entière dans la pensée mésopotamienne ?

III. Les rites d'intégration

Les rites de naissance marquent le passage du fœtus au statut d'être humain agrégé au monde des hommes, intégré à la sphère sociale et familiale. Ils accompagnent également le passage de la femme enceinte au statut de mère en même temps que son retour dans le groupe des femmes. Le père semble absent des rituels qui accompagnent les premiers temps de la vie du nouveau-né.

III.1. L'intégration de la mère

L'accouchement marque l'entrée de la femme dans le groupe des mères lorsqu'elle a donné naissance à son premier enfant. Chaque naissance correspond pour la mère à un changement de statut, à l'acquisition de davantage d'expérience dans le domaine de la maternité. Les femmes multipares subissent également un passage, certes moins dramatique que lors du premier accouchement. Il s'agit alors d'un rite de retour à un état antérieur.

L'*Atra-ḫasīs* prévoit une période de sept ou neuf jours⁶¹ à l'issue de laquelle la femme qui vient d'accoucher retrouve son époux. Cette mise à l'écart permettait peut-être

⁵⁷ RÖMER 1973, 311.

⁵⁸ RÖMER 1973, 316-317.

⁵⁹ *KBo* 36.29 I 18 ; SCHWEMER 1998, 56 et 87.

⁶⁰ JOURNET 1981, 100.

⁶¹ LAMBERT et MILLARD 1969, 63 Tablette S iii 15 et 65 Tablette I 294 ; la version paléo-babylonienne évoque neuf jours de réclusion tandis que le texte néo-assyrien en mentionne sept.

à la mère de récupérer de son accouchement tout en se préservant d'un retour trop précoce à une vie sexuelle. Aucun texte mésopotamien ne nous renseigne clairement sur les cérémonies encadrant la purification de la femme qui a accouché et sur son retour dans son groupe social d'origine.

Le retour de la femme aux côtés de son époux pouvait s'accompagner de fêtes comme cela semble avoir été le cas pour la reine Kubātum⁶² d'après le poème célébrant la naissance de son premier fils⁶³, peut-être le futur roi Ibbi-Sîn. La naissance d'un premier enfant permettait, en effet, de lever le doute sur une éventuelle stérilité du couple. C'est ainsi que l'épithète « pure » associée à la reine Kubātum peut être interprété dans le poème en question ŠRT 23 :

« Elle est pure : elle a donné naissance ! Elle est pure : elle a donné naissance !
La reine est pure : elle a donné naissance⁶⁴ ! »

La première naissance marque donc pour la jeune mère son intégration dans le groupe des femmes après avoir quitté celui des jeunes filles. Elle concrétise également le mariage en assurant la pérennité de la famille.

III.2. La naissance sociale de l'enfant

En Mésopotamie, la naissance signifie qu'un nouvel humain entre au service des dieux et qu'un nouvel enfant intègre la maisonnée. L'agrégation de l'enfant se fait donc sur plusieurs plans.

Le verbe « tomber » est parfois utilisé pour signifier la naissance. Ainsi, l'expression *limqutam qaqqaršum* apparaît dans une incantation paléo-babylonienne :

« Si c'est un mâle, comme un bélier sauvage,
Si c'est une femelle, comme une vache sauvage,
Qu'il tombe sur le sol⁶⁵ ! »

Dans une autre incantation paléo-babylonienne en sumérien et en akkadien, ce sont les symboles du sexe de l'enfant qui doivent tomber au sol⁶⁶ :

« Si c'est un garçon, il a laissé tomber la massue de sa main,
Si c'est une fille, elle a laissé tomber le fuseau de sa main⁶⁷. »

⁶² SIGRIST 1986, 185.

⁶³ ŠRT 23, CHERA 1924, n°23.

⁶⁴ (1) kù-ga-àm in-tu-ud kù-ga-am in-t[u-ud] (2) nin-e kù-ga-am in-tu-du ; traduction d'après JACOBSEN 1987, 95-96.

⁶⁵ VS 17.34 l. 16-18; VAN DIJK 1972, 343-348.

⁶⁶ MLC 01207 = YOS 11 085; VAN DIJK 1975, 65.

La chute de l'enfant au sol peut marquer symboliquement son intégration dans le monde. L'enfant naît de sa mère puis, par contact avec le sol, de la terre. La chute ou le contact avec le sol se retrouvent dans de nombreuses civilisations, notamment en Grèce ancienne où lors des *amphidromiai* l'enfant était posé par terre⁶⁸. La poussière du sol ou celle tombée du haut d'un toit ou d'une gouttière sont des ingrédients récurrents des préparations prescrites dans les rituels de naissances mésopotamiens. Certaines incantations évoquent des symboles renvoyant au sexe du bébé que l'enfant doit, au moment de sa naissance, regarder ou prendre en main, et qui sont, dans certains textes, jetés au sol. La chute des symboles sexuels marque, au-delà de l'intégration du bébé au monde en tant qu'humain, son entrée dans un groupe sexuel au sein de la société des hommes. Les symboles du sexe du bébé évoqués dans les incantations sont pour la fille le fuseau, bala⁶⁹, le peigne, kirid⁷⁰. Pour le garçon, les objets cités sont l'arme, tukul⁷¹, la hache, ĥazi⁷².

Dans une incantation présargonique, l'enfant doit saisir l'objet représentant son groupe sexuel :

« Si c'est un mâle, qu'il prenne une arme, une hache, symboles de sa virilité.

Si c'est une femelle, que le fuseau et l'épingle soient dans sa main⁷³. »

D'après ce texte, l'enfant doit tenir l'objet. Cette recommandation rituelle apparaît dans d'autres incantations⁷⁴. Ce geste signifie symboliquement que l'enfant accepte d'intégrer le groupe sexuel auquel il est destiné. En outre, le réflexe d'agrippement du nouveau-né permet de tester son tonus et d'évaluer ses chances de survie.

Dans d'autres incantations, le bébé doit voir l'objet correspondant à son sexe. Cette image peut être mise en parallèle avec celle de l'enfant regardant le soleil au moment de sa naissance. Le fait de porter son regard sur quelque chose devait être interprété comme le moyen d'entrer en contact avec une réalité. La présentation de ces objets au nouveau-né aurait eu pour but, selon Graham Cunningham, de transférer à l'enfant les

⁶⁷ MLC 01207 = YOS 11 085 l. 54-57 ; VAN DIJK 1975, 65.

⁶⁸ PARADISO 1988, 203-218.

⁶⁹ UM 29-15-367 ; VAN DIJK 1975, 53-62 ; AUAM 73.1425 ; MLC 01207 = YOS 11 085 ; VAT 8381 = VS 17.33 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

⁷⁰ UM 29-15-367 ; VAN DIJK 1975, 53-62 ; AUAM 73.1425 ; VAT 8381 = VS 17.33 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

⁷¹ UM 29-15-367 ; VAN DIJK 1975, 53-62 ; AUAM 73.1425 ; MLC 01207 = YOS 11 085 ; VAT 8381 = VS 17.33 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

⁷² UM 29-15-367 ; VAT 8381 = VS 17.33 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

⁷³ UM 29-15-367 l. 46-49 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

⁷⁴ VAT 12597 ; DEIMEL 1923, n°54.

caractéristiques associées à ces derniers⁷⁵. Ainsi, l'ordre serait assuré en assignant strictement chaque individu aux activités relatives à son sexe.

Intégré à la société dans son ensemble puis au sein d'un groupe sexuel, l'enfant est aussi intégré à un groupe familial. La question du moment de la dation du nom fait débat parmi les assyriologues⁷⁶. Certains auteurs avancent l'hypothèse selon laquelle l'enfant ne recevait pas de nom au moment de sa naissance du fait de sa fragilité. Les listes administratives découvertes à Mari ne citent, en effet, pas de nom pour les nourrissons, mais les désignent par le terme sumérien générique de *dumu.gaba*, enfant au sein⁷⁷. Cela a été interprété par Jean-Marie Durand comme la preuve de la non attribution d'un nom aux bébés avant leur sevrage⁷⁸. Or, un certain nombre de noms propres semblent faire référence aux circonstances de la naissance de leur détenteur⁷⁹. Il paraît peu probable que des parents aient donné plusieurs mois après la venue au monde de leur enfant un nom évoquant le déroulement de l'accouchement. Les bébés recevaient peut-être un nom dès la naissance, mais ce dernier n'apparaissait pas dans les documents administratifs, car il n'était alors pas nécessaire d'identifier le nourrisson en question. En outre, les noms mésopotamiens sont fréquemment des noms-programmes censés influencer la vie de ceux qui les portent. Le choix du nom est donc une étape importante du passage, mais les sources mésopotamiennes restent muettes sur le moment et le processus de sa dation.

Dans la conception mésopotamienne, un parallèle semble être fait entre le lever du soleil et la naissance. À l'aube, le dieu Šamaš convoque les autres dieux pour déterminer le destin de la journée à venir⁸⁰. Dieu solaire et de la justice, il est étroitement lié à la fixation du destin, en particulier du nouveau-né. En outre, l'expression « voir la lumière » est synonyme de naître. Ainsi, l'enfant qui est né est désigné comme « celui qui est sorti et qui a vu la lumière du soleil » dans deux incantations du I^{er} millénaire av. J.-C. visant à calmer les pleurs des bébés⁸¹.

Dans plusieurs incantations⁸², l'enfant est présenté au moment de sa naissance au soleil dont il doit fixer la lumière. Ce geste peut être interprété comme une ordalie, mais aussi comme une présentation de l'enfant à une divinité majeure du panthéon, dispensatrice de vie en vue de l'intégrer à la société des hommes sous l'égide de ce dieu protecteur.

⁷⁵ CUNNINGHAM 1997, 33.

⁷⁶ STAMM 1939, 8-10 ; LIMET 1968 ; DURAND 1984, 133-135 ; ZIEGLER 1997, 49-50 ; STOL 2000, 178.

⁷⁷ ZIEGLER 1997, 49.

⁷⁸ DURAND 1984, 133-135 : « Un rituel de la prime enfance ».

⁷⁹ « *Ikšud-appašu* » ou « *ūši-bunuki* » cités dans STOL 2000, 132.

⁸⁰ POLONSKY 2006, 297-312.

⁸¹ KAR 114 et BM 42327 ; FARBER 1990, 142-145.

⁸² AUAM 73.3094 ; MLC 01207 = YOS 11 085 ; LAMBERT 1969 ; VAT 08869 ; KÖCHER 1964.

L'enfant acquiert au moment de la coupe du cordon son autonomie physique, il n'est alors plus nourri par sa mère, et symboliquement, il devient un individu à part entière dont le destin est alors fixé :

« Que Gula, la guide fidèle aux mains habiles
fixe son destin en coupant le cordon ombilical⁸³. »

Cette étape illustre à elle seule toute la difficulté de l'étude des rites de passage due à l'enchevêtrement des différentes phases. À cet instant précis, l'enfant est à la fois séparé de sa mère, ce qui inaugure son passage du statut de fœtus à celui d'enfant, et intégré au monde des humains lorsque son destin est fixé.

III.3. L'absence du père dans les rituels de naissance

Le père n'apparaît pas parmi les acteurs rituels lors des cérémonies accompagnant l'accouchement d'après le corpus mésopotamien des incantations de naissance. Un texte présente l'homme entrant dans la « maison de la femme », terme qui renvoie au lieu où la mère est isolée avec son enfant⁸⁴ :

« Lorsque le prince de la cité entra dans la chambre de la femme⁸⁵. »

Cette entrée peut marquer le retour de la femme au sein du couple et de la famille, et la reconnaissance du nouveau-né par son père, condition nécessaire à son intégration. Dans un mythe hittite intitulé le *Conte d'Appu*⁸⁶, le père prend le bébé sur ses genoux pour le câliner puis lui donne un nom, signe qu'il le reconnaît et l'intègre dans la famille. Ce récit serait influencé par la culture mésopotamienne : ce document d'origine hurrite contient des toponymes mésopotamiens⁸⁷. Mais il convient de rester prudent vis-à-vis de cette source qui ne semble pas trouver d'écho dans d'autres incantations de naissance du corpus.

⁸³ UM 29-15-367 ; VAN DIJK 1975, 53-62.

⁸⁴ WILCKE 1985, 294 et 302 ; STOL 2000, 206, n. 14.

⁸⁵ DP 218 I 7-9 ; WILCKE 1985, 294.

⁸⁶ KINNIER WILSON 1969 ; HOFFNER 1998.

⁸⁷ MOUTON 2008, 77.

Conclusion

Le corpus mésopotamien des rites de naissance est relativement riche et couvre plus de deux millénaires. Malheureusement, les incantations et les rituels ne nous renseignent pas sur tous les aspects du processus de l'accouchement. Ces documents issus de la tradition orale ont vraisemblablement été simplifiés au moment de leur consignation par écrit. Les textes mythologiques et les sources archéologiques peuvent pallier ces lacunes dans certains cas. En outre, le père ne fait pas partie, d'après le corpus mésopotamien des rites de naissance, des acteurs des rituels. Il apparaît clairement que les rites de naissance mésopotamiens sont bien des rites de passage. Il est possible de classer les séquences rituelles qui les composent d'après la typologie établie par Arnold Van Gennep et ses continuateurs. Néanmoins, les lacunes des sources portent sur des aspects importants de ces rites. En effet, le passage symbolique d'un statut à un autre s'accompagne toujours d'un passage matériel. Or, si l'enfant subit bien un passage physique au moment où il sort du ventre de sa mère, aucune indication ne nous est donnée sur celui qui accompagnait la séparation de la parturiente du reste de la société. Les difficultés du lexique rendent difficile la compréhension de certains aspects de la naissance. Ainsi, il n'est pas possible de définir à quel moment la femme enceinte est considérée comme impure ou à quel moment le fœtus devient un bébé d'après le vocabulaire qui le désigne.

La phase liminaire est la plus renseignée. Les dangers qu'elle implique nécessitent, en effet, un certain nombre de rituels apotropaïques et de précautions particulières. Ainsi, il apparaît à l'aune de ces documents que la femme enceinte était considérée comme impure au moins au moment de ses couches et plusieurs jours après, bien que la durée de cette impureté ne soit pas connue dans l'état actuel des sources. Les rites de naissance sont avant tout des « rites de fabrication d'un nouvel humain » pour reprendre les termes employés par Claude Calame⁸⁸. Leur analyse permet donc d'éclairer les conceptions que les Mésopotamiens se faisaient du fœtus puis du nouveau-né. Ainsi, il apparaît que l'enfant à naître était considéré comme une créature chthonienne. En outre, la lecture anthropologique des rites de naissance semble éclairer les connaissances sur la figure du *kūbu*, « démonisation » du fœtus à naître et de l'enfant mort-né. Cette constatation ne nous permet pas d'affirmer l'existence d'une croyance en la réincarnation dans le monde mésopotamien, mais nous apporte des éléments nouveaux sur la conception que ces hommes se faisaient de leurs origines.

Ces éléments nous invitent donc à intégrer ces rites de passage individuels dans un cycle, de la naissance à la mort. En effet, il serait intéressant de compléter cette étude par une analyse comparative des rites de début et de fin de vie dans le monde mésopotamien. Créature chthonienne à l'origine, l'homme retournerait là d'où il vient confirmant ou

⁸⁸ CALAME 2003, 129-173

infirmant ainsi la théorie de l'existence d'une conception cyclique de la vie dans le monde mésopotamien, de l'ombre à la lumière, de la lumière à l'ombre⁸⁹.

BIBLIOGRAPHIE

- BELMONT, N. 1986, « La notion de rite de passage », dans P. Centlivres et J. Hainard (éds), *Les Rites de Passage aujourd'hui* : actes du colloque de Neufchâtel, 1981, Collection Cheminements des pratiques des sciences de l'homme 9, Paris – Lausanne, 9-19.
- BÖCK, B. 2003, « “When You Perform the Ritual of ‘Rubbing’”: On Medicine and Magic in Ancient Mesopotamia », *Journal of Near Eastern Studies* 62/1, 1-16.
- BODI, D. 2010, *The Demise of the Warlord, a New Look at the David Story*, Hebrew Bible Monographs 26, Sheffield.
- CALAME, Cl. 2003, « Modes rituels de la fabrication de l'homme : l'initiation tribale », dans F. Afférgan, S. Borutti, Cl. Calame (éds), *Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie*, Paris, 129-173.
- CAQUOT, A., SNYCZER, M. et HERDNER, A. 1974, *Textes ougaritiques tome I, Mythes et Légendes*, Littératures Anciennes du Proche Orient 7, Paris.
- CUNNINGHAM, G. 1997, *Deliver me from Evil. Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*, Studia Pohl. Series Maior 17, Rome.
- DEIMEL, A., 1923, *Inschriften aus Fara II: Schultexte aus Fara*, Leipzig.
- DELOGAZ, P.P. 1968, « Animals Emerging from a Hut », *Journal of Near Eastern Studies* 27/3, 184-197.
- DOUGLAS, M. 1981, *De la Souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris.
- DURAND, J.-M. 1984, « Trois études sur Mari », *MARI. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 3, 127-180.
- ÉLIADE, M. 1959, *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris.
- FALKENSTEIN, A. 1931, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht*, Leipzig.
- FARBER, W. 1981, « Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur », *Zeitschrift für Assyriologie* 71, 51-72.
- 1989, *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*, Winona Lake.

⁸⁹ Pour une suggestion similaire pour le monde anatolien, voir MOUTON 2008, 140. Voir également la contribution de M.-L. ARNETTE, Ch. GRECO et A. MOUTON dans ce volume.

- 1990, « Mannam lušpur ana Enkidu: Some New Thoughts about an Old Motif », *Journal of Near Eastern Studies* 49/4, 299-321.
- FRANK, C. 2008, « L'inhumation des enfants en Mésopotamie à l'âge du bronze », dans F. Gusi i Jener, S. Muriel, C. Olaria i Puyoles (éds), *Nasciturus : infans, puerulus, vobis mater terra. La Muerte en la infancia*, Castello, 231-256.
- GOGUEL D'ALLONDANS, T. 2002, *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold Van Gennep*, Québec.
- GURNEY, O.R., 1957, *The Sultantepe Tablets*, Londres.
- HEEBEL, N.P. 2002, *Pazuzu: Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*, Leyde.
- HEIMPEL, W. 1998, « The Babylonian Background of the Term “Milky-Way” », dans H. Behren, D. Loding et M.T. Roth (éds), *DUMU-E₂-DUB-BA-A, Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11, Philadelphie, 249-252.
- HOFFNER, H.A., 1998, *Hittite myths*, Atlanta (2nd éd.).
- JACOBSEN, T. 1972, « Notes on Nintur », *Orientalia Nova Series* 42, 274-298.
- 1978, *The treasures of Darkness: a history of Mesopotamian religion*, New Haven – Londres.
- 1987, *The Harps that once... Sumerian Poetry in translation*, New Haven – Londres.
- JOURNET, O., 1981, « La quête de l'enfant. Représentations de la maternité et rituels de stérilité dans la société Diola de Basse Casamance », *Journal des Africanistes* 51, 1-2, 97-115.
- KINNIER WILSON, J.V. 1969, « Some Contributions to the Legend of Etana », *Iraq* 31/1, 8-17.
- KÖCHER, F., 1964, *Die Babylonisch-Assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Berlin.
- KULERMANN-OSSSEN, S. et NOVAK, M. 2000, « ^dKūbu und das Kind im Topf », *Altorientalische Forschungen* 27, 121-131.
- LAMBERT, W.G. 1969, « A Middle Assyrian Medical Text », *Iraq* 31/1, 28-39.
- LAMBERT, W.G. et MILLARD, A.R. 1969, *Atra-Ḫašis: the Babylonian Story of the Flood*, Oxford.
- LIMET, H. 1968, *L'anthroponymie sumérienne dans les documents de la Troisième Dynastie d'Ur*, Paris.
- LION, B. 1998, « Les noms de bovins à l'époque paléo-babylonienne », *Sources Travaux Historiques* 45-46, 11-20.
- MICHEL, C. 1997, « Une incantation paléo-assyrienne contre Lamaštum », *Orientalia Nova Series* 66, 58-64.
- 2004, « Deux incantations paléo-assyriennes. Une nouvelle incantation pour accompagner la naissance », dans J.G. Dercksen (éd.), *Assyria and Beyond. Studies presented to Mogens Trolle Larsen*, Publications de l'Institut Historique - Archéologique Néerlandais de Stamboul 100, Leyde, 395-420.
- MOUTON, A. 2008, *Les Rituels de naissance kizzuwatniens : un exemple de rite de passage en Anatolie hittite*, Études d'archéologie et d'histoire ancienne, Paris.

- PARADISO, A. 1988, « L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les Amphidromies », *Dialogues d'Histoire ancienne* 14, 203-218.
- POLONSKY, J. 2006, « The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise », dans A.K. Guinan (éd.), *If a Man builds a Joyful House*, Leyde, 297-312.
- REINER, E. 1985, *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut: Poetry from Babylonia and Assyria*, Université de Michigan.
- RÖLLIG, W. 1985, « Der Mondgott und die Kuh. Ein Lehrstück zur Problematik der Textüberlieferung im Alten Orient », *Orientalia Nova Series* 54, 260-273.
- RÖMER, W.H. 1973, « Einige Bemerkungen zum dämonischen Gotte ^dKūbu(m) », dans M.A. Beek, A.A. Kampman, C. Nijland, J. Ryckmans (éds), *Symbolae Liagre Bohli*, Leyde, 310-319.
- SAUVAGE, M. 1997, « Tombes d'enfants du Bronze récent en Haute Mésopotamie. Etude de cas », *Ktéma* 22, 161-170.
- SCHWEMER, D. 1998, *Akkadische Rituale aus Hattuša, die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente*, Heidelberg.
- SCURLOCK, J.A. 1991, « Baby-Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia », *Incognita* 2, 137-185.
- SIGRIST, M. 1986, « Kubatum », *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 80, 185.
- SEUX, M.J., 1976, *Hymnes et prières aux dieux de Babylone et d'Assyrie*, Paris.
- STAMM, J.J. 1939, *Akkadische Namengebung*, Leipzig.
- STOL, M. 2000, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, Groningen.
- TURNER, V. 1990, *Le Phénomène rituel*, Paris.
- VAN DER TOORN, K. 1989, « La pureté rituelle au Proche-Orient ancien », *Revue de l'histoire des religions* 206/4, 339-356.
- 1996, *Family religion in Babylonia, Syria and Israel, continuity and change in the forms of religious life*, Leyde.
- VAN DIJK, J. 1972, « Une variante du thème de l'Esclave de la Lune », *Orientalia Nova Series* 41, 339-348.
- 1973, « Une incantation accompagnant la naissance de l'homme », *Orientalia Nova Series* 42, 502-507
- 1975, « Incantations accompagnant la naissance de l'homme », *Orientalia Nova Series* 44, 52-79.
- VAN GENNEP, A. 1909, *Les rites de passage*, Paris.
- VELDHUIS, N. 1991, *A cow of Sîn*, Library of Oriental Texts, Groningen.
- VOLK, K. 2004, « Vom Dunkel in die Helligkeit: Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien », dans V. Dasen (éd.), *Naissance et petite enfance dans*

l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg (28 novembre-1^{er} décembre 2001), Orbis Biblicus et Orientalis 203, Fribourg – Göttingen, 13-32.

WILCKE, C. 1985, « Familien Gründung im Alten Babylonien », dans E.W. Müller (éd.), *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*, Freiburg et Munich, 213-317.

ZIEGLER, N. 1997, « Les enfants du palais », *Ktèma* 22, 45-57.



This pdf is a digital offprint of your contribution in

Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and its Surroundings. Vivre, grandir et mourir dans l'antiquité : rites de passage individuels au Proche-Orient ancien et ses environs. Edited by A. Mouton and J. Patrier.

PIHANS, vol. 124; ISBN: 978-90-6258-335-5.

www.nino-leiden.nl/publication/life-death-and-coming-of-age-in-antiquity-individual-rites-of-passage-in-the-ancient-near-east-and-its-surroundings

www.nino-leiden.nl/publication/life-death-and-coming-of-age-in-antiquity-individual-rites-of-passage-in-the-ancient-near-east-and-its-surroundings

The copyright on this publication belongs to the publisher, the Netherlands Institute for the Near East (Leiden).

As author you are licensed to make up to 50 paper prints from it, or to send the unaltered pdf file to up to 50 relations. You may not publish this pdf on the World Wide Web – including websites such as Academia.edu and open-access repositories – until three years from publication (November 2014). Please ensure that anyone receiving an offprint from you, observes these rules as well.

For any queries about offprints and copyright, please contact the editorial department at the Netherlands Institute for the Near East:

NINOpublications@hum.leidenuniv.nl