



Dottorato
Asia
Africa
e Mediterraneo

Università di Napoli L'Orientale
Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo

Dottorato in Asia, Africa e Mediterraneo
Curriculum Archeologia
Ciclo XXXVIII (2022-2025)

TESI DOTTORALE

Titolo:

La Mésopotamie et les *Gender Studies* : réévaluation anthropologique et iconographique des gala/*kalû*, des *assinnu* et des *kurgarrû*, entre liminalité et position sociale

Candidato
Clémence
Martinelli

Direttore della Ricerca
Prof. Romolo Loreto

Co-Direttore della Ricerca
Prof.sa Noemi Borrelli

Coordinatore
Prof. Ignazio Tantillo

Anno Accademico 2025-2026

Gender Studies and Mesopotamia: An Anthropological and Iconographic Reassessment of the *gala/kalû*, *assinnu*, and *kurgarrû* between Liminality and Social Position

Abstract

This thesis reexamines the Mesopotamian priesthoods of the *gala/kalû*, specialists in ritual lamentation, and the *assinnu* and *kurgarrû*, associated with the cult of Inanna/Ištar. These figures have traditionally been studied primarily through the lens of their supposed gender ambiguity. While textual sources have often led scholars to interpret them as “transgressive” in relation to gender norms, this study argues that such interpretations remain limited when separated from the broader ritual, social, and symbolic contexts in which these priests operated. The aim of this research is therefore to move beyond an exclusively gender-centered approach and to reconsider these priesthoods within the wider structures of Mesopotamian religious and social life.

The methodology is based on three complementary approaches. First, the study expands the documentary corpus through the systematic integration of iconographic evidence, leading to the creation of a catalogue of representations potentially associated with the *gala/kalû*, *assinnu*, and *kurgarrû*. Second, approaches inspired by intersectionality theory are used to examine the social, economic, familial, and symbolic dimensions of these priesthoods from a diachronic perspective. Third, the anthropological concept of liminality is reassessed in order to evaluate its relevance for understanding the rituals and functions performed by these priests.

The iconographic analysis demonstrates that identifying these priesthoods in Mesopotamian visual culture remains difficult, although several representations show meaningful parallels with textual descriptions. The study of social position reveals that the *gala/kalû* were not necessarily marginalized figures, but could occupy respected positions connected to temple and royal institutions. The *assinnu* and *kurgarrû* remain more difficult to define, yet their presence within official cultic contexts likewise challenges the idea of systematic marginality. Finally, the analysis of ritual practices highlights the importance of liminality within ritual acts, spaces, and temporalities, without suggesting that the priests themselves were inherently liminal beings.

This thesis ultimately proposes that the *gala/kalû*, *assinnu*, and *kurgarrû* should be understood not primarily through the question of gender ambiguity, but rather as ritual specialists operating within institutionalized forms of liminality and symbolic mediation. More broadly, the study emphasizes the importance of integrating gender into a wider analysis of the ritual, social, and performative dimensions of Mesopotamian priesthoods.

AVERTISSEMENT	- 7 -
LISTES GENERALES DES ABREVIATIONS.....	- 8 -
LISTE DES FIGURES.....	- 10 -
LISTE DES TABLEAUX.....	- 10 -
CHAPITRE 1 Introduction Cadre, définitions et méthodologie	- 11 -
1.1 CADRE ET DEFINITIONS.....	- 13 -
1.1.1 <i>Choix du vocabulaire utilisé</i>	- 13 -
1.1.2 <i>Les sacerdotesses</i>	- 15 -
1.1.2.1 Les gala/kalû : sacerdotesses des lamentations.....	- 15 -
1.1.2.2 Assinnu et kurgarrû : sacerdotesses voués à Inanna/Ištar	- 17 -
1.2 L'IDENTITE DE GENRE AMBIGUË.....	- 19 -
1.2.1 <i>Les éléments en faveur d'une identité de genre ambiguë des sacerdotesses</i>	- 20 -
1.2.2 <i>Les éléments contre l'idée d'une identité de genre ambiguë des sacerdotesses</i>	- 24 -
1.2.3 <i>Un débat sans fin ?</i>	- 27 -
1.3 METHODOLOGIE.....	- 30 -
1.3.1 <i>Les Gender Studies et comment les appliquer</i>	- 30 -
1.3.2 <i>La liminalité</i>	- 33 -
1.3.3 <i>L'expression sociale et la position sociale : l'inspiration théorique de l'intersectionnalité</i>	- 36 -
1.4 L'ETUDE ICONOGRAPHIQUE ET METHODOLOGIE.....	- 38 -
1.5 LES SOURCES TEXTUELLES	- 43 -
1.6 OBJECTIFS DE LA RECHERCHE	- 44 -
1.6.1 <i>Un cadre d'exploration nouveau : au-delà du « genre ambigu »</i>	- 44 -
1.6.2 <i>La relation entre les sacerdotesses et la liminalité</i>	- 45 -
1.6.3 <i>Corpus iconographique et formation d'un catalogue</i>	- 45 -
1.6.4 <i>Considérations méthodologiques</i>	- 46 -
1.7 STRUCTURE DE L'ETUDE.....	- 47 -
2 CHAPITRE 2 L'iconographie des sacerdotesses gala/kalû, assinnu et kurgarrû. - 49 -	
2.1 LES ELEMENTS DE L'APPARENCE DES SACERDOTES GALA/KALU, KURGARRU ET ASSINNU DANS LES SOURCES TEXTUELLES.....	- 51 -
2.1.1 <i>Les gala/kalû</i>	- 51 -
2.1.1.1 Les traits physiques et les vêtements	- 51 -
2.1.1.2 Les instruments de musique	- 53 -
2.1.2 <i>Les kurgarrû et assinnu</i>	- 55 -
2.1.2.1 Les traits physiques et les vêtements	- 55 -
2.1.2.2 Les attributs	- 59 -
2.1.2.2.1 Les armes.....	- 59 -
2.1.2.2.2 Les instruments de musique.....	- 60 -
2.1.3 <i>Conclusions des sources textuelles</i>	- 63 -
2.2 LES REPRESENTATIONS ICONOGRAPHIQUES POSSIBLEMENT ASSOCIEES AU GALA/KALU	- 64 -
2.2.1 <i>Le kudurru d'Ibni-Ištar (CAT. 1.1)</i>	- 65 -
2.2.2 <i>Les individus aux bretelles (attestées et hypothétiques) sur des sceaux de l'époque néo-babylonienne (CAT. 2.1 – 2.8)</i>	- 68 -
2.2.2.1 Deux bretelles visibles	- 68 -
2.2.2.2 La présence hypothétique des bretelles	- 69 -
2.2.2.3 Conclusion des sceaux	- 71 -
2.2.3 <i>Les sceaux dont des gala/kalû sont propriétaires (CAT. 1.3 – 1.12)</i>	- 73 -
2.2.3.1 Sceaux de l'époque paléo-babylonienne	- 74 -
2.2.3.1.1 Un sceau d'Ur-Utu	- 74 -
2.2.3.1.2 Le sceau d' E-urbi-idu	- 75 -
2.2.3.1.3 Une empreinte du sceau de Riš-Marduk	- 76 -

2.2.3.1.4	Reconstruction d'une empreinte de sceau de Mea-imria-mu	- 77 -
2.2.3.1.5	Une empreinte de sceau de Nanna-rēmēni.....	- 77 -
2.2.3.2	Trois sceaux kassites	- 78 -
2.2.3.2.1	Le sceau de Sîn-aḫū-eriš.....	- 78 -
2.2.3.2.2	Le sceau de Etel-pî-[...]	- 80 -
2.2.3.2.3	Le sceau de Naṣḫur-Adad	- 80 -
2.2.3.3	Empreintes de sceaux hellénistiques.....	- 81 -
2.2.3.4	Conclusion sur les sceaux	- 83 -
2.2.4	<i>Les percussionnistes (CAT. 2.20 et CAT. 2.21)</i>	- 84 -
2.2.4.1	Deux empreintes de sceaux hellénistique	- 85 -
2.2.4.2	Une plaque représentant un lilissu	- 85 -
2.2.4.3	Les percussionnistes des époques protodynastique et akkadienne, faisant partie des ensembles musicaux où est présente la lyre à tête de taureau (CAT. 3.6, CAT. 3.7, CAT. 3.12 et CAT. 3.13).....	- 87 -
2.2.5	<i>Le fragment de bol de Nimrud (CAT. 1.2)</i>	- 87 -
2.2.6	<i>Les sacerdotesses au chapeau (CAT. 2.9 – 2.19)</i>	- 90 -
2.2.6.1	Premier type : les chapeaux en forme de queue de poisson	- 91 -
2.2.6.2	Deuxième type : les chapeaux au sommet aplati	- 93 -
2.2.6.3	Troisième type : les chapeaux au sommet arrondi	- 95 -
2.2.6.4	Quatrième type : les chapeaux plus courts au sommet aplati.....	- 98 -
2.2.6.5	Analyse et conclusions sur les chapeaux et le bol de Nimrud	- 99 -
2.2.7	<i>Les joueurs de lyre à tête de taureau (CAT. 3.1 – 3.18)</i>	- 105 -
2.2.7.1.1	Les lyres portées.....	- 106 -
2.2.7.1.2	Les lyres posées au sol.....	- 108 -
2.2.7.1.3	Indéterminés	- 113 -
2.2.7.1.4	Conclusions générales des lyres	- 113 -
2.3	LES REPRESENTATIONS ICONOGRAPHIQUES HYPOTHETIQUEMENT ASSOCIEES AUX ASSINNU ET KURGARRU.....	- 115 -
2.3.1	<i>Le sceau de Terimanni, un possible assinnu (CAT. 1.13)</i>	- 116 -
2.3.2	<i>Les individus au costume de lion (CAT. 3.19 – 3.30)</i>	- 119 -
2.3.2.1	Quatre représentations.....	- 120 -
2.3.2.2	Les figurines	- 123 -
2.3.2.3	Une identification est-elle possible ?.....	- 124 -
2.3.3	<i>Les danseurs aux claquoirs (CAT. 3.31 – 3.42)</i>	- 128 -
2.3.3.1	Présentation des claquoirs.....	- 128 -
2.3.3.2	Une performance de culte représentée.....	- 130 -
2.3.3.3	Les objets : des claquoirs ou des armes ?	- 131 -
2.3.3.4	Une association avec le kurgarrû et/ou l'assinnu est-elle possible ?.....	- 132 -
2.4	CONCLUSIONS SUR L'ICONOGRAPHIE DES SACERDOTES.....	- 134 -
3	CHAPITRE 3 La position sociale des sacerdotesses.....	- 137 -
3.1	LES GALA/KALU ET LEUR POSITION SOCIALE AU FIL DES PERIODES.....	- 139 -
3.1.1	<i>Deuxième moitié du III^{ème} millénaire</i>	- 139 -
3.1.1.1	Les périodes protodynastique et akkadienne	- 139 -
3.1.1.2	La période Ur III	- 143 -
3.1.2	<i>II^{ème} millénaire</i>	- 147 -
3.1.2.1	La période paléo-babylonienne	- 147 -
3.1.2.1.1	Formation et transmission.....	- 147 -
3.1.2.1.2	Prébendes et statut économique	- 148 -
3.1.2.1.3	Lien avec le pouvoir royal	- 149 -
3.1.2.1.4	Une affaire de famille : Ur-Utu et Inanna-Mansum	- 150 -
3.1.2.1.5	Les sceaux des kalû.....	- 153 -
3.1.2.1.6	La question des proverbes.....	- 154 -
3.1.2.2	L'époque kassite.....	- 156 -
3.1.3	<i>Le I^{er} millénaire</i>	- 157 -
3.1.3.1	La période néo-assyrienne.....	- 157 -

3.1.3.2	Deuxième partie du I ^{er} millénaire (période néo-babylonienne, achéménide, hellénistique, séleucide) ...	- 163 -
3.1.3.2.1	Le <i>kudurru</i> d'Ibni-Ištar	- 163 -
3.1.3.2.2	Les sceaux du I ^{er} millénaire ayant appartenu à des <i>kalû</i>	- 165 -
3.1.3.2.3	Pureté rituelle, hiérarchie interne et accès au sanctuaire	- 167 -
3.1.3.3	Une tradition familiale au I ^{er} millénaire	- 168 -
3.1.3.3.1	Les familles de <i>kalû</i>	- 168 -
3.1.3.3.2	Des scribes et des érudits	- 169 -
3.1.4	<i>Conclusion sur la position sociale des gala/kalû</i>	- 170 -
3.2	LES ASSINNU ET LES KURGARRU	- 172 -
3.2.1	<i>Introduction : quelques considérations</i>	- 172 -
3.2.2	<i>Le III^{ème} millénaire</i>	- 174 -
3.2.3	<i>Le II^{ème} millénaire</i>	- 176 -
3.2.3.1	La période paléo-babylonienne.....	- 176 -
3.2.3.2	L'époque kassite.....	- 177 -
3.2.4	<i>Le I^{er} millénaire</i>	- 179 -
3.2.5	<i>Conclusions sur la position sociale des assinnu et des kurgarrû</i>	- 182 -
3.3	LES CELEBRATIONS DE LA NOUVELLE ANNEE ET L'AKITU	- 183 -
3.3.1	<i>Définition</i>	- 183 -
3.3.2	<i>Les sacerdotesses et l'Akītu</i>	- 184 -
3.3.3	<i>Les sacerdotesses et la légitimation du pouvoir</i>	- 185 -
3.3.4	<i>Conclusion sur les sacerdotesses et les festivités du Nouvel An</i>	- 188 -
3.4	CONCLUSIONS GENERALES SUR LA POSITION SOCIALE DES SACERDOTES.....	- 189 -

4 CHAPITRE 4 Liminalité et médiation rituelle : le rôle des sacerdotesses dans le culte mésopotamien..... - 191 -

4.1	LES LAMENTATIONS RITUELLES	- 192 -
4.1.1	<i>Les lamentations au III^{ème} millénaire : des rituels funéraires</i>	- 193 -
4.1.2	<i>Les lamentations dans le culte régulier</i>	- 195 -
4.1.2.1	Les temps des lamentations régulières.....	- 196 -
4.1.2.2	Les lieux des lamentations régulières	- 198 -
4.1.3	<i>Les lamentations dans le culte non régulier</i>	- 200 -
4.1.3.1	Les temps des lamentations ponctuelles	- 200 -
4.1.3.2	Les lieux des lamentations ponctuelles	- 203 -
4.1.3.3	Conclusions des temps et des lieux des lamentations régulières et ponctuelles.....	- 205 -
4.1.4	<i>La réalisation des lamentations cultuelles : chant, musique et émotions</i>	- 207 -
4.1.5	<i>Systématisation</i>	- 210 -
4.2	L'AKITU ET LES FESTIVITES DU NOUVEL AN	- 215 -
4.2.1	<i>Une cérémonie cosmique</i>	- 215 -
4.2.1.1	Les temps de l'Akītu	- 216 -
4.2.1.2	Les lieux de l'Akītu.....	- 217 -
4.2.2	<i>Les actes des sacerdotesses</i>	- 218 -
4.3	LES ASSINNU ET LES KURGARRU : MEDIEURS RITUELS D'INANNA/IŠTAR.....	- 223 -
4.3.1	<i>Les vêtements des assinnu et des kurgarrû selon les sources textuelles</i>	- 223 -
4.3.1.1	Des vêtements colorés.....	- 224 -
4.3.1.2	Les vêtements combinant des attributs masculins et féminins	- 227 -
4.3.2	<i>Les caractéristiques d'Inanna/Ištar</i>	- 229 -
4.3.2.1	Inanna/Ištar comme déesse des polarités	- 229 -
4.3.2.2	Inanna/Ištar et les renversements de normes, en particulier genrées	- 231 -
4.3.2.3	Inanna/Ištar comme figure liminale et médiatrice	- 232 -
4.3.3	<i>Le rôle apotropaïque des assinnu et kurgarrû</i>	- 234 -
4.3.4	<i>Les prophéties des assinnu</i>	- 237 -
4.3.5	<i>Conclusion des assinnu et des kurgarrû</i>	- 239 -

4.4	LES COSTUMES DE LION : UNE ASSOCIATION INCERTAINE MAIS UN ECLAIRAGE SUR LA LIMINALITE	- 240 -
4.5	LA MUSIQUE ET LA LIMINALITE	- 245 -
4.5.1	<i>La place de la musique dans les rituels de culte</i>	- 246 -
4.5.2	<i>Les percussions et la liminalité</i>	- 248 -
4.5.3	<i>Le rituel de construction d'un instrument de percussion</i>	- 250 -
4.5.3.1	Le tambour chez les Kaluli : une comparaison	- 250 -
4.5.3.2	Le rituel du lilissu	- 253 -
4.5.3.2.1	Résumé de la construction	- 253 -
4.5.3.2.2	Les mécanismes du rituel	- 254 -
4.5.3.2.2.1	La rigueur d'exécution et la normativité du processus rituel.....	- 255 -
4.5.3.2.2.2	Les phases liminaires et de transferts de propriétés	- 256 -
4.5.3.2.2.3	Cohérence symbolique de la fabrication rituelle et médiation sonore : le tambour comme dispositif de communication avec l'invisible.....	- 260 -
4.6	CONCLUSIONS SUR LA LIMINALITE ET LES SACERDOTES	- 262 -
5	CHAPITRE 5 Conclusions générales	- 264 -
5.1	RESULTATS DE L'ENQUETE : ICONOGRAPHIE, POSITION SOCIALE, LIMINALITE	- 264 -
5.1.1	<i>Bilan du catalogue iconographique</i>	- 264 -
5.1.1.1	Les représentations iconographiques associées aux gala/kalû	- 265 -
5.1.1.2	Les représentations iconographiques corrélés hypothétiquement aux assinnu et aux kurgarrû.....	- 269 -
5.1.1.3	Conclusions : une identification difficile	- 272 -
5.1.2	<i>Bilan sur la position sociale</i>	- 274 -
5.1.2.1	La position sociale des gala/kalû.....	- 274 -
5.1.2.2	La position sociale des assinnu et des kurgarrû.....	- 280 -
5.1.2.3	Conclusions.....	- 282 -
5.1.3	<i>Bilan sur la liminalité et la médiation rituelle</i>	- 284 -
5.2	IDENTITE, GENRE OU ETAT LIMINAL ? RELECTURE CRITIQUE DES SACERDOTES.....	- 287 -
5.2.1	<i>Les sacerdotesses comme spécialistes d'un état liminal institutionnalisé</i>	- 287 -
5.2.2	<i>Propositions terminologiques et implications théoriques</i>	- 288 -
5.3	APPORTS ET PERSPECTIVES.....	- 291 -
6	Bibliographie	- 294 -
6.1	BIBLIOGRAPHIE GENERALE DES SOURCES ET ETUDES RELATIVES AU PROCHE-ORIENT ANCIEN.....	- 294 -
6.2	BIBLIOGRAPHIE DES REFERENCES THEORIQUES ET INTERDISCIPLINAIRES	- 310 -
6.3	REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES DE L'HISTORIOGRAPHIE DE L'AMBIGUÏTE DE GENRE EN MESOPOTAMIE	- 312 -
7	Liste des textes.....	- 314 -
7.1	LISTE ET INDEX DES TEXTES.....	- 314 -
7.2	LISTES ET INDEX DES TEXTES NARRATIFS.....	- 316 -
7.3	LISTE DES ABREVIATIONS ET DES PUBLICATIONS RELATIVES AUX TEXTES	- 317 -
8	Catalogue iconographique.....	- 322 -
8.1	LISTE DU CATALOGUE	- 322 -
8.2	CARTE DES POSITIONS GEOGRAPHIQUES DES REPRESENTATIONS ICONOGRAPHIQUES	- 326 -
	Premier groupe : représentations associées par une inscription à des gala/kalû et à un assinnu (?).....	- 327 -
	Deuxième groupe : représentations rapprochées du corpus précédent sur des parallèles iconographiques, attribuables hypothétiquement aux gala/kalû.....	- 341 -

Les sacerdotés aux bretelles.....	- 341 -
Les sacerdotés au chapeau.....	- 349 -
Les percussionnistes.....	- 362 -
Troisième groupe : représentations mises en relation hypothétiquement, sur des critères thématiques, avec les gala/ <i>kalû</i> , <i>assinnu</i> et <i>kurgarrû</i>	- 365 -
Les joueurs de lyre à tête de taureau.....	- 365 -
Les individus au costume de lion.....	- 385 -
Les danseurs aux claquoirs.....	- 398 -

Avertissement

Dans la présente étude, du vocabulaire venant de l'écriture cunéiforme sera utilisé. Ici, cela comprend le sumérien, l'akkadien et ses évolutions (babylonien et assyrien). Le sumérien sera transcrit normalement, alors que l'akkadien le sera en italique. Seuls les noms personnels ne seront pas en italique.

Les dates qui se réfèrent à la Mésopotamie et au Proche Orient ancien sont toutes entendues comme appartenant à la période avant J.-C.

Lorsque les dessins présentés dans le catalogue sont l'œuvre d'autres auteurs, cela est indiqué. Dans le cas contraire, ils ont été réalisés spécialement dans le cadre de cette étude.

Listes générales des abréviations

Pour les abréviations concernant les textes cités, voir la liste de textes à la fin de cette étude.

CAT. : Catalogue de la présente étude

CAD : Chicago Assyrian Dictionary

CSIK : Corpus of Seal Inscriptions from the Kassite period (Oracc Project : <https://build-oracc.museum.upenn.edu/csik/corpus>). Lien consulté le 20/01/2026.

DiyArDa : Diyala Archaeological Database (<https://diyaladb02.uchicago.edu/ords/f?p=103:111>)
Lien consulté le 20/01/2026.

n. : numéro

RIA : Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie

Datation

PrD : période protodynastique

Akk : période akkadienne

NS : période néo-sumérienne

I-L : période Isin-Larsa

PB : période paléo-babylonienne

K : période kassite

MA : période médio-assyrienne

NA : période néo-assyrienne

NB : période néo-babylonienne

PH : période hellénistique

Musées

BM : British Museum, Londres

BISI : The British Institute for the Study of Iraq

DMMA : Département des Monnaies, médailles et antiques de la Bibliothèque nationale de France

IM : Iraq Museum, Bagdad

ISAC : Institute for the Study of Ancient Culture, Chicago

L : Louvre, Paris

MAH : Musée d'art et d'Histoire de Genève

MAHB : Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles

MET : Metropolitan Museum, New York

VA : Vorderasiatisches Museum, Berlin

P : Penn Museum, Philadelphie

Sigles des musées, des fouilles ou des références

A suivi de numéros : ISAC Museum

AO : Numéro de musée du Louvre, Antiquités Orientales

AOD : Numéro de musée du Louvre

B suivi de numéros : Penn Museum

Ellis : Ellis, 1977. Le numéro correspond à la figure

Is. : numéro de fouille à Ishchali

Kh. : numéro de fouille à Khafajeh

Legrain : Legrain, 1961

Menant : Menant, 1886

Moortgat-Correns : Moortgat-Correns, 1988. Le numéro correspond à la figure

ND : numéro de fouille de Nimrud, mission de Mallowan

O. suivi de numéros : MAHB

Opificius : Opificius, 1968

Reade : Reade, 2005. Le numéro correspond à la figure

SB : Numéro de musée du Louvre

YPM BC : Yale Peabody Museum

Liste des figures

Figure 1. Dessin hypothétique de l’empreinte de sceau sur MLC 00206.	- 78 -
Figure 2. Comparaison entre le bol de Nimrud et les musiciens au sistre.....	- 89 -
Figure 3. Les différents types de chapeaux.....	- 91 -
Figure 4. Plan de la maison d’Ur-Utu. D’après Gasche, 1989 et Tanret, 2004 : 253.....	- 151 -
Figure 5. Schéma des rites de passage du rituel de construction du <i>lilissu</i>	- 260 -
Figure 6. Schéma de la multi-dimensionnalité des <i>gala/kalû</i> et possiblement des <i>assinnu</i> et des <i>kurgarrû</i>	- 290 -
Figure 7. Carte du Proche Orient ancien et des dispositions géographiques des représentations iconographiques du catalogue.....	- 326 -

Liste des tableaux

Tableau 1. Historiographie des sacerdotesses et des appellations de leur identité	- 28 -
Tableau 2. Récapitulatif des temps et lieux des lamentations régulières et ponctuelles	- 206 -
Tableau 3. Récapitulatif des possibles registres de caractéristiques du <i>gala/kalû</i>	- 268 -
Tableau 4. Récapitulatif des possibles registres de caractéristiques de l’ <i>assinnu</i> et du <i>kurgarrû</i> .	- 272 -
Tableau 5. Chronologie récapitulative de la position sociale des <i>gala/kalû</i>	- 279 -
Tableau 6. Chronologie récapitulative de la position sociale des <i>assinnu</i> et des <i>kurgarrû</i>	- 282 -

CHAPITRE 1

Introduction

Cadre, définitions et méthodologie

La musique est un langage capable d'exprimer des émotions et des sensations que la parole ou les gestes ne peuvent qu'effleurer. Ce n'est pas un hasard si elle se retrouve impliquée dans des rituels et cérémonies destinés à communiquer avec des entités invisibles. L'anthropologie a pu observer, dans de nombreux cas, la mise en œuvre d'une organisation autour de l'ensemble musique-rituel-communication, parfois encore présente dans nos sociétés contemporaines. C'est le cas par exemple des festivités liées aux Madones en Campanie, toujours en place aujourd'hui : les *tammuriate*, chants et musiques populaires pratiqués dans les régions autour du Vésuve, sont les protagonistes de cérémonies en l'honneur des différentes Vierge Marie présentes sur le territoire. Ces dernières sont organisées toute l'année, selon un calendrier stricte. Cela a été le lointain point de départ de l'étude présentée ici. En effet, l'une de ces fêtes, la *Candelora al Santuario di Montevergine* possède une caractéristique frappante : l'implication dévouée des *femminielli* qui dansent et chantent, animant les festivités avec joie. Il s'agit d'une « catégorie » de personnes, parfois qualifiées, à tort ou à raison, de troisième genre, possédant un univers fait de significatifs et de traditions particuliers. En d'autres mots, elles possèdent une autre identité, nettement distincte du genre féminin ou masculin et à la fois un mélange des deux. Ces personnes vénèrent particulièrement la *Madone Noire* de Montevergine, étant devenue, par son histoire, la protectrice de la communauté LGBTQ+. C'est pourquoi elles participent avec ferveur à la fête de la Candelora. C'est en voulant retracer les éventuelles origines de ces festivités, qui, en passant par Cybèle et les *galli* de l'époque romaine, ont porté l'attention aux figures du *gala/kalû*, spécialistes des lamentations en Mésopotamie.¹ Ceux-ci sont fortement liés à la musique et différentes études les qualifient d'« individus à l'identité de genre ambiguë ». Une comparaison entre les *gala/kalû* et les *femminielli* semblait perceptible. Néanmoins, les méthodes anthropologiques insistent sur la prudence à adopter dans les analogies entre deux cultures profondément différentes.

¹ Les *gala/kalû*, les *galli* et les *femminielli* ne sont pas liés entre eux par un fil historique. Néanmoins, il est possible que le sanctuaire de Montevergine soit construit sur des ruines d'un temple de Cybèle, dont les *galli* étaient dévoués. Ces derniers, originaires de l'Anatolie, ont été comparés aux *gala/kalû* par Taylor dans une de ces études. Voir De Simone, R. 1982, *Il Segno di Virgilio*. Napoli : Stampa et Ars, p. 88-94 ; Taylor, P. 2008. « The GALA and the Gallos ». In Collins, B. J., Bachvarova, M. R. et Rutherford, I. C. (éd.), *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and their Neighbors. Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17-19, 2004*. Oxford : Oxbow Books, p. 173-180.

L'intérêt ayant été porté sur ces sacerdotés mésopotamiens, une *tesi magistrale* a été réalisée, afin de comprendre leur rôle et leur fonction au sein de la Mésopotamie de manière indépendante. Au cours de cette première étude, l'examen des sources textuelles, accompagné d'une première approche iconographique, a mis en évidence plusieurs éléments décisifs pour la poursuite de la recherche. D'abord, il est apparu que la catégorie d'« identité de genre ambiguë », fréquemment appliquée aux *gala/kalû*, ne faisait pas l'objet d'un consensus : une partie des études en défendait l'existence, tandis qu'une autre en contestait la pertinence. Ensuite, l'analyse a montré que d'autres sacerdotés, en particulier les *assinnu* et les *kurgarrû*, étaient étroitement associés à cette problématique. Eux-mêmes appartenant également au domaine de la musique, il paraissait alors pertinent de les intégrer à la recherche. Parallèlement, le débat sur l'« ambiguïté » semblait s'enliser : aucune solution satisfaisante ne se dégagait. De plus, l'attention se concentrait presque exclusivement sur la question de l'identité de genre, au détriment d'autres dimensions corrélées aux sacerdotés. Il est également apparu que l'iconographie potentiellement associée à ces sacerdotés n'avait, jusqu'ici, pratiquement jamais été prise en compte, alors même qu'elle pouvait apporter des indices quant à leur apparence, leurs gestes et leurs attributions.

Ces constats ont servi de point de départ à la présente recherche doctorale. Plutôt que de reconduire le cadre d'une interrogation uniquement centrée sur l'« identité de genre ambiguë », il s'agit ici d'élargir le questionnement en mobilisant une approche anthropologique et sociologique, attentive aux notions de liminalité, de médiation rituelle et d'expression sociale, et en articulant de manière systématique les sources textuelles et l'iconographie. Dans ce cadre, les *gala/kalû*, les *assinnu* et les *kurgarrû* ne sont plus envisagés seulement comme des figures d'un éventuel « troisième genre » mésopotamien, mais comme des acteurs du culte dont leurs fonctions et leur statut doivent être recontextualisés dans le système culturel mésopotamien. C'est à la construction de ce nouveau cadre d'analyse, issu des limites et des impasses constatées lors de la *tesi magistrale*, que se consacre la thèse ici présentée.

Le présent chapitre a pour fonction d'ouvrir cette réflexion générale. Il expose d'abord le cadre terminologique adopté. Il revient ensuite sur le débat autour de l'« identité de genre ambiguë » attribuée aux *gala/kalû*, *assinnu* et *kurgarrû*, en présentant les principales positions historiographiques et les problèmes méthodologiques qu'elles soulèvent. Dans un troisième temps, il présente les outils théoriques mobilisés et précise la manière dont ils seront employés dans le cadre de cette étude. Enfin, il expose la méthodologie retenue pour l'analyse iconographique et textuelle et formule les objectifs de la recherche, en les articulant avec la structure générale de la thèse.

1.1 Cadre et définitions

Avant d'entrer pleinement dans le sujet de l'étude, il convient d'exposer quelques définitions. Nous allons d'abord donner quelques précisions sur les choix du vocabulaire qui sera utilisé dans cette analyse, puis nous présenterons les trois sacerdotés pris en compte ici, les *gala/kalû*, les *assinu* et les *kurgarrû*.

1.1.1 Choix du vocabulaire utilisé

Dans cette étude, nous privilégierons le terme « sacerdote », car il semble plus pertinent pour désigner une personne exerçant un rôle sacré, cultuel ou rituel, sans pour autant l'assimiler automatiquement à la figure chrétienne du prêtre. Bien que ce terme soit parfois utilisé dans les religions monothéistes, il possède une portée plus large et apparaît plus englobant que celui de « prêtre ». En effet, ce dernier ne rend pas toujours compte de la pluralité des statuts, des fonctions et de l'organisation des personnes exerçant une activité au sein du temple mésopotamien. Même s'il n'est pas parfait, le terme « sacerdote » ou également l'expression « personnel du culte », encore plus générique, semblent plus adaptés pour éviter les confusions et mieux refléter la réalité institutionnelle et sociale de la Mésopotamie ancienne. Pour faciliter la lecture et l'expression, les termes « sacerdotés » et « personnels du culte » seront utilisés comme synonymes dans cette étude.

Ensuite, les sacerdotés exercent une fonction dans le culte. Définir le culte ou les rituels n'est pas chose aisée, tant ces notions ont fait l'objet de débats riches et parfois contradictoires dans les domaines de l'anthropologie, de la sociologie, de l'histoire des religions et de la philosophie. Il ne s'agira pas ici de trancher entre ces approches ni de proposer une définition univoque. En revanche, il est nécessaire de clarifier le cadre conceptuel dans lequel s'inscrit l'usage de ces termes dans cette étude.

Par « culte », on entendra l'ensemble des pratiques, souvent institutionnalisées, qui permettent à une communauté ou à un groupe de maintenir un lien avec une ou plusieurs puissances considérées comme divines ou sacrées. Cela inclut des offrandes, des sacrifices, des prières, des chants, des lamentations, des rituels de purification, des processions et bien d'autres. Le culte se déploie dans un cadre spatial souvent sacralisé (temple, sanctuaire), selon un calendrier déterminé, et implique des spécialistes.²

D'ailleurs, en Mésopotamie, le temple dépasse largement sa fonction strictement cultuelle. Il s'inscrit dans une organisation plus vaste, appelée la « Grande Organisation », qui englobe également le palais. Cette structure coordonne non seulement les pratiques cultuelles, mais aussi les interactions sociales, économiques et politiques de la cité.³ Ainsi, le temple et le palais partagent des

² C'est ce que Bottéro a défini comme « culte théocentrique ». Bottéro, 1997 : 229-230.

³ Oppenheim, 1964 : 95. Liverani, 2011 : 92-93.

fonctions similaires : tous deux sont des centres administratifs, décisionnels et économiques. Ils sont considérés comme la « maison » de leur chef respectif (divinité ou roi) et organisent la vie économique, notamment la collecte, le stockage et la redistribution des denrées alimentaires, un système auquel toute la population participe.

Le temple, en tant qu'institution, possède des terres, du bétail, des ateliers, et emploie une grande partie de la population locale, incluant agriculteurs, artisans et divers personnels dont les tâches, même matérielles, sont investies d'une dimension « sacrée » (même s'il faut souligner que la distinction entre sacré et profane n'est pas définie en Mésopotamie).⁴ Malgré leur autonomie économique et leur apparente fermeture, les temples sont profondément intégrés à la société et jouent un rôle clé dans l'organisation sociale, économique, culturelle et religieuse de la Mésopotamie. Ainsi, à travers cette conception du temple comme un centre multifonctionnel à plusieurs niveaux, nous allons orienter la définition de rituel dans un cadre qui est cohérent avec le contexte étudié.

Pour commencer, définissons « rituel » de manière globale : il s'agit d'un ensemble d'actions formalisées, répétitives et symboliquement marquées. De cette façon, le rituel est une séquence d'actes codifiés (gestes, paroles, postures, objets) qui visent à produire un effet symbolique, religieux, émotionnel ou social. Ensuite, à la suite de Catherine Bell et de Victor Turner, on peut souligner que les rituels ne sont pas uniquement le reflet de croyances : ils constituent des pratiques actives qui participent à la construction, à la hiérarchisation et à la transformation de l'ordre social, symbolique et politique. Dans cette optique, les gestes rituels ne relèvent pas seulement de la tradition culturelle. Ils contribuent, entre autres, à une mise en scène du pouvoir, du genre, de la mémoire collective et des modalités de communication avec l'invisible, tout en façonnant les identités, hiérarchisant les rôles, et instituant des espaces et des temps sacrés.⁵ Ils doivent également être envisagés comme des dispositifs fondamentaux permettant de comprendre comment les individus perçoivent, interprètent, vivent et façonnent ces structures, ainsi que les environnements naturels et sociaux dans lesquels ils évoluent. Turner définit également le rite comme un ensemble de pratiques qui peuvent avoir un effet spécifique en fonction du rituel.⁶ C'est pourquoi l'approche adoptée ici s'inscrit dans une perspective qui considère les rituels comme des actes performatifs structurant l'ordre social et symbolique.⁷

Ainsi, en vue de la nature multidimensionnelle de l'institution templière, les rituels accomplis au temple participent non seulement à la relation avec le divin, mais aussi à la régulation, à la

⁴ Eliade, 1965 : 22.

⁵ Bell, 1992 : 74-77, 107-109.

⁶ Turner, 1969 : 3-6, 94-97.

⁷ La performativité désigne le pouvoir d'un acte, d'un rituel ou d'un énoncé à transformer la réalité sociale ou symbolique, et à instituer de nouveaux états de fait par le simple fait d'être accompli ou prononcé.

reproduction, et parfois à la transformation de l'ordre social, économique et politique, en introduisant des dynamiques de réinterprétation, de réorganisation ou de déplacement symbolique des rôles, des hiérarchies ou des normes.

Ces définitions du culte et du rituel offrent un cadre essentiel pour analyser les gestes, les rôles et les fonctions des *gala/kalû*, *assinnu* et *kurgarrû*. Comme nous le détaillerons plus bas, elles permettent de les comprendre non comme de simples exécutants religieux, mais comme des acteurs d'un système actif et performatif, où les rituels agissent comme un mécanisme de construction identitaire, de hiérarchisation sociale et de légitimation symbolique des relations de pouvoir.

1.1.2 Les sacerdotés

Les *gala/kalû*, les *assinnu* et les *kurgarrû* font partie du personnel du culte. Les trois ont des fonctions différentes. Présentons les fonctions et la chronologie des attestations de manière générale. Les rituels seront analysés en détail par la suite.

1.1.2.1 Les *gala/kalû* : sacerdotés des lamentations

Le *gala* (sumérien) ou *kalû* (akkadien) est un fonctionnaire du culte, chanteur et musicien spécialisé dans les lamentations rituelles, dont la fonction traverse toute l'histoire religieuse mésopotamienne. Des premières attestations textuelles à partir de l'époque Fara (autour de 2600) jusqu'aux derniers témoignages autour de 84/81 avant notre ère, la fonction est attestée dans les textes pendant presque toutes les époques.⁸

La fonction de *gala/kalû* impliquait également une hiérarchie interne, comme en témoignent les titres de *gala-maḥ/kalamāḥu*, signifiant « chef » des *gala/kalû*. On trouve aussi la mention de *galatur*, littéralement « jeune gala », qui pourrait désigner un officier encore en formation ou en apprentissage.⁹

Il s'agit donc d'une catégorie de sacerdotés dont la présence s'étend sur près de trois millénaires, bien que ses fonctions aient connu des transformations et se soient adaptées aux contextes historiques et culturels. Ainsi, au cours du III^{ème} millénaire, les *gala* sont principalement spécialisés dans les lamentations funéraires.¹⁰ Ils récitaient des prières aux défunts pour les accompagner dans

⁸ Pour l'attestation de l'époque Fara, le texte administratif WF 74 donne le nombre de rations de nourriture reçues par certaines catégories sociales. Pomponio et Viscato, 1994 : 58-64. Pour l'attestation la plus récente, nous retrouvons le lamentateur Bel-apla-iddin de Babylone. Reisner 1896 : n. 49, 55.

⁹ Gabbay, 2014a : 64.

¹⁰ Voir par exemple les funérailles de Baranamtara. Cooper, 2006 : 42.

l'au-delà en toute sérénité.¹¹ Ces dernières étaient accompagnées par l'instrument de musique *balag*.¹²

Ensuite, lors de la période Ur III, le lien avec les lamentations perdure, toujours plus ou moins lié à la sphère funéraire.¹³ Néanmoins, il s'agit d'une période particulière, où le contexte politique exerce une grande influence, également sur la vie des sacerdotés. En effet, le pouvoir royal est particulièrement fort et centralisé. Il émerge alors des figures qui mettent en avant leur lien avec la sphère royale. C'est le cas, par exemple, d'un personnage pour le moins remarquable, Dada. Il était, entre autres, *gala-maḥ*. Ses fonctions et son activité très prospères ainsi que son statut social très élevé sont exceptionnels. Michalowski avance l'idée que plus qu'un musicien ou simple *gala*, Dada aurait été une sorte d'*impresario* et un organisateur des événements cérémoniaux.¹⁴

Lors du II^{ème} millénaire, les lamentations deviennent partie intégrante du culte régulier et sont mises par écrit. L'objectif principal de ces rituels est de calmer le cœur des divinités afin d'éviter les catastrophes et les destructions. Shehata nous décrit les principales caractéristiques du *gala/kalû* pour l'époque paléo-babylonienne :

dass die besonderen Merkmale des *gala* in der altbabylonischen Literatur ausschließlich über sein musikalisches Repertoire und seine Verbindung zur Göttin Inana definiert werden. Hier sticht vor allem seine Rolle als Grenzgänger und Mittler hervor. Diese Fähigkeiten stehen in engem Zusammenhang zu seinem Gesang im Emesal, einer möglicherweise bevorzugt bei der Hinwendung zum Göttlichen gewählten Vortragssprache, die eventuell auch besonders hoch intoniert wurde.¹⁵

Lors du I^{er} millénaire, les *gala/kalû* recouvrent l'une des fonctions les plus importantes, avec l'*āšipu*, le sacerdote en charge des guérisons et des exorcismes.¹⁶ Leur activité cultuelle (toujours les lamentations) est principalement liée au culte régulier calendaire du temple et est associée au dieu Ea. Cependant, il pouvait aussi accomplir des rituels non calendaires importants, comme l'initiation *mīs-pî* des images cultuelles (en particulier lors du rituel de construction du *lilissu*, un tambour identifié comme étant similaire à une timbale),¹⁷ des rituels de construction, de creusement de canaux, de bataille, et des rituels pour conjurer les mauvais présages. Comme l'*āšipu*, le *kalû* ne se

¹¹ Voir *Incantations to Utu* ; Alster, 1991, en particulier les pages 61 et 77. Cohen et Abrahami estiment que ce sont des textes qui étaient prononcés par les *gala/kalû* lors de rituels funéraires. Cohen, 1977 : 2-3. Abrahami, 2005 : 90, 95. Voir également Cavigneaux et Al-Rawi, 2000 : 65-76.

¹² Voir le texte de la Statue B de Goudéa : RIME E3/1.1.7.StB. Abrahami, 2005 : 90.

¹³ Voir par exemple *La Malédiction d'Akkad* : 193-208.

¹⁴ Michalowski, 2006 : 50.

¹⁵ Shehata, 2009 : 88.

¹⁶ Pour une reconstruction du rôle de l'*āšipu*, voir Heeßel, 2000 : 95.

¹⁷ Gabbay, 2018. Nous reparlerons de ce tambour plus tard dans l'étude, notamment au chapitre 2 et 4.

limitait pas à ses fonctions culturelles, mais s'intéressait aussi à des savoirs religieux et savants, notamment la médecine et l'astronomie. Il est connu comme copiste de textes érudits non directement liés à son répertoire et comme émetteur de lettres au roi.¹⁸

La fonction principale du gala/*kalû* est donc la pratique des lamentations, qu'elles soient de nature funéraire au III^{ème} millénaire ou faisant partie du culte régulier, à partir du II^{ème} millénaire.¹⁹ Ils chantaient des textes en Emesal (une variante de l'Emegir, considérée plus douce) visant à calmer les cœurs des divinités. Ces chants étaient « accompagnés » de musique.²⁰ Ce sont les gala/*kalû* eux-mêmes qui jouaient des instruments de musique, comme nous l'indique un passage d'une composition *Balaĝ* :

The gala sings a song for him,
The gala sings a song of lordship for him,
The [gala] (sings) a song with the balaĝ for (him),
He (plays) the holy ùb and the holy li-li-is (for him),
He (plays) the šèm, me-zé, and holy balaĝ (for him).²¹

D'après ce texte, le sacerdote est lié à cinq instruments : le balaĝ, l'ùb/*uppu*, le lilis/*lilissu*, le šèm/*halhallatu* et le me-zé/*manzû*. A part pour le balaĝ, qui semble être plutôt une lyre lors du III^{ème} millénaire, tous les autres instruments ont été identifiés comme des percussions.²²

1.1.2.2 Assinnu et kurgarrû : sacerdotesses voués à Inanna/Ištar

Les fonctions d'*assinnu* et de *kurgarrû*, souvent mentionnés ensemble dans les textes, sont eux aussi des fonctionnaires du culte, mais principalement responsables des cérémonies dédiées à la déesse Inanna/Ištar. Nous allons présenter brièvement leurs fonctions et leur cadre chronologique. Comme nous l'avons déjà annoncé, nous entrerons plus en détail sur les rituels dans lesquels ils sont impliqués au cours de l'étude.

Avant de décrire ces sacerdotesses, il convient de déterminer quels seront les termes pris en compte pour les définir. Le terme *kurgarrû*, en akkadien, possède également sa version sumérienne « ^{lú}kurgar-ra ». Pour l'*assinnu*, la situation est quelque peu plus complexe. En effet, il n'y a pas de consensus précis chez les chercheurs et les chercheuses. Par exemple, il existe le terme saĝ-ur-saĝ,

¹⁸ Selon Gabbay, les rituels non calendaires sont toutefois mieux connus chez l'*āšipu*. Gabbay, 2014b : 116.

¹⁹ Rappelons que pour la période d'Ur III en particulier, leur rôle semble toutefois s'inscrire dans un cadre plus large : ils apparaissent liés à l'ensemble des performances musicales officielles, tant dans les sphères culturelles que royales.

²⁰ Plus qu'un accompagnement, la musique est un élément à part entière des rituels de lamentations. Nous le verrons plus loin.

²¹ Traduction de Gabbay, 2014a : 81. Cohen 1988 p. 420 : a+37-41.

²² Selon Gabbay, le balaĝ était une lyre, probablement ladite « *bull lyre* » présente dans les représentations iconographiques du III^{ème} millénaire, en plus des exemplaires retrouvés lors des fouilles archéologiques (voir chapitre 2, les lyres à tête de taureau). Ensuite, le *lilissu* aurait remplacé le balaĝ et l'ùb au cours du II^{ème} millénaire. Gabbay, 2014 : 85-86 ; Gabbay, 2018 : 4. Shehata, 2014 : 107, 113-114.

d'origine sumérienne, qui apparaît surtout dans des textes de la période d'Ur III et paléo-babylonienne. Svärd et Nissinen nous expliquent qu'il est parfois traduit par *assinnu* dans des textes plus tardifs. Il semble néanmoins avoir une signification distincte, probablement plus liée à la guerre et à la royauté dans les premiers textes. Certains chercheurs et certaines chercheuses suggèrent que saĝ-ur-saĝ désignait un type de héros ou de guerrier, différent de l'*assinnu* postérieur. Les listes lexicales de l'époque médio-babylonienne montrent également cette association (en particulier à *qarrādu*, « héros, guerrier »), mais il est probable que ce rapprochement soit dû à une similitude phonétique plutôt qu'à une réelle synonymie. Néanmoins, la description du saĝ-ur-saĝ à l'époque d'Ur III et paléo-babylonienne ne s'oppose pas aux activités des *assinnu* dans les textes plus tardifs. Par exemple, le lien avec le *kurgarrû* et les rituels d'*Ištar* est bien attesté dans les documents relatifs au saĝ-ur-saĝ. Pour cette raison, Svärd et Nissinen intègrent le terme saĝ-ur-saĝ à leur recherche sur les *assinnu*.²³ Trouvant ces arguments cohérents, nous ferons de même ici.

Par conséquent, si nous acceptons l'équivalence entre saĝ-ur-saĝ et *assinnu*, les attestations pour ces derniers remontent à la période Ur III et à la période paléo-babylonienne, par exemple avec les textes *Inanna et Enki*, *Inanna C* ou encore *Ištar-Louvre*.²⁴ Tous ces textes nous mettent en évidence un lien explicite entre le sacerdote et la divinité Inanna/*Ištar*. Notons aussi que lors de la période paléo-babylonienne, en particulier à Mari, l'*assinnu* est associé à la prophétie.²⁵

Pour le *kurgarrû*, les premières attestations remontent à l'époque akkadienne, avec le texte *Inanna et Ebiĥ*, où un gala et un pili-pili sont également cités.²⁶ Dans *La Descente aux Enfers d'Inanna/Ištar*, de l'époque paléo-babylonienne, c'est un kur-gar-ra qui est créé aux côtés du gala-tur-ra pour aller sauver la déesse prisonnière dans l'au-delà.²⁷ Par conséquent, la fonction de *kurgarrû* est également associée à la déesse dès les premiers témoignages. Ensuite, toujours lors de la première moitié du II^{ème} millénaire, le *kurgarrû* est attesté dans *Inanna et Enki*, ou encore *Iddin-Dagan A*, avec l'*assinnu* (toujours sous le terme saĝ-ur-saĝ). Ainsi, nous pouvons constater que les deux, voire les trois catégories de sacerdotes sont associées assez tôt dans les textes.

Ensuite, la plupart des sources évoquant les deux fonctions viennent du I^{er} millénaire, majoritairement de la période néo-assyrienne, même si nous l'avons vu, les attestations sont

²³ LÚ.UR.SAL, UR.SAL, LÚ.SAL, *sinnišu*, *sinnišānu*, ^{lu}ur-munus et SAG.UR.SAG sont également compris comme des équivalents d'*assinnu* chez Svärd et Nissinen, 2018 : 376-378. Ce n'est par exemple pas le cas pour Peled, qui différencie les diverses appellations. Peled, 2016a : 164 et Chapitre 5. Comme pour saĝ-ur-saĝ, nous suivons Svärd et Nissinen.

²⁴ Voir également *un hymne à Inanna* et le *Debate between Ewe and Sheep*. Svärd et Nissinen, 2018 : 402-403.

²⁵ Zsolnay, 2013. Peled, 2016a : 170-175.

²⁶ Limet, 1971. Attinger 1998. Jaques 2004. Bottéro et Kramer 1989 : 219-229. Black, Cunningham, Robson et Zólyomi 2004 : 334-338. Le *kurgarrû* (kur-gar-ra) est cité avec le gala et le pili-pili dans *Inanna et Ebiĥ* (l.171-175).

²⁷ *La Descente aux Enfers d'Inanna/Ištar* : 217-225.

présentes depuis la fin du III^{ème} millénaire/début du II^{ème} millénaire et de manière continue jusqu'à la période arsacide.²⁸

En plus de leur association à la déesse Inanna/*Ištar*, ces sacerdotés remplissent différentes fonctions. Comme nous l'avons déjà mentionné avec le terme *saĝ-ur-saĝ*, les sacerdotés sont rattachés à des attributs guerriers. Ce n'est pas étonnant : il s'agit de l'une des principales caractéristiques d'Inanna/*Ištar*. Il est donc cohérent que les fonctionnaires de son culte incarnent ou mettent en scène cet aspect martial. Par ailleurs, ils effectuent des performances que l'on pourrait qualifier, en termes d'aujourd'hui, d'« artistiques » : danses accompagnées de musique, peut-être des actes joués ou mimés, s'associant ainsi à une forme de théâtre. Il est également possible qu'ils aient porté des « costumes » ou des masques, renforçant d'une certaine manière l'aspect performatif de leur fonction. Ensuite, leurs rituels semblent s'inscrire principalement dans le cadre de processions, en particulier pour le I^{er} millénaire, lors des festivités de la Nouvelle Année, l'*Akitu*.²⁹

Ce bref aperçu des activités des sacerdotés révèle que les fonctions de *gala/kalû*, *kurgarrû* et *assinnu*, bien que distinctes, partagent plusieurs caractéristiques et tendent à apparaître ensemble dans de nombreuses sources textuelles.

En effet, ils sont tous fonctionnaires du culte. Puis, ils sont associés à Inanna/*Ištar* (même si pour le *gala/kalû*, c'est surtout vrai pour le II^{ème} millénaire). D'ailleurs, un *assinnu* nommé Asushunamir remplace les *kur-gar-ra* et *gala-tur-ra* de *La Descente aux Enfers d'Inanna/Ištar* pour la version akkadienne de l'époque néo-assyrienne. Notons également que les *kurgarrû* et *assinnu* peuvent être associés aux lamentations.³⁰ C'est pour cette raison qu'ils seront étudiés ensemble dans cette étude. En revanche, si ces figures ont souvent été rapprochées dans les études modernes, c'est avant tout en raison de leur présumée identité de genre ambiguë, plus que pour leurs similitudes rituelles ou pour leurs apparitions communes dans les textes.

1.2 L'identité de genre ambiguë

Les trois sacerdotés, avec d'autres (*kulu'u* et *pili-pili*, qui possèdent néanmoins beaucoup moins d'attestations), se retrouvent souvent groupés pour leur présumée identité de genre ambiguë. On pourrait la définir comme une identité qui n'est pas placée de manière stable dans le masculin ou le féminin, brouillant ou combinant les caractéristiques des deux. Le sujet de l'identité de genre des sacerdotés est une question complexe qui n'a pas encore été complètement résolue.

²⁸ Peled, 2016a : 155.

²⁹ Svärd et Nissinen, 2018 : 387-388.

³⁰ Nous les retrouvons par exemple cités dans la lamentation *Balaĝ úru àm-ma-ir-ra-bi* (Cohen, 1988 : 556) ou encore nous les voyons se lamenter dans le texte SAA 20 18 : 20.

Il semble que les fonctions de *gala/kalû*, *kurgarrû*, *assinnu*, soient, d'après la majeure partie des sources, exercées par des hommes. Quelques textes isolés évoquent pourtant des femmes : ainsi, des femmes *gala/kalû* au III^{ème} millénaire, quelques mentions pour les *assinnu* et pour les *kurgarrû*.³¹ Ces attestations demeurent toutefois assez rares. Ce contraste avec la profession de *nar/nāru* « musicien », qui possède une forme féminine explicite (^{munus}*nar/nārtu*), a parfois été interprété comme la preuve d'une ambiguïté de genre propre aux sacerdotesses en question : en l'absence d'un équivalent féminin clairement établi, certains auteurs et certaines autrices estiment que les hommes qui exerçaient ces fonctions auraient intégré, symboliquement ou rituellement, des attributions relevant des deux genres.³²

C'est cette interprétation, renforcée par plusieurs autres données, qui a conduit certains chercheurs et certaines chercheuses à envisager ces sacerdotesses comme porteurs d'une identité de genre ambiguë, les qualifiant parfois d'« hommes efféminés ».³³ Examinons à présent les éléments supplémentaires sur lesquels s'appuie cette lecture.³⁴

1.2.1 Les éléments en faveur d'une identité de genre ambiguë des sacerdotesses

L'un des aspects cités pour montrer cette ambiguïté est l'étymologie. En effet, pour le *gala*, le mot s'écrit avec deux signes en cunéiforme. Le premier est UŠ qui se lirait « ġeš » signifierait « pénis ». Le second est KU qui se lirait « dūr » voudrait dire « anus ».³⁵ Cette combinaison de ces deux signes pour former le mot « *gala* » représenterait alors, selon certains chercheurs et certaines chercheuses, l'homosexualité et donc le comportement sexuel de celui-ci.³⁶ En plus, selon le raisonnement de Gelb, la signification du mot ne serait pas directement une référence à ses fonctions, mais elle serait associée à son identité ou à son apparence. Il prend comme exemple le mot « *igi-nu-du₈* » qui désigne un type de jardinier, mais qui en réalité signifie une caractéristique physique, ici « aveugle ».³⁷ C'est un raisonnement sur lequel Gabbay s'appuie. Pour le chercheur, « *kalû* » n'est pas un emprunt du sumérien « *gala* » mais l'inverse : « *gala* » serait un emprunt de l'akkadien « *kalû* ». Ensuite, il avance l'hypothèse que « *kalû* » et « *kulu'u* » sont étymologiquement liés par la

³¹ Pour le *gala*, voir Peled, 2016a : 136-138. Pour l'*assinnu*, voir Svärd et Nissinen, 2018 : 392 et Peled, 2016a : 157. Pour le *kurgarrû*, voir Peled, 2016a : 168-169.

³² Voir Peled, 2016a : 139, note 561.

³³ Lambert, 1992 : 128-132.

³⁴ Nous allons ici résumer les principaux éléments qui seraient en faveur d'une identité de genre ambiguë selon un groupe de chercheurs. Pour plus de détails, voir Gabbay, 2008 pour le *gala/kalû* ; Peled, 2016a, pour les figures dites du « troisième genre » (*gala/kalû*, *kulu'u*, *assinnu*, *kurgarrû*, *pili-pili*, etc.).

³⁵ La signification des signes ne fait pas consensus. Celle citée ici vient de Steinkeller and Postgate 1992 : 37. Selon Shehata, la traduction n'a pas encore été résolue de manière satisfaisante, Shehata, 2009 : 55. Voir aussi Peled, 2016 : 128-129, qui n'est pas convaincu de la pertinence de l'interprétation étymologique.

³⁶ Gabbay, 2008 : 49 ; Gabbay, 2014a : 67 ; Steinkeller et Postgate, 1992 : 37 ; Gordon, 1959 : 248-249 ; Schretter, 1990 : 130 ; Al-Rawi, 1992 : 183.

³⁷ Gelb, 1975 : 68. Gabbay, 2008 : 50-51.

racine sémitique *kl'* qui signifie « les deux, l'un et l'autre ensemble ». Gabbay interprète alors cette étymologie comme l'expression d'une caractéristique physique, à l'instar du jardinier de Gelb, signifiant alors, toujours selon le chercheur, « hermaphrodite ». ³⁸ De plus, Gabbay évoque une lettre de la période médio-babylonienne pour appuyer son hypothèse. Elle est écrite par un babylonien qui se moque du roi assyrien Ninurta-tukulti-Aššur : « he is a *kulu'u*, not a male ». ³⁹ Le chercheur lit cette phrase comme étant un élément en faveur d'une identité ambiguë, voyant la masculinité niée. ⁴⁰

Pour ce qui est des sacerdotesses *assinnu*, Svärd et Nissinen nous montrent la complexité de la terminologie. Plusieurs mots sont utilisés dans divers textes pour désigner ou associer l'*assinnu*. ⁴¹ Ces termes apparaissent surtout dans des textes néo-assyriens ou plus tardifs, et sont souvent synonymes d'*assinnu*. Par exemple, les listes lexicales montrent que LÚ.UR.SAL est associé à la fois à *assinnu* et à des termes connotant la féminité (*sinnišu*, *sinnišānu*). ⁴² Le terme LÚ.SAL (« homme-femme ») est aussi lié à des contextes culturels, en particulier au culte d'*Ištar*. Ainsi, les deux chercheurs concluent que dès le premier millénaire, *assinnu* pouvait être écrit sous différentes formes, reflétant une transformation linguistique et culturelle.

Ainsi, comme les listes lexicales semblent montrer un lien entre les *assinnu* et des caractéristiques ambiguës ou « féminines », certains chercheurs et certaines chercheuses en ont conclu que ces derniers auraient alors une identité de genre ambiguë.

Pour continuer dans le thème des listes lexicales, un autre argument est souvent utilisé pour démontrer l'ambiguïté de genre des sacerdotesses impliqués. En effet, il se trouve que la plupart des termes désignant ces derniers sont listés ensemble. ⁴³ Ils sont également associés dans d'autres contextes littéraires comme dans *Inanna et Ebiḫ*, dans *La Descente aux Enfers d'Inanna/Ištar*, et d'autres. ⁴⁴ Cette association répétée a amené certains chercheurs et certaines chercheuses à

³⁸ Lorsque l'idée des *gala/kalû* compris comme des hermaphrodites ou eunuques est remise en question par des sources indiquant qu'ils avaient des enfants, l'argument avancé pour justifier cela est qu'il s'agissait d'enfants adoptés. Voir Gabbay, 2008 : 55 ; Peled, 2016a : 140-143.

³⁹ AfO 48 p. 23 : 63'.

⁴⁰ Gabbay, 2008 : 52. Plus tard, Gabbay précise que jusqu'à la période présargonique les *gala* devaient probablement être des eunuques, des hermaphrodites ou appartenant au « troisième genre », et que la signification originelle a ensuite été perdue. Néanmoins, il continue de les associer au terme « troisième genre » ou « ambigu » ; Gabbay, 2014a : 68, 288. Voir également Peled, 2016a : 149.

⁴¹ LÚ.UR.SAL, UR.SAL, *sinnišu*, *sinnišānu* et LÚ.SAL.

⁴² Les listes lexicales semblent aussi indiquer que ^{la}ur-munus (homme-femme) et *assinnu* désignaient la même personne. Peled, 2016a : 156.

⁴³ Voir par exemple lù = ša, MSL 12 : 132-135. Gabbay, 2008 : 50. Peled, 2016a : 95. Svärd et Nissinen, 2018 : 380-384.

⁴⁴ *Inanna et Ebiḫ* : 171-175. Le texte a été consulté sur ETCSL 1.3.2. Pour *La Descente aux Enfers d'Inanna/Ištar*, dans la version sumérienne, ce sont un galaturra et un kurgarra qui sont créés par Enki pour aller sauver la déesse (voir les lignes 222-225), alors que dans les versions akkadiennes, il s'agit d'un *assinnu* nommé Ašušunamir pour la version néo-assyrienne de Ninive, ou encore d'un *kulu'u* appelé Ašnamer, pour la version médio-assyrienne de Aššur (voir les lignes 81-99). Pour la version sumérienne, voir Kramer 1937, 1951, 1980 : 299-310 ; Falkenstein 1942 ; Sladek 1974 : 103-181 ;

considérer les *gala/kalû*, *kurgarrû*, *assinnu*, *kulu'u*, *pili-pili* comme ayant la même identité de genre ambiguë.⁴⁵

Une autre association est souvent mise en avant : celle avec des femmes, parfois considérées comme étant des prostituées de culte.⁴⁶ Il s'agit des *ḥarimtu*, avec qui les sacerdotesses sont associées dans les textes présargoniques et de l'époque paléo-babylonienne, en particulier dans les listes lexicales.⁴⁷ Par exemple, un texte de Sippar montre qu'un *gala-maḥ* avait vingt et une *ḥarimtu* sous sa responsabilité.⁴⁸

Nous avons vu plus haut que les sacerdotesses ont un lien particulier avec la déesse Inanna/*Ištar*, surtout pour les *assinnu* et les *kurgarrû* qui sont intendants de son culte. D'ailleurs, elle a parfois été associée à la prostitution de culte, notamment avec des présumés prostitués hommes et/ou femmes, qui à travers des pratiques sexuelles, rendraient hommage à la divinité, ajoutant alors un autre aspect ambigu aux sacerdotesses. De plus, Inanna/*Ištar* est souvent décrite comme une déesse transgressive, paradoxale, ambiguë, voire exerçant une influence sur les genres. En effet, même s'il s'agit d'une divinité féminine, elle possède des caractéristiques dites « masculines » via les thématiques guerrières qui lui sont associées.⁴⁹ Elle est également capable d'inverser les genres, comme dans un hymne à Inanna, communément appelé *Inanna C*, et attribué à la prêtresse Enḫeduanna, la fille de Sargon d'Akkad, où elle peut « transformer un homme en femme et une femme en homme ».⁵⁰ D'ailleurs, dans un autre texte, un *saḡ-ur-saḡ* (considéré ici comme un équivalent de l'*assinnu*, voir plus haut) et un *kurgarrû*, paraissent habillé de manière ambiguë, ayant le côté droit orné de vêtements de femme et le côté gauche en homme, lors d'une parade dédiée à la déesse.⁵¹

Ce dernier élément a amené à penser que leur comportement était « féminin ». D'autres données ont été utilisées pour appuyer cette interprétation. Par exemple, dans le cas des *gala/kalû*, l'usage de

Alster 1996 ; ETCSL 1.4.1. Pour les versions akkadiennes, voir Borger 1963 : 86-93, t. 56-59 ; Sladek 1974 : 240-264 ; Lapinkivi 2010. Nous avons également d'autres textes comme un fragment d'un texte littéraire de l'époque paléo-babylonienne. Kramer, 1944 : n. 45, 5-9 ou encore le texte d'une lamentation *Balaḡ úru àm-ma-ir-ra-bi*. Cohen, 1988 : 536-540, 556, l. 16-19, 47-59.

⁴⁵ Peled, 2016a : 164. Gabbay, 2008 : 50, note 8 et 9. Bachvarova, 2008 : 20.

⁴⁶ Comme précédemment, leur fonction en tant que prostituée de culte est sujette à débat. Voir plus bas l'avis d'Assante à ce propos.

⁴⁷ Gabbay, 2008 : 50. Peled, 2016a : 116-117.

⁴⁸ Tanret et Van Lerberghe, 1993 : 441.

⁴⁹ Harris, 1991 : 263.

⁵⁰ TCL 15 28. Sjöberg, 1976 : 191, l.120, « to turn a man into a woman and a woman into a man ».

⁵¹ « Dressed with men's clothing on the right side, they parade before her, holy Inana. I shall greet the great lady of heaven, Inana! Adorned (?) with women's clothing on the left side, they parade before her, holy Inana. » *Iddin-Dagan A*, ETCSL 2.5.3.1 : 60-68. Il y a également le texte *Ištar-Louvre* (voir surtout i 45, i 57-58, ii 1-20), où un *assinnu* participe à un rituel où les genres sont inversés. Wasserman et Streck, 2018. Svard et Nissinen, 2018 : 399.

l'Emesal dans les lamentations a été interprété comme un signe de « féminisation ». Cette perception reposait sur l'idée, longtemps admise, que l'Emesal constituait le « langage des femmes ». Dès lors, son emploi par un groupe masculin sacerdotal pouvait être perçu comme une marque d'ambiguïté.⁵² Cependant, d'autres chercheurs et chercheuses ont pu souligner qu'il s'agit d'un dialecte littéraire et rituel, sans lien direct avec le genre des locuteurs.⁵³ Le fait de participer à des danses ou des chants, voire le fait même d'effectuer des lamentations (fonction principales des *gala/kalû*, mais nous avons également vu que les *assinnu* et *kurgarrû* sont parfois associés à ce type d'activité), a pu également être perçu comme une activité principalement « féminine ».⁵⁴ Ainsi, ce type de comportement réputé « féminin » et associé à une fonction attribuée à des hommes, a été interprété comme un argument supplémentaire pour montrer l'ambiguïté de genre.

C'est cette dernière, toujours selon une partie des chercheurs et des chercheuses, qui rend possible la traversée de frontières, comme celle du monde des morts dans *La Descente aux Enfers d'Inanna/Ištar*.⁵⁵ En effet, il semblerait que le fait de ne pas appartenir strictement à un genre défini, donc ni entièrement masculin, ni entièrement féminin, confère à ces figures une position à la frontière des catégories établies. Cette ambiguïté de genre pourrait ainsi être interprétée comme une condition symbolique permettant de franchir des seuils normalement infranchissables, tels que celui séparant le monde des vivants de celui des morts. L'ambiguïté ne serait donc pas un obstacle, mais une forme de pouvoir rituel, social ou symbolique. C'est pourquoi, les *gala/kalû*, *kurgarrû* et *assinnu* sont souvent comparés aux *galli* de Cybèle ou à la culture des Hijras indiens, qui possèdent une identité et/ou un comportement de genre ambigu, et qui sont considéré.e.s comme des médiateur.ices.⁵⁶

Ainsi, à partir de ces éléments, de nombreux noms ont été donnés pour qualifier l'identité de ces sacerdotés : eunuque, homosexuel, travesti, inverti, hermaphrodite, sans-genre, troisième genre, liminaux et bien d'autres.⁵⁷ Chaque terme possède une définition propre, parfois contradictoire avec les autres. Il devient alors difficile de s'y retrouver et cela amène une certaine confusion plutôt qu'une réelle compréhension de leur identité.⁵⁸

⁵² Gabbay, 2014a : 68.

⁵³ Voir Whittaker, pour qui l'Emesal n'est pas le ou un langage des femmes, mais qui se manifeste uniquement comme un dialecte littéraire, servant de support à certains genres textuels spécifiques, notamment cultuels et rituels. Whittaker, 2002 : 9. Voir également Löhnert, 2011 : 403-404.

⁵⁴ Peled, 2016a : 19. Cooper, 2006 : 43-44. Gabbay, 2008 : 50.

⁵⁵ Gabbay, 2008 : 50, 53. Maul, 1992 : 160-163. Lambert 1992 : 150-151. Pour Peled, cette interprétation n'est pas concluante. Peled, 2016a : 133

⁵⁶ Roscoe, 1996. Staiti, 2013. Peled, 2016a : 128. Gabbay, 2008 : 54. Bachvarova, 2008 : 39.

⁵⁷ Gelb, 1975 : 74. Gabbay, 2014a : 67. Ziegler, 2007 : 65. Cooper, 2006 : 44. Roscoe, 1996. Peled, 2016a, 2016b, 2018. Maul, 1992. Pour d'autres références, voir Helle, 2018 : 41.

⁵⁸ Helle, 2018. Assante, 2009.

Depuis quelques décennies un débat oppose les chercheurs et les chercheuses. Nous avons vu le premier groupe, celui convaincu d'une identité de genre ambiguë et qui cherche à la qualifier, proposant alors d'autres termes ou d'autres définitions à celles déjà employées.

A ces derniers, s'opposent le deuxième groupe composé d'autres chercheurs et chercheuses qui ne trouvent aucun élément en faveur d'une identité de genre ambiguë ou bien réfutent catégoriquement l'idée d'une identité de genre ambiguë.⁵⁹ Nous avons déjà évoqué les raisons pour lesquelles les chercheurs avancent l'idée d'une identité ambiguë, nous allons voir quelques raisons pour lesquelles les autres affirment que les sacerdotesses ne possèdent pas une identité de genre ambiguë.⁶⁰

1.2.2 Les éléments contre l'idée d'une identité de genre ambiguë des sacerdotesses

Premièrement, comme nous l'avons vu précédemment, il existe l'idée que les *kulu'u*, et par extension les *gala/kalû*, seraient des hermaphrodites, par l'éventuelle étymologie et la phrase « c'est un *kulu'u*, pas un homme ». Assante ne comprend pas cette phrase de la même manière. Elle voit ici beaucoup d'autres interprétations possibles : le fait que son statut soit particulier par sa fonction, et donc ne soit pas considéré comme un homme « normal » ; ou encore qu'il vive dans des communautés alternatives et non pas dans le cadre familial des citoyens masculins mésopotamiens. Elle affirme alors qu'il ne s'agit pas du tout d'une preuve d'hermaphrodisme.⁶¹

La chercheuse rejette également l'association des sacerdotesses en question avec la prostitution sacrée ou de culte, qui, selon elle et d'autres chercheurs et chercheuses, n'a jamais existé.⁶² Il semblerait qu'aucun élément concret ne prouve l'existence de la prostitution sacrée. En particulier, selon Assante, aucun texte ne donne de données sur cette pratique, en dépit des milliers de documents d'archives sur le personnel et le temple qui ont été retrouvés ; aucun contrat économique entre une personne qui vendait ses services sexuels à une autre personne n'existe. Ainsi, pour la chercheuse, les *harimtu* ne sont pas des prostituées de culte, mais pourrait se référer à des femmes célibataires, non mariées.⁶³

⁵⁹ Renger, 1969. Assante, 2007, 2009. Budin, 2008. Shehata, 2009. Zsolnay, 2013. Helle, 2018. Stökl, 2013. Asher-Greve, 2018 : 32-37. Nous avons aussi par exemple Svärd et Nissinen, qui ne sont pas contre l'idée d'une identité de genre ambiguë, mais précisent qu'il s'agirait de la performance d'un genre ambigu à un moment donné, plutôt d'une identité fixe et statique. Svärd et Nissinen, 2018 : 390-396.

⁶⁰ Comme pour les arguments en faveur d'une identité ambiguë, nous allons ici résumer les principales idées.

⁶¹ Assante, 2009 : 41. Ajoutons qu'Asher-Greve préconise de ne plus utiliser le terme « hermaphrodite » puisqu'il correspond à une catégorisation inappropriée pour les êtres humains. Asher-Greve, 2018 : 31.

⁶² Assante, 2007, 2009. Budin, 2008. Brisch, 2021. Westenholz, 1989, 1995. Menzel, 1981. Voir d'autres références dans Stol, 2016 : 419. Nous l'avons déjà mentionné, comme pour l'identité de genre ambiguë des sacerdotesses, l'existence ou non de la prostitution sacrée est sujette à débat dans la sphère académique.

⁶³ Assante, 2009 : 25. Voir également Brisch, 2021 : 80, 83.

Deuxièmement, ces chercheurs et chercheuses insistent sur l'absence d'éléments concrets pour étayer l'idée de l'identité ambiguë présumée. Pour la période paléo-babylonienne, Shehata avance qu'« il convient de noter que les caractéristiques particulières du gala dans la littérature de l'Ancienne Babylonie sont exclusivement définies par son répertoire musical et sa connexion avec la déesse Inanna.[...] Cependant, pour la période examinée, aucune confirmation de l'hypothèse d'un genre ou d'un sexe modifié du gala ne peut être établie ».⁶⁴ Renger, après l'examen des sources textuelles, affirme qu'« aucun de ces éléments de preuve n'oblige [les sacerdotesses gala, *kurgarrû*, *assinnu* et *kulu'u*] à être classés comme eunuques ou prostituées cultes ».⁶⁵

En effet, selon d'autres interprétations, la plupart des éléments avancés pour montrer cette identité ambiguë présumée s'avèrent en réalité peu concluants ou traduisent une lecture inexacte des sources. Par exemple, de nombreux éléments concernant les *assinnu* et les *kurgarrû* ont été interprétés comme des preuves d'ambiguïté de genre. On cite souvent leur association avec Inanna/*Ištar*, divinité perçue comme celle des transgressions, voire de la prostitution, déesse de l'amour, protagoniste du considéré « mariage sacré ». Or, le second groupe de chercheurs et chercheuses insiste sur le peu d'emphase mis sur les aspects martiaux d'Inanna/*Ištar*. Comme nous informe Julia Assante,

The Warrior Ishtar, however, was not symbolic. She was to Mesopotamians a palpable reality. This fiery goddess, her back bristling with maces, her sword unsheathed, determined the outcome of battle. Thus, the fate of the king and the land was under her control, as was life or death, triumph or defeat, honor or humiliation, of all involved. Heroism in war belonged to her and it was her right to bestow it or take it away.⁶⁶

Le lien entre les *assinnu* et la prophétie à Mari durant la période paléo-babylonienne a également pu être interprété comme une manifestation d'ambiguïté de genre. Néanmoins, selon Zsolnay et Assante, ces éléments doivent être interprétés comme des caractéristiques inhérentes à la fonction d'intendant du culte martial de la déesse, cette dernière ayant comme attribut principal la guerre.⁶⁷

Enfin, un autre problème souligné par ce groupe est le manque de connaissance des identités de genre, en particulier celles qui sortent du cadre binaire homme/femme. Sophus Helle affirme que « le glissement répété de la recherche moderne entre homosexualité et transgenre, efféminé et impuissance, sexualité non normative et castration montre un manque alarmant de préoccupation

⁶⁴ Shehata, 2009 : 88. Assante affirme également qu'« à ce jour, aucun rôle sexuel n'a été découvert dans le culte ». Assante, 2009 : 34.

⁶⁵ Renger, 1969 : 192-193. Voir aussi Assante, 2009 : 34.

⁶⁶ Assante, 2009 : 46.

⁶⁷ Zsolnay, 2013 : 84. Assante affirme également que les *assinnu* et *kurgarrû* étaient des intendants du culte guerrier d'*Ištar*. Assante, 2009 : 38-39.

pour les différentes identités non cisgenres et non hétérosexuelles, même si c'est exactement ce qui fait l'objet de l'enquête ». ⁶⁸ En effet, toujours selon le chercheur, les différentes notions citées ici sont encore aujourd'hui confondues et mal comprises. Cette confusion amène deux problèmes. Le premier est la recherche de la « vraie » identité des non-binaires. De manière implicite, la question est souvent : « quel est leur sexe biologique ? ». Elle vient de la dichotomie entre ce dernier et le genre culturel. Néanmoins, dans les études du Proche-Orient antique, celle-ci est mise en avant au point de déformer les textes anciens, puisque la notion de sexe biologique n'est pas évoquée dans ceux-ci. En effet, celui-ci est considéré par certains chercheurs et certaines chercheuses comme étant « une essence immuable et le genre culturel comme une simple surface » ⁶⁹ lorsqu'il s'agit d'une identité non-binaire. C'est pourquoi en découle le deuxième problème : il n'y a pas de remise en question sur la masculinité ou la féminité, ils sont perçus comme évidents et naturels. De plus, si les chercheurs prennent des précautions pour l'étude des identités non-binaires, ils n'en prennent pas forcément pour ce qui est des identités binaires. Ils mettent souvent en avant la conception moderne et occidentale de la non-binarité et cherchent à ne pas l'imposer pour une meilleure interprétation. Mais pour le féminin et le masculin, cette précaution n'est pas appliquée, surtout pour la masculinité. Cela rejoint la problématique de la construction du genre. Pour beaucoup d'entre eux, le genre d'une identité non-binaire est évidemment construite, mais le genre masculin ou féminin l'est moins. Alors que tous les genres doivent être compris comme étant une construction sociale, sans nuance. ⁷⁰ Toujours selon Sophus Helle, les chercheurs et les chercheuses ne réussissent pas à accepter le doute, mais veulent une réponse. La conséquence a été la création d'une multitude de propositions incompatibles, et non d'une réponse claire. ⁷¹

Nous pouvons également ajouter le problème de la notion de « troisième genre », qui a pu servir à tout regrouper en une seule catégorie. Cette notion est critiquée par Asher-Greve, car selon elle, elle définit les individus par opposition à une norme binaire (homme/femme) au lieu de reconnaître leur identité propre. Ce qui amène en plus à une erreur de catégorisation, en particulier pour le concept d'un état permanent et fixe exprimé par la qualification de « troisième genre » et qui amène à un pêle-mêle de plusieurs identités ou comportements qui sont en réalité bien distincts les uns des autres. ⁷²

⁶⁸ Helle, 2018 : 42.

⁶⁹ Helle, 2018 : 43.

⁷⁰ Helle, 2018 : 42-44.

⁷¹ Helle, 2018 : 42-44.

⁷² Asher-Greve, 2018 : 37-39. La chercheuse désapprouve le terme également pour son aspect anachronique. Nous en parlerons dans le paragraphe suivant.

1.2.3 Un débat sans fin ?

Les discussions, même si elles ont grandement contribué à la recherche sur les sacerdotesses, n'amènent malheureusement à aucun consensus. Ainsi, l'examen des principaux arguments avancés par les deux courants a d'abord conduit à une réflexion sur la position à adopter au sein de ce débat pour cette étude. Accepter l'idée d'une identité de genre particulière et chercher à la définir autrement une nouvelle fois ? Ou bien, au contraire, chercher d'autres éléments qui contredisent l'idée même d'un genre ambigu ?

Tout d'abord, il convient de souligner qu'un aperçu historiographique des études sur les sacerdotesses pourrait indiquer que l'ambiguïté de genre qui leur est attribuée, et telle qu'elle est encore conçue par certains et certaines aujourd'hui, résultent en partie d'interprétations influencées par les cadres théoriques du début du XX^{ème} siècle de notre ère.⁷³ En effet, cette conception semble naître à cette époque, avec possiblement un ouvrage de 1900 où Peter Jensen traduit la version néo-assyrienne de *La Descente aux Enfers d'Inanna/Ištar*, et précise que Asushunamir, l'*assinnu*, est « einen Kinaeden ». ⁷⁴ Cette conception s'inscrit dans un contexte d'étude et de théories plus large, touchant de nombreuses disciplines telles que la philosophie, la psychologie sociale, la sociologie et l'anthropologie. Depuis Hegel, qui a défini l'identité comme une construction sociale fondée sur la reconnaissance réciproque entre le Soi et l'Autre, les réflexions ont été reprises par la psychologie sociale (James, Baldwin, Cooley, Mead) et par la psychanalyse freudienne avec la notion d'identification. Au début du XIX^{ème} siècle, les sociologues et anthropologues, tels que Durkheim et Weber, ont, à leur tour, intégré la question identitaire : Durkheim en soulignant le rôle de l'identité collective dans la formation du Soi, Weber en insistant sur l'importance des parcours singuliers. À partir des années 1950, l'étude de l'identité a suscité un intérêt croissant et n'a cessé d'évoluer, donnant lieu à des approches théoriques toujours renouvelées.⁷⁵ Ainsi, les recherches assyriologiques du début du XX^{ème} siècle ont sans doute été influencées par le contexte intellectuel et théorique de leur temps. D'ailleurs, bien que la présente recherche soit restée préliminaire sur ce point, aucune référence antérieure n'a été repérée qui ferait état d'une ambiguïté de genre ou sexuelle (voir tableau 1).⁷⁶ Nous ne pouvons pas entrer dans les détails ici, néanmoins, il serait souhaitable de pouvoir approfondir ce sujet dans des études futures. En effet, elles permettraient d'en retracer la genèse historiographique, et ainsi analyser la manière dont ces idées se sont construites en fonction des contextes intellectuels et sociaux dans lesquels elles ont émergé.

⁷³ C'est ce qu'avancent Assante et Budin à propos de la prostitution sacrée, ou encore Couto-Ferreira et Garcia-Ventura à propos de l'association entre le genre et les notions de « pureté » et « impureté » Assante, 2009 : 23. Budin, 2008 : 287 et suivantes. Couto-Ferreira et Garcia-Ventura, 2014 : 121.

⁷⁴ Jensen, 1900 : 87.

⁷⁵ Bélanger, 2012 : 91-93.

⁷⁶ Par exemple, Jastrow, en 1898, évoque la possibilité de considérer le mot « *assinnu* » comme un terme générique pour prêtre. Jastrow, 1898 : 676. Ou encore chez Schrader, l'*assinnu* est un simple messenger. Schrader, 1874 : 16.

Tableau 1. Historiographie des sacerdotés et des appellations de leur identité⁷⁷

<i>Considérations</i>	<i>Bibliographie</i>
Inanna/ <i>Ištar</i> est la déesse de la prostitution sacrée. En revanche, pas d'ambiguïté pour les sacerdotés masculins.	JASTROW, M. 1898 (<i>assinnu</i> est un terme générique pour prêtre)
<i>Assinnu</i> et <i>kurgarrû</i> (parfois <i>kulu'u</i> , <i>pili-pili</i>) sont des eunuques, <i>cinaedi</i> , prostitués, homosexuels, ou autre.	JENSEN, P. 1900 (Asushunamir, einen Kinaeden) ; FRAZER, J.G. 1905 (les déesses orientales sont servies par des prêtres eunuques) ; ALBRIGHT, W. F. 1918 (<i>kulu'u</i> , <i>kurgarrû</i> , <i>assinnu</i> sont des eunuques habillés en femme) ; MEISSNER, B. 1920 (<i>assinnu</i> et <i>kurgarrû</i> sont des prêtres « kinaïques » et « pédérastiques », le <i>kalû</i> est seulement prêtre des lamentations) ; ARBEZ, E. A. 1931. (<i>assinnu</i> et <i>kurgarrû</i> sont prostitués sacrés) ; OPPENHEIM, A. L. 1943 (<i>kurgarrû</i> et <i>assinnu</i> sont habillés en femme) ; HEIDEL, A. 1946 (<i>assinnu</i> est un eunuque) ; HOOKE, S. H. 1953 (<i>assinnu</i> est un eunuque, <i>kalû</i> est seulement prêtre des lamentations) ; MAUL, 1992 (les <i>assinnu</i> et <i>kurgarrû</i> sont des déviants).
Le <i>gala/kalû</i> est associé à l'ambiguïté	ALBRIGHT, 1919 (les mots qui désignent les prêtres eunuques dérivent de <i>kalû</i> , et signifie « prévenir », donc exclu des relations sexuelles) ; DE LA FUÏE, 1921 (hypothèse eunuque pour un terme associé au <i>kalû</i> qui signifie « arracher ») ; BROOKS, 1941 (<i>kurgarrû</i> , <i>assinnu</i> et <i>kulu'u</i> sont eunuques, le <i>gala/kalû</i> est brièvement associé) ; KRAMER, 1942. (<i>kurgarrû</i> et <i>kaluturru</i> sont des « sexless creatures ») ; OPPENHEIM, 1950 (<i>gala</i> , <i>kurgarrû</i> , <i>assinnu</i> , <i>kulu'u</i> , sont considérés comme étant tous les mêmes types de sacerdotés, ils sont ni homme ni femme « sexless and sexually impotent ») ; GORDON, 1959 (<i>kalû</i> « catamite ») ; YAMAUCHI, 1965 (<i>kurgarrû</i> et <i>kalaturru</i> sont « sexless », les <i>assinnu</i> sont eunuques) ; BULLOUGH, 1971(<i>kurgarrû</i> et <i>kalaturru</i> sexless, <i>assinnu</i> efféminé) ; BOTTÉRO, PETSCHOW, 1975 (<i>assinnu</i> , <i>kurgarrû</i> , <i>kulu'u</i> , <i>pili-pili</i> , <i>gala/kalû</i> sont homosexuels) ; GELB, 1975 (« pédéraste, homosexuel, travesti, eunuque ou autre ») ; BOTTÉRO, KRAMER. 1989 (<i>assinnu</i> inverti, <i>kurgarrû</i> travesti, les autres sont des invertis-travestis). GEORGES, 2006 (travestis, des prostitués homosexuels, des catamites, des castrats, des hermaphrodites, position sociale basse) ; ZIEGLER, 2007 (les <i>gala/kalû</i> sont des castrats) ; TEPPPO, 2008 ; GABBAY, 2008, 2014a (<i>gala/kalû</i> sont des hermaphrodites lors du III ^{ème} millénaire) ; PELED, 2016, 2017 (troisième genre) ; CHARPIN, 2017 (liés à la prostitution).

⁷⁷ Il s'agit ici d'une bibliographie non-exhaustive.

Ensuite, voyant les nombreuses critiques possibles à la vision d'une identité de genre ambiguë, la tendance de positionnement était d'aller vers une remise en question des éléments qui allaient en faveur de cette ambiguïté, et donc de s'inscrire plutôt dans le second groupe du débat. L'une des raisons à cela fut de remarquer certains problèmes méthodologiques dans la construction de l'argumentation du premier groupe. Nous allons en détailler un, le reste n'étant pas nécessaire, comme nous le verrons plus bas.

Il nous semble que certains concepts avancés en faveur de cette identité de genre, aient un caractère essentialisant. L'essentialisme, en sociologie, désigne une conception selon laquelle certains groupes sociaux (comme les hommes et les femmes, ou d'autres catégories telles que les ethnies ou les nationalités) possèdent des caractéristiques, des aptitudes ou des rôles sociaux distincts et immuables qui seraient déterminés par la nature ou la biologie, et non par l'histoire ou la culture.⁷⁸ Comme nous informe Lorena Parini,

affirmer que les femmes possèdent « l'instinct maternel » et que par conséquent elles sont mieux à même de s'occuper des enfants ou affirmer que les hommes « sont par nature plus violents que les femmes » et que de ce fait ils font la guerre, relève de l'essentialisme (ou du biologisme). Cela masque les processus de construction sociale de l'être féminin et masculin et les rapports de pouvoir qui les sous-tendent.⁷⁹

Dès lors, lorsque des chercheurs et des chercheuses parlent de « comportement féminin » attribué aux sacerdotesses (voir plus haut), pour ne citer qu'un exemple, le concept n'est pas réellement ancré dans le contexte mésopotamien, et aucune étude qui auraient été menées pour comprendre les comportements genrés propres à la culture mésopotamienne n'est citée.⁸⁰ En revanche, il paraît exprimer une valeur universelle, qui renverrait à un trait « naturellement » féminin, et donc, qui rappelle les théories essentialistes. Il nous semblait alors que ce type d'interprétation était à redéfinir. Ainsi, pour cette étude, nous préférons suivre les approches des *Gender Studies*, puisque, comme nous le verrons plus bas, et comme nous le rappelle Parini, le genre est plutôt à considérer comme une construction sociale et culturelle.

Parvenue à cette première constatation, une série de nouvelles interrogations a émergé. Il n'est pas nécessaire d'en présenter ici le détail, car l'enjeu principal consiste à souligner que la remise en question des interprétations avancées par le premier groupe n'a, en définitive, apporté aucun

⁷⁸ Il existe une opposition dans la recherche entre approche essentialiste et approche constructiviste (où l'on considère les caractéristiques sociales comme construites à travers l'influence de l'environnement social). DeLamater et Hyde, 1998 : 10-11, 16-17. Aujourd'hui, dans les *Gender Studies*, les thèses essentialistes sont vivement critiquées, et l'approche constructionniste est privilégiée. Voir par exemple Skewes, Fine et Haslam, 2018.

⁷⁹ Parini, 2007 : 45.

⁸⁰ Il est également possible que l'attribution de « pouvoir » de médiation entre les mondes aux identités de genre ambiguës renvoie à une conception essentialiste.

éclairage substantiellement nouveau par rapport aux analyses critiques déjà existantes. Plus encore, le débat semblait s'enliser, sans jamais conduire à une issue véritablement satisfaisante. D'où provenait cette impasse ? Et pourquoi paraissait-il si ardu d'identifier la difficulté fondamentale qui sous-tendait ces lectures, qu'elles appartiennent au premier ou au second groupe ?

C'est alors qu'une réflexion s'est imposée : concentrer l'analyse presque exclusivement sur l'identité de genre des sacerdotesses revient à occulter un ensemble plus large de dimensions constitutives de leur personne. En tant qu'individus, ils présentent en effet une complexité qui dépasse largement cette seule composante. Si le genre constitue indéniablement un élément de l'identité humaine, il ne saurait toutefois en résumer l'ensemble. Par conséquent, interpréter les rituels, et, plus généralement, toute analyse liée aux sacerdotesses, principalement à travers le prisme de l'ambiguïté ou en considérant que leurs actions et leurs fonctions découlent exclusivement de leur identité de genre apparaît désormais réducteur, voire limitatif.

Ainsi, nous ne pouvons pas nous inscrire pleinement dans le débat, d'une part parce qu'il s'enlise depuis quelques années, et d'autre part car le postulat de départ est trop étroit. Selon nos considérations, il devient nécessaire d'élargir le champ de recherche sur ces sacerdotesses.

Il s'agit alors de proposer une nouvelle approche, susceptible d'ouvrir des perspectives inédites sur l'identité multidimensionnelle des sacerdotesses pour ne pas rester confiner dans le genre. Cela ne signifie évidemment pas mettre de côté toutes les composantes du genre, mais de les réintégrer dans une représentation plus large. Pour orienter cette réflexion, il convient de revenir aux fondements mêmes de la recherche : s'interroger sur la méthodologie à adopter et sur la manière de l'appliquer à l'étude.

1.3 Méthodologie

1.3.1 Les *Gender Studies* et comment les appliquer

Avant d'élargir la réflexion, commençons par nous intéresser aux *Gender Studies*. Comme la plupart des études précédentes se sont intéressées au genre des sacerdotesses et voulant revenir aux bases méthodologiques, il nous semblait indispensable de bien définir la démarche scientifique de ce domaine d'étude.

Depuis les années 80, les *Gender Studies* s'appliquent à étudier les mécanismes du genre dans les sociétés contemporaines comme celles antiques. D'ailleurs, les disciplines liées à l'étude de la Mésopotamie ont déjà beaucoup utilisé cette méthodologie, au point d'en devenir un domaine à part entière. Depuis quelques années, nous sommes face à une émulation de travaux qui

réfléchissent aux approches à entreprendre.⁸¹ Ceux-ci proposent des lignes directrices à suivre pour essayer de résoudre les problèmes méthodologiques qui subsistent encore aujourd'hui.

L'un des points principaux est que la recherche doit être explicite dans ses hypothèses, ses utilisations de théories et concepts, et sa contemplation de méthodologie.⁸² Cela signifie avoir conscience des limites possibles en plus d'exprimer clairement ce que nous voulons explorer et comment nous entendons le faire. L'étude ci-présente vise à atteindre cet objectif. Ainsi, nous tenterons de définir chaque concept et théorie qui nous sembleront utiles à l'interprétation des sources.

L'un des apports fondamentaux de cette discipline est d'avoir mis en évidence que le genre constitue une construction sociale et culturelle. Si cette idée était déjà présente en anthropologie, elle a été largement systématisée et diffusée par les *Gender Studies*.

Cela nous indique que les catégories de genre et la signification des genres ne sont pas les mêmes d'une société à l'autre, d'un groupe d'individus à l'autre et peuvent se transformer dans le temps. Ainsi, nous devons rappeler une donnée à ne pas sous-estimer : les genres et leurs définitions en Mésopotamie ne correspondent pas à ceux présents dans notre société actuelle les genres. C'est à partir de ce constat qu'émerge un premier problème dans les travaux modernes portant sur les sacerdotés mésopotamiens : les termes employés pour les désigner relèvent d'un vocabulaire ancré dans notre époque et notre culture. À cela s'ajoute un autre enjeu méthodologique : le recours à des termes dont la signification est présumée connue, mais qui ne sont ni définis, ni discutés. Dans certains travaux, des notions sont utilisées sans que leur définition, leur origine théorique ou leurs implications soient véritablement explicitées. Or, lorsqu'il s'agit de caractériser une identité ou une fonction sociale, il est essentiel de ne pas se contenter de nommer, mais de comprendre ce que ce nom implique dans son contexte.

Ainsi, est-il pertinent d'utiliser des concepts modernes pour décrire des individus ayant vécu il y a plusieurs années ? C'est l'une des questions que se pose Chapman en 2016. Elle conclut que l'étude historique du genre doit s'appuyer sur les textes primaires, en respectant leur vocabulaire et leurs logiques, et traduire les termes anciens sans y projeter des concepts modernes afin de ne pas projeter des présupposés occidentaux contemporains.⁸³ Cette dernière expression, « présupposés occidentaux contemporains », est intéressante : elle nous montre que les concepts portent en eux un large spectre de significations et de sens qu'on pourrait aussi appeler « bagage culturel, politique et symbolique ». En effet, les termes modernes souvent employés, tels qu'« homosexuel », « travesti »

⁸¹ Voir, entre autres, les *workshop* GeMANE (*Gender, Methodology and Ancient Near East*).

⁸² Garcia-Ventura et Svård, 2018 : 5-6.

⁸³ Chapman, 2016 : 91-92. Nissinen réfléchissait à la même problématique en 2010 et concluait que le terme d'homosexualité ne pouvait pas être utilisé pour parler des individus ayant vécu en Mésopotamie, le terme étant trop lié à la signification moderne et donc anachronique. Nissinen, 2010 : 76.

ou « hermaphrodite », sont loin d'être neutres. Leur utilisation ne se limite pas à une simple étiquette descriptive. Elle implique aussi toute une série de connotations propres à notre époque. Prenons l'exemple, pour n'en citer qu'un, du mot « transgenre », parfois utilisé pour désigner les *gala/kalû*, les *assinnu* et les *kurgarrû*. Selon une définition courante, une personne transgenre est une personne dont l'identité de genre ne correspond pas à celle qui lui a été assignée à la naissance. Cette définition semble, à première vue, suffisamment générale pour être appliquée à des individus de l'Antiquité. Mais elle reste tributaire d'un contexte historique et culturel spécifique.

En effet, le terme « transgenre » émerge dans le cadre des luttes contemporaines des communautés LGBTQIA+, en lien avec des revendications sociales, juridiques et politiques. C'est un terme qui est profondément lié à la sphère intime de l'identité, chacun et chacune l'interprétant et l'exprimant de sa propre manière personnelle. Il suppose l'existence (ou la lutte pour l'existence) d'un appareil administratif permettant, par exemple, le changement d'état civil, ainsi que d'une société structurée autour de la reconnaissance des identités individuelles, du droit à l'autodétermination, et de luttes contre les discriminations systémiques. De plus, il est accompagné d'éléments symboliques et culturels, comme, entre autres, les drapeaux ou les journées de visibilité, qui participent à sa signification.

Par conséquent, utiliser ces termes pour qualifier des figures rituelles mésopotamiennes est à éviter, car cela implique non seulement un risque d'anachronisme, mais aussi une possible déformation de leur rôle social et rituel.⁸⁴

Nous ne l'avons pas encore évoqué, mais parmi les nombreux noms donnés aux sacerdotés, il en existe un qui mérite un approfondissement. Il s'agit de « liminal », utilisé pour qualifier les rituels ou par extension, l'identité des sacerdotés.⁸⁵ Pourquoi s'arrêter sur ce terme, plutôt que les autres ? Comme nous allons le constater, ce mot, à l'instar de ceux évoqués précédemment, n'a pas fait l'objet d'une définition explicite lorsqu'il est employé pour les sacerdotés. Or, tout l'appareil significatif qu'il véhicule est étroitement liée à des problématiques anthropologiques qui pourraient nous aider dans notre exploration.

⁸⁴ Cela ne signifie en aucun cas que des identités de genre similaires, fluides ou qui sortent du cadre du binarisme femme/homme n'ont jamais existé auparavant. Rappelons que les *Gender Studies* nous informent que le système de genre est différent d'une société à l'autre, d'une époque à une autre et peut se transformer.

⁸⁵ Roscoe, 1996 : 216. Delnero, 2020. Gabbay, 2014a : 126, 167-168. Shehata, 2009 : 88-93. Svard et Nissinen, 2018 : 396-397.

1.3.2 La liminalité

La liminalité est un concept anthropologique désignant un état ou une phase de transition située entre deux statuts, lieux ou conditions distincts. Le terme vient du latin *limen*, qui signifie « seuil », évoquant ainsi l'idée d'un passage ou d'une frontière symbolique à franchir.⁸⁶

Ce concept a été formulé au début du XX^{ème} siècle par Arnold van Gennep dans son ouvrage *Les Rites de Passage*. Il décrit ces rites de passage comme des processus rituels composés de trois phases successives : la séparation de l'individu de son groupe d'origine, la phase liminaire (ou liminalité), pendant laquelle l'individu se trouve dans un état intermédiaire, ni plus dans son ancien statut ni encore dans le nouveau, puis la réincorporation dans la société avec ce nouveau statut. La liminalité correspond donc à cette étape charnière où les repères sociaux sont suspendus, ouvrant un espace de transformation.⁸⁷

Dans les années 1970, la notion de liminalité est reprise et développée par Victor Turner, qui l'étend à la sphère sociale et la sort du cadre des rites de passage de Van Gennep. Il parle alors de « l'expérience de la liminalité », une condition dans laquelle les individus se trouvent temporairement en dehors des cadres habituels de classification. Les personnes vivant cette expérience sont perçues comme fondamentalement ambiguës, car elles échappent aux catégories culturelles qui définissent habituellement les statuts et les positions sociales. Selon Turner, les entités liminales ne sont ni ici ni là : elles occupent un espace intermédiaire entre les rôles attribués par la loi, la coutume, les conventions ou les rituels. Il introduit également la notion de *communitas*, désignant le sentiment de fraternité ou de solidarité qui émerge entre ceux qui traversent ensemble cette phase liminale.⁸⁸

Depuis lors, le concept de liminalité s'est largement diffusé dans le champ des sciences humaines, devenant un outil d'analyse mobilisé dans de nombreux domaines tels que la psychologie, la sociologie, l'anthropologie ou encore l'histoire des religions. Les disciplines qui étudient la Mésopotamie ne font pas exception, et le concept a également été utilisé pour certaines études.⁸⁹

Toutefois, le concept de liminalité présente une grande complexité, et son association à l'ambiguïté en font un concept parfois employé de manière trop large et imprécise. Cette difficulté conceptuelle constitue l'une des limites régulièrement soulignées dans la littérature scientifique.⁹⁰

⁸⁶ Carson, 1997 : 3.

⁸⁷ Van Gennep, 1909 : 20.

⁸⁸ Turner, 1969 : 81-85, 95-96.

⁸⁹ Voir par exemple Berlejung, 1997 ; Ambos, 2013 ; Bidmead, 2014b ; Katz, 2014 ; Glassner, 2012 ; voir l'introduction dans Mouton et Patrier, 2014 : 4-7 pour un état de l'art sur les rites de passage individuels dans le Proche Orient ancien et ses régions adjacentes.

⁹⁰ Voir par exemple Stephenson, 2020.

D'ailleurs, lorsque le terme est utilisé pour qualifier les sacerdotes *gala/kalú*, *kurgarrú* et *assinnu*, il est souvent employé sans définition claire. En l'absence d'une définition explicite, le lecteur est contraint de construire sa propre compréhension de la notion, ce qui nuit à la rigueur méthodologique. De plus, les éléments avancés pour illustrer cette liminalité relèvent presque toujours d'un rôle d'intermédiaire ou de médiateur. Cette fonction est alors interprétée comme un indice d'ambiguïté, et pour certains, d'une ambiguïté de genre. En effet, ne pas recouvrir un rôle genré clair et défini permettrait de traverser les frontières et endosser le rôle de communicant entre deux mondes séparés. C'est certes vrai dans certains cas et nous avons effectivement des exemples que l'anthropologie a étudiés.⁹¹ Cependant, il faut rester prudent lorsque l'on compare des sociétés et des cultures différentes, même si le phénomène paraît répandu. En effet, cela expose au risque d'appliquer des idées universalistes, ou encore, essentialistes (comme nous l'avons évoqué précédemment), des concepts remis en question par l'anthropologie contemporaine.

De plus, comprendre la liminalité comme un équivalent de la notion d'ambiguïté, voire de l'ambiguïté de genre, constitue une lecture réductrice du concept. En effet, l'ambiguïté est ce qui ne peut être défini.⁹² En ce sens, elle reste un concept vague, sans ancrage précis dans un cadre anthropologique ou symbolique. À l'inverse, la liminalité est une notion théorique définie, qui renvoie à un état ou une phase de transition, caractérisée par des processus rituels et symboliques spécifiques. Elle englobe des significations culturelles et sociales complexes, tandis que l'ambiguïté ne fait que signaler une absence de certitude ou de clarté, sans en expliciter la portée ni la fonction. Parfois, l'ambiguïté est associée à un sentiment de préoccupation, car l'absence de catégorisation claire peut entraîner une incertitude interprétative, voire une difficulté à savoir comment réagir, ce qui peut engendrer une certaine inquiétude.⁹³

L'une des autres problématiques associées à la liminalité est la notion de marginalité, c'est-à-dire une situation d'exclusion, d'isolement ou de subordination vis-à-vis des centres de pouvoir, de prestige ou d'appartenance sociale. En effet, il a pu être sous-entendu qu'une personne en contact avec la liminalité, ou possédant une identité liminale, rencontrerait des difficultés à s'intégrer, puisqu'elle ne fait partie d'aucun groupe clairement défini, ce qui conduirait souvent à sa marginalisation. Cette interprétation s'inscrit dans la perspective, déjà mentionnée, selon laquelle

⁹¹ Roscoes compare les *gala/kalú*, les *assinnu* et les *kurgarrú* aux *galli* de Cybèle et aux *Hijra* indiens. Roscoe, 1996. Nous avons aussi l'exemple des *femminielli* de Naples et alentours, que nous avons évoqué plus haut, qui incarnent une identité de genre distincte du masculin et du féminin, souvent perçue, à tort ou à raison, comme un troisième genre. Ils sont perçus, entre autres, comme des intermédiaires entre le sacré et le profane. Zito et Valerio, 2013 : 48. Staiti compare également les *gala/kalú* aux *galli* de Cybèle et aussi aux *femminielli*. Staiti, 2013.

⁹² Selon le CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales), l'ambiguïté possède plusieurs définitions : 1) Caractère de ce qui est susceptible de recevoir plusieurs interprétations ; 2) Caractère de ce qui entre dans deux catégories ; 3) Caractère de ce qui manque de netteté et inquiète.

⁹³ Voir note précédente.

l'ambiguïté peut générer un certain malaise lorsqu'un élément échappe aux catégories établies. C'est ce que Turner indique dans ses réflexions. Néanmoins, il faut préciser que lorsqu'il parle d'une identité liminale, il ne parle pas d'une identité qui serait celle tout entière d'un individu, mais celle « endossée » lors de l'espace/temps liminal.⁹⁴ En d'autres mots, la liminalité n'est pas ce qu'un individu est, mais ce qu'il fait dans un contexte rituel. Ainsi, allier les deux concepts, liminalité et marginalité, comme faisant partie d'un tout n'est pas pertinent. Il est nécessaire de comprendre comment s'articulent les aspects liminaux pour chaque cas, sans les considérer comme un concept universel qu'on retrouverait partout, sans différences.

A partir de ces principes, en se rappelant également de ne pas forcer une théorie provenant de notre société moderne sur les sources antiques, et à l'aune des conseils des autres chercheurs quant à la méthodologie à adopter pour étudier le genre, cherchons à nous accorder sur une définition de la liminalité. Ici, nous pensons qu'il faut se concentrer sur deux principes fondamentaux : l'idée d'un entre deux et l'idée de temporaire. Ces derniers peuvent s'appliquer à des états, à des espaces ou à des moments temporels.

Ainsi, un état liminal est ici compris comme une condition temporaire située entre deux états socialement définis et stabilisés, dans laquelle un individu ou un groupe n'appartient pleinement ni à l'un ni à l'autre.⁹⁵ Ensuite, un lieu liminal est un espace de transition, un entre-deux situé entre deux lieux clairement définis. Il est par nature temporaire et n'a pas vocation à être occupé durablement. Ce sont des espaces qui, plus que des destinations, symbolisent le passage d'un état ou d'un cadre à un autre, comme le peuvent être les couloirs ou les seuils d'une porte. Enfin, un moment liminaire désigne un temps de transition, une phase intermédiaire entre deux actions, situations ou états. Il marque une rupture avec ce qui précède et prépare ce qui va suivre.

Contrairement aux termes identitaires chargés de connotations politiques ou normatives, la liminalité offre un cadre analytique centré sur les transitions et les seuils. Contrairement à « homosexuel » ou « hermaphrodite », qui désignent des états ou des identités fixes, la liminalité décrit un processus ou une position transitionnelle. C'est la raison pour laquelle nous voulons insister sur le caractère temporaire de la liminalité.

Enfin, à partir de ces définitions, nous pouvons nous poser différentes questions : l'idée de liminalité définie plus tôt correspond-elle aux sacerdotesses *gala/kalû*, *kurgarrû*, *assinnu* ? Dans quelle mesure

⁹⁴ Turner, 1969 : 95.

⁹⁵ Dans cette perspective, nous préférons parler d'état ou de position liminale plutôt que d'« identité liminale ». En effet, chez Van Gennep comme chez Turner, la liminalité renvoie avant tout à une phase de passage inscrite dans un processus de transformation, plutôt qu'à une forme d'appartenance stable. Parler d'« identité liminale » reviendrait à « substantier » et stabiliser ce qui est, par définition, transitoire, et risquerait en outre de projeter sur les sociétés mésopotamiennes des catégories modernes d'« identité » que nos sources ne permettent pas de documenter de manière directe.

correspond-elle ? S'agit-il d'une identité comprise comme liminale ? Ou sont-ils en contact avec des lieux ou des moments liminaux ? Si liminalité il y a, est-elle à associer à la marginalité ?

1.3.3 L'expression sociale et la position sociale : l'inspiration théorique de l'intersectionnalité

Nous avons vu que l'usage de termes modernes pour caractériser l'identité des sacerdotés peut introduire un biais anachronique, en projetant sur ces figures des catégories chargées de significations propres à nos contextes contemporains, au risque d'en déformer l'interprétation.

Une autre limite réside dans la tendance à se concentrer uniquement sur l'identité de genre. Si les *Gender Studies* ont permis de montrer de manière décisive que le genre est une construction sociale, elles ont parfois privilégié cette seule catégorie d'analyse. Une partie des études précédentes sur les sacerdotés reflète ce même problème : l'accent est mis sur leur possible genre ambigu, tandis que d'autres facteurs (âge, statut social, origine géographique ou autre) sont parfois laissés de côté. Conscients de cette limitation, de nombreux chercheurs et chercheuses dans le domaine des *Gender Studies*, ont commencé à adopter une approche intersectionnelle.

Entendue ici comme une analyse de l'articulation de plusieurs facteurs sociaux dans la construction des positions individuelles, cette méthode peut s'avérer heuristique.⁹⁶ Sans en transposer les présupposés de manière stricte à des sociétés anciennes, elle permet de rappeler que la position sociale résulte de l'articulation de multiples dimensions (telles que le statut professionnel, l'âge, le statut économique, l'ethnie ou encore l'inscription institutionnelle) et invite ainsi à envisager le genre non comme une catégorie isolée, mais comme un élément parmi d'autres dans la configuration des rapports sociaux. En ce sens, les méthodes intersectionnelles prolongent et adaptent, à l'analyse des rapports de genre, les démarches classiques de l'histoire sociale et économique, qui examinent également la combinaison de plusieurs facteurs pour comprendre la structuration des positions sociales.

Cette mouvance académique de l'intersectionnalité n'est pas étrangère aux études de la Mésopotamie.⁹⁷ D'ailleurs, même s'il semble que les Mésopotamiens reconnaissaient les rôles genrés, selon Asher-Greve, et que « les systèmes de classification étaient très développés dans l'ancienne Mésopotamie ; le genre n'était peut-être pas classé en catégories, mais plutôt par état civil, positions, professions et occupations ». ⁹⁸ Ainsi, étudier les femmes, comme notion englobant tout le genre féminin, indistinctement de leur statut social, de leur âge, de leur famille, ou autre, n'est

⁹⁶ Concept développé notamment par Kimberlé Crenshaw pour analyser l'imbrication des rapports de domination dans les sociétés contemporaines. Crenshaw, 1989, 1991.

⁹⁷ Voir par exemple Garcia-Ventura, 2020 : 221 ; Zsolnay, 2018 : 464 ; Highcock et Tsouparopoulou, 2020.

⁹⁸ Asher-Greve, 2018 : 39.

aujourd'hui plus suffisant. Il devient nécessaire d'englober les données économiques, sociales, culturelles et politiques afin d'avoir un regard plus précis sur les structures sociales, et donc de pouvoir, de la Mésopotamie.⁹⁹

C'est pourquoi, pour notre étude, nous allons procéder dans la même dynamique et explorer le groupe des sacerdotés, *gala/kalû*, *kurgarrû* et *assinnu*, non pas seulement en fonction des éléments qui nous indiqueraient leur genre, mais aussi, et surtout, les caractéristiques qui nous donneront des éléments quant à leur statut économique, social, politique, culturel ou et/ou symbolique. Alors, quel cadre théorique adopter ? C'est ici qu'intervient l'expression sociale et la notion des rapports de pouvoir. C'est grâce à cela que nous trouverons probablement des éléments favorables témoignant leur position sociale.

L'expression sociale fait référence à l'ensemble des attitudes, comportements, discours, signes par lesquels un individu manifeste son identité, ses appartenances et ses différences au sein d'une société. Elle n'est donc pas seulement une question de langage, mais s'inscrit dans le tissu social et les rapports de force, permettant à l'individu de se distinguer, de s'adapter et d'affirmer son identité.¹⁰⁰ Ainsi, dans les sources que nous possédons, nous pouvons retracer des indices de cette expression sociale des sacerdotés, qu'elle vienne directement d'eux-mêmes ou qu'elle soit indirecte (dans lequel cas elle exprimerait la perception qu'à la société d'eux).

En nous appuyant notamment sur les analyses et le vocabulaire de Bourdieu, précisons la manière dont les rapports de pouvoir sont envisagés dans cette étude. Il se définissent comme des relations inégalitaires entre individus ou groupes, dans lesquelles un acteur exerce une influence, un contrôle ou une domination sur un autre. Ces rapports sont dynamiques et s'inscrivent dans des structures sociales différenciées, où les positions occupées conditionnent l'accès à diverses formes de ressources (économiques, sociales, culturelles ou symboliques) que l'on peut appréhender comme autant de capitaux. Le pouvoir ne se possède pas, il s'exerce dans un contexte relationnel, souvent marqué par des luttes et des négociations entre dominants et dominés. Dans cette perspective, le pouvoir s'exerce dans des relations, souvent marquées par des tensions, des négociations et des mécanismes de légitimation. Il confère des avantages à ceux qui occupent des positions dominantes,

⁹⁹ C'est également la méthode utilisée par De Graef pour étudier l'utilisation des sceaux par les femmes à Sippar lors de l'époque paléo-babylonienne. Elle écrit : « this approach draws upon the framework of intersectionality for understanding the interconnected nature of social categorizations [...] I cannot fully access an emic perspective in the strictest sense, but close reading of the sources, carefully contextualized within its cultural and socioeconomic framework, allows me to examine where, how, and why Old Babylonian women exercised their agency—socially and economically—through sealing practices, and offers a lens into how gender functioned as a framework for organizing power, identity, and opportunity in their society. » De Graef, 2026 : 471.

¹⁰⁰ Decrosse, 1980 : 28-30.

mais ces positions, comme les capitaux qui les fondent, doivent être continuellement maintenues et reconduites à travers des stratégies de conservation et de reproduction.¹⁰¹

Dans le cadre de notre étude, la fonction de culte des *gala/kalû*, des *assinnu* et des *kurgarrû* constitue leur principal cadre d'inscription sociale, à partir duquel peut être interrogée leur position au sein de la société. Dès lors, se pose la question des effets de cette fonction sur leur statut : comment celui-ci s'exprime et quelles formes de reconnaissance elle implique. L'étude de ces sacerdotés doit ainsi être envisagée dans une perspective relationnelle, où le pouvoir circule et se négocie à travers les pratiques cultuelles et les représentations sociales.¹⁰² L'analyse de ces figures implique de réintégrer leur contexte historique, politique, culturel et cultuel, afin de situer leur position au sein des structures de pouvoir et d'évaluer les formes de capital qu'ils mobilisent, ainsi que leur poids relatif. Une attention particulière sera portée à la question de la liminalité, si elle peut être identifiée, à ses modalités d'expression et à ses éventuelles incidences sur le statut de ces acteurs.

Les sources textuelles constituent l'essentiel des analyses menées jusqu'à présent, mais elles ne permettent pas à elles seules de saisir toute la complexité de ces figures. L'iconographie, rarement prise en compte dans les recherches sur les sacerdotés, offre pourtant un champ d'exploration pour comprendre la manière dont leur identité, leur rôle et leur place dans les rapports de pouvoir étaient représentés et perçus. De plus, les représentations, comme nous allons le voir, ne sont pas de simples illustrations d'éventuels sources textuelles, mais bien des formes d'expression culturelle, sociale, politique, etc., à part entière.

1.4 L'étude iconographique et méthodologie

Si les sources textuelles des sacerdotés ont globalement été étudiées, ce n'est pas le cas des sources iconographiques. Certaines sont évoquées, mais ne sont pas analysées en profondeur ou sont utilisées, comme dans la plupart des études sur le genre, en tant qu'illustrations des sources textuelles.¹⁰³ Or, comme nous le verrons par la suite, les représentations iconographiques sont porteuses de sens tout autant que les sources textuelles.

Les quelques représentations iconographiques connues restent peu nombreuses. Elles ne seraient pas suffisantes à donner un cadre diachronique des sacerdotés. C'est pourquoi il a été jugé nécessaire, dans le cadre de ce travail, de constituer un catalogue des représentations iconographiques susceptibles d'être liées aux sacerdotés, et, dans l'idéal, identifier de nouvelles

¹⁰¹ Bourdieu, 1998. Voir également Gagnon, 2014-2016.

¹⁰² Ces rapports de pouvoir concernent aussi bien les relations entre souverains et élites, sacerdotales ou non, que celles internes aux différents groupes de spécialistes du culte.

¹⁰³ Green, 2019 : 201. Lewis, 2006 : 25.

images où ces figures pourraient être reconnues. Nous détaillerons par la suite comment seront sélectionnés les objets à insérer dans le catalogue.

Tout comme pour l'analyse des sources en général nous avons donné les méthodologies et les cadres théoriques qui seront utilisés dans cette étude, explicitons ici les procédés que nous adopterons pour l'examen des sources iconographiques.

Comme nous l'avons évoqué, les images sont porteuses de significations culturelles. C'est précisément ce que l'iconologie cherche à mettre en lumière. Ce concept a été formulé par Edwin Panofsky au milieu du XX^{ème} siècle dans le cadre de l'histoire de l'art, avec une particulière attention à l'art Baroque. Il souhaitait aller au-delà de l'analyse formelle et descriptive des œuvres d'art et comprendre le sens profond des images, lié aux contextes historiques et culturels. Il décrit une méthodologie en trois étapes : l'analyse pré-iconographique, qui comprend la description de l'œuvre ; l'analyse iconographique, c'est-à-dire l'identification des éléments représentés ; l'analyse iconologique, ou la compréhension des significations culturelles, sociales, politiques, philosophiques et religieux en fonction du contexte historique et géographique des représentations. Panofsky précise néanmoins que les trois étapes d'entrecourent et s'effectuent simultanément.¹⁰⁴ Comme pour les *Gender Studies* ou le concept d'intersectionnalité, il s'agit d'une méthodologie composée pour étudier des données modernes (chez Panofsky, l'époque Baroque). Elle est néanmoins souvent utilisée pour les analyses de l'art antique, puisque sa méthodologie assez large lui permet d'être appliquée à de nombreux contextes. Cependant, afin de bien définir les termes de son application dans cette étude, nous allons préciser la nature des sources qui seront prises en compte ici.

Pour cela, il faut comprendre en quoi consistent les sources iconographiques provenant de la Mésopotamie. Contrairement aux œuvres baroques, dont le contexte de production est souvent bien documenté par des sources écrites, les images mésopotamiennes sont pour la plupart issues de fouilles archéologiques, parfois lacunaires, malheureusement. Comprendre leur fonction et leur signification nécessite donc une attention particulière à leur contexte de découverte : emplacement dans l'espace (palais, temple, habitation, tombe) et dans le temps (datation grâce à la stratigraphie ou aux autres méthodes), ou encore la relation aux autres objets du dépôt.

Un autre aspect fondamental à prendre en compte est le support matériel, c'est-à-dire le type d'objet sur lequel les images apparaissent. Une représentation gravée sur un sceau-cylindre n'a pas la même fonction qu'un relief monumental ou qu'une figurine votive. Le sceau, par exemple, servait à authentifier un document, à marquer ou protéger une propriété, et la scène qu'il porte avait une signification pouvant être juridique, identitaire ou symbolique.¹⁰⁵ En revanche, les bas-reliefs ornant les palais assyriens avaient une fonction politique et idéologique visant à mettre en scène le pouvoir

¹⁰⁴ Panofsky, 1955 : 28-35.

¹⁰⁵ Collon, 1998 : 113-119.

du roi.¹⁰⁶ Le support nous informe donc non seulement sur la fonction de l'objet, mais aussi sur l'intention de l'image. Ainsi, pour transposer la méthode iconologique aux images mésopotamiennes, il convient d'intégrer à l'étude du contexte historique (politique, social, religieux, etc.) et géographique une analyse du support matériel et du contexte archéologique, lorsque nous l'avons à disposition, à la troisième étape. Cela signifie que l'analyse iconologique mésopotamienne ne peut pas être purement visuelle ni détachée de l'objet ou de son lieu de découverte.

Il faut également exprimer une limite à la méthodologie de Panofsky : il semble impossible d'analyser toutes les significations culturelles véhiculées par les représentations iconographiques. Comme nous l'avons évoqué, les significations sont, en effet, multiples, variées et liées à des domaines divers. Faute de temps pour mener une analyse exhaustive de chaque représentation, la solution est d'adopter une approche pragmatique en choisissant une grille d'analyse ciblée, adaptée à l'objet de notre recherche. Dans le cadre de cette étude, nous avons déjà défini notre objectif : examiner l'expression et la position sociale des sacerdotes, en plus de leur rapport à la liminalité, si celui-ci est exprimé.

Nous allons ensuite détailler les procédés d'études que nous appliquerons pour chaque objet qui sera inséré dans le catalogue iconographique. Nous avons déjà évoqué le fait que les trois étapes de la méthodologie s'entrecoupent, et que les informations acquises lors de l'études ne suivent pas forcément un déroulement linéaire, mais que nous pouvons nous retrouver à revenir à la première étape, ou à la deuxième, pour repasser à la troisième, et vice-et-versa.

Ici, pour une raison de clarté et toujours dans l'objectif de rendre explicite la méthodologie, nous allons développer le processus étape par étape. Dans un premier temps, il s'agit de commencer par la description iconographique, où l'étape « pré-iconographique » de Panofsky. Pour avoir une description précise de l'œuvre, il convient alors, dans le meilleur des cas, une observation directe de l'objet, ou sinon, une photo à haute résolution.¹⁰⁷ Beaucoup des musées qui conservent les objets nous offrent la possibilité, grâce à leur catalogue en ligne, d'obtenir des photos en plus des informations directes concernant leur provenance, quand elle est connue, et leurs caractéristiques matérielles (dimension, matériau, etc). Cela signifie, en revanche, connaître la position actuelle de conservation des objets, ce qui n'est malheureusement pas une évidence. Ainsi, un premier travail de recherche se trouve être l'identification du lieu de conservation des objets, afin d'acquérir le plus d'informations possible et éventuellement, une photographie de qualité.

¹⁰⁶ Ataç, 2006.

¹⁰⁷ Pour ce projet de recherche, un travail d'observation directe a été possible au Louvre, permettant l'étude d'une trentaine d'objets.

Les photos prises lors des observations directes, ainsi que celles issues de catalogues en ligne, servent de base à une étude approfondie grâce à la réalisation de dessins assistés par ordinateur (DAO).¹⁰⁸ Cette étape permet de mettre en évidence des détails qui pourraient passer inaperçus lors d'une simple observation visuelle, tout en explicitant ce que nous voyons et interprétons sur les représentations iconographiques afin de tendre vers une description la plus objective possible des scènes. Lorsque l'objet n'est pas retrouvé, car sa position actuelle est inconnue, ou bien si nous savons avec certitude qu'il a été perdu, un DAO sera tout de même réalisé à travers les photographies qui ont été publiées au cours du temps. Seulement lorsque nous ne possédons pas non plus de photographies, car par exemple, seuls les dessins ont été publiés, alors le DAO n'est pas pertinent, puisque nous ne pouvons pas nous baser sur l'œuvre originale pour proposer une nouvelle description. Ainsi, nous nous appuyons sur les données exprimées par les publications précédentes.

Une fois le DAO effectué, nous pouvons passer à la seconde étape selon Panofsky, celle de l'iconographie, ou l'identification des sujets. Nous nous baserons évidemment sur les études précédentes, en essayant de confirmer ou bien, si nécessaire, de réfuter, les identifications en fonction des observations effectuées, notamment à travers le DAO, et des parallèles avec d'autres représentations.

Ensuite, nous arrivons à la dernière, et la plus importante, des étapes : l'iconologie. Comme nous l'avons déjà explicité, nous suivrons la méthodologie de Panofsky avec quelques ajouts. Ainsi, c'est à travers cette étape que tous les éléments que nous avons à disposition sur la représentation iconographique doivent être analysés ensemble : support matériel et sa fonction, contexte archéologique et ce qu'il nous apprend (quand il est connu), identification des sujets, sans oublier de comprendre les significations profondes qui dépendent du contexte historique, culturel, social, symbolique, religieux, etc.

Rappelons que nous cherchons les éléments qui révèlent l'expression et la position sociale des sacerdotesses. Ainsi, la mise en relations des éléments précédents visera à examiner les rapports de pouvoir, la hiérarchie, les relations entre les sacerdotesses avec les autres individus, et tous les indices capables de nous en apprendre plus sur leur position sociale. C'est également grâce à cette méthodologie que nous pourrions classifier les objets en fonction des périodes, dans l'espoir de retracer certaines dynamiques et de les inscrire dans un contexte plus général, tout en vérifiant si cela correspond à ce que nous disent les sources textuelles. En d'autres mots, permettre une recherche diachronique et sur plusieurs niveaux tout en visibilisant les variations ou les transformations.

¹⁰⁸ Le DAO est réalisé grâce à une tablette graphique et au logiciel Illustrator.

Pour ce travail, il convient de commencer avec les sources iconographiques déjà connues et citées par les études précédentes. Nous l'avons vu, elles n'ont pas encore eu l'approfondissement nécessaire à leur compréhension. Dans un premier temps, nous devons donc récolter les représentations qui sont citées par les chercheurs et les chercheuses. Il faudra ensuite établir s'il est pertinent ou non de les prendre en considération pour cette étude. En effet, certaines peuvent être associées aux sacerdotesses de manière hypothétique. Il s'agira alors de mettre en lumière les motifs de ces hypothèses et décider si, effectivement, elles correspondent à notre cadre méthodologique ou s'il est préférable de proposer de nouvelles hypothèses afin d'élargir les perspectives d'interprétation. C'est ce que nous verrons dans le chapitre suivant.

Une fois la première collecte réalisée, il s'agira de les analyser selon la méthode explicitée plus en amont. Une fois l'analyse effectuée, deux axes d'exploration se formeront : premièrement, la possibilité d'élargir le catalogue des représentations iconographiques grâce à la mise en valeur de détails qui peuvent servir de base à la recherche de parallèles iconographiques et, deuxièmement, la formulation de thématiques provenant des conclusions de l'analyse iconologique, qui serviront de guides dans l'examen de l'expression et de la position sociale des sacerdotesses.

L'identification de parallèles iconographiques aux représentations déjà connues ne constituera pas le seul moyen d'élaborer le catalogue. Afin de recueillir le maximum d'informations pertinentes, il est nécessaire d'adopter une approche plus étendue. C'est pourquoi, nous chercherons également des indices dans les sources textuelles, capables de nous informer sur d'éventuelles représentations iconographiques associées aux sacerdotesses. Ces dernières obtenues seront ensuite analysées pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des sources primaires, et non pas des illustrations des textes, en utilisant la méthodologie précédemment décrite, pour ainsi confirmer s'il est cohérent, ou non, de les ajouter au catalogue iconographique. Puis, nous irons observer des représentations corrélées à la sphère du culte, de la musique ou de la performance en général, afin d'éventuellement combler des manques des études précédentes. Une fois la deuxième collecte effectuée, le catalogue sera organisé de manière thématique. Nous y insérerons, en plus du DAO, les informations suivantes, lorsqu'elles sont disponibles : type d'objet, emplacement actuel, numéro d'identification, provenance archéologique, datation, matériau, dimensions et la bibliographie qui lui est associée. Ensuite, la deuxième collecte sera également analysée en fonction de la méthodologie précédente.

L'objectif de cette seconde collecte est d'avoir suffisamment d'éléments en faveur d'une corrélation démontrable entre les représentations et les sacerdotesses afin de pouvoir en tirer des conclusions cohérentes et pertinentes, confirmant, nuanciant, voire allant dans un tout autre sens des conclusions de la première.

1.5 Les sources textuelles

Cette recherche s'appuie également sur l'analyse de sources textuelles mésopotamiennes, notamment de documents administratifs, rituels et littéraires de diverses périodes. Une étude exhaustive de l'ensemble des textes disponibles étant impossible dans le cadre de cette recherche, l'analyse se concentrera sur un corpus représentatif de textes pertinents pour les problématiques étudiées. L'objectif n'est pas de dresser un inventaire complet, mais de dégager les tendances générales concernant la place sociale des sacerdotés, leur rôle rituel et symbolique, ainsi que leur rapport à la liminalité. Une attention particulière sera portée aux évolutions diachroniques, afin de faire ressortir les continuités, les ruptures ou les réajustements dans la définition et le traitement de ces figures au fil des périodes (période archaïque, Ur III, paléo-babylonienne, etc.). C'est pourquoi, lorsque les données le permettent, les différences régionales et culturelles seront également soulignées, afin de ne pas imposer une lecture uniforme d'un espace mésopotamien qui, en réalité, présente une forte diversité politique, culturelle et religieuse. Ainsi, l'approche se veut à la fois contextualisée, comparative et critique, en croisant systématiquement les données textuelles avec les autres types de sources disponibles (iconographie, données archéologiques, bibliographie secondaire) dans une perspective anthropologique et sociologique.

Les textes ont été choisis en fonction de leur pertinence par rapport aux thèmes de la thèse : la sélection s'appuie sur les recherches déjà existantes, privilégiant les documents apportant un éclairage utile sur le rôle des *gala/kalû*, des *assinnu* et des *kurgarrû* dans les contextes officiels ou cultuels. Une attention particulière a été accordée aux textes administratifs, juridiques et rituels dans lesquels ces figures sont nommées ou impliquées.

Cette recherche n'ayant pas pour objectif de proposer une analyse philologique approfondie des textes, l'accès aux sources s'est effectué principalement par le biais de traductions déjà publiées. Les textes originaux en sumérien et en akkadien ont toutefois été consultés lorsque cela s'avérait nécessaire, à partir des éditions critiques, mais sans prétendre à une étude linguistique indépendante. Il convient également de rappeler la complexité inhérente à l'étude des textes cunéiformes. Comme pour toutes les langues anciennes, et plus encore pour celles qui, telles le sumérien, ne possèdent aucune parenté linguistique connue, la traduction de terminologies spécifiques reste délicate. Ces termes renvoient en effet à des concepts culturels qui nous sont souvent étrangers, ce qui implique que certains aspects des cultures mésopotamiennes resteront peut-être à jamais partiellement insaisissables ou hors de notre compréhension.

Cette difficulté est particulièrement marquée dans le cas des textes rituels et cultuels. Comme l'a montré Bidmead, l'interprétation de ces textes est toujours problématique : leur langage technique suggère qu'ils ont probablement été rédigés par les sacerdotés qui les exécutaient, pour un usage essentiellement interne, et ils présupposent chez le lecteur une familiarité préalable avec les

procédures et la terminologie culturelle. Ainsi, toujours selon la chercheuse, un terme inconnu ou mal compris peut suffire à fausser la compréhension d'un rituel dans son ensemble, de sorte que toute analyse doit demeurer, au mieux, prudente et conjecturale.¹⁰⁹ Toutefois, malgré ces limites, une attention particulière sera portée à la manière dont les textes représentent ou évoquent, à travers leurs références aux rôles sacerdotaux et leurs pratiques rituelles, la position sociale, les fonctions et le rapport à la liminalité des sacerdotesses en question.

1.6 Objectifs de la recherche

Pour résumer, cette recherche a pour objectif général de repenser la figure des *gala/kalû*, des *assinnu* et des *kurgarrû* en Mésopotamie, en confrontant l'ensemble des données disponibles (textuelles et iconographiques) à des outils conceptuels issus des études de genre, comme l'intersectionnalité, de la liminalité et de l'analyse des positions sociales. Il s'agit moins de proposer une nouvelle étiquette identitaire définitive que d'ouvrir un cadre d'exploration nouveau pour comprendre ces sacerdotesses, leurs fonctions et les constructions identitaires qui les accompagnent.

1.6.1 Un cadre d'exploration nouveau : au-delà du « genre ambigu »

Un premier objectif vise à offrir un cadre d'exploration nouveau pour le débat sur l'identité des *gala/kalû*, *assinnu* et *kurgarrû*. La plupart des études antérieures se sont concentrées principalement, voire exclusivement, sur une supposée ambiguïté de genre, en recourant à des catégories contemporaines telles que « troisième genre », « transgenre » ou « homosexualité ». Le manque de définition claire et explicite de ces termes a souvent conduit à les traiter comme des évidences, sans interroger leurs présupposés, ni leurs effets de déformation sur les réalités mésopotamiennes, et sans explorer de manière systématique les enjeux sociaux, culturels et relationnels que suppose l'identité de ces sacerdotesses.

Pour dépasser cette problématique, la recherche s'inspire de la théorie de l'intersectionnalité, entendue ici comme un outil d'étude plutôt que comme un modèle à appliquer *stricto sensu* aux sociétés anciennes. L'intersectionnalité, telle qu'elle a été formulée dans le champ des sciences sociales contemporaines, met en évidence la manière dont différentes caractéristiques (genre, condition économique, profession, âge, appartenance ethnique, etc.) s'entrecroisent pour façonner la position sociale des individus, leurs marges de manœuvre, leur accès aux ressources et leur visibilité dans les rapports de pouvoir. Transposée avec prudence au contexte mésopotamien, cette approche invite à ne plus réduire l'analyse des sacerdotesses étudiées à la seule question de leur identité de genre, mais à examiner comment celle-ci interagit avec d'autres dimensions de leur existence sociale (statut institutionnel, rôle culturel, proximité du pouvoir, capital symbolique). En d'autres termes, nous étudierons leur position sociale dans la société mésopotamienne.

¹⁰⁹ Bidmead, 2014a : 45.

Il s'agit ainsi de déplacer la question : non plus « qui étaient-ils » en termes de genre, mais « que faisaient-ils, où, quand et pour qui », et comment ces pratiques et ces contextes contribuent à définir les figures sacerdotales.

1.6.2 La relation entre les sacerdotés et la liminalité

Le deuxième axe de la recherche consiste à analyser la relation entre la liminalité et les *gala/kalû*, les *assinnu* et les *kurgarrû*. De nombreux travaux qualifient en effet ces sacerdotés de « liminaux », souvent sans expliciter précisément en quel sens ils le sont. L'objectif n'est pas de postuler d'emblée une « identité liminale », notion incompatible avec la définition retenue d'un état transitoire. Il s'agit plutôt d'examiner de manière critique si, et comment, la liminalité permet de rendre compte du statut, des fonctions rituelles et de l'inscription sociale des *gala/kalû*, des *assinnu* et des *kurgarrû*.

Plus précisément, l'étude se pose les questions suivantes : l'idée de liminalité, telle que définie dans le cadre théorique de ce chapitre, correspond-elle aux situations dans lesquelles interviennent les sacerdotés *gala/kalû*, *kurgarrû* et *assinnu* ? Ceux-ci sont-ils placés, à certains moments, dans des positions ou des états liminaux, ou bien entretiennent-ils plutôt un rapport privilégié avec des lieux et/ou des moments liminaux ? Si des formes de liminalité peuvent être mises en évidence, convient-il de les associer à la marginalité, ou faut-il au contraire distinguer clairement ces deux notions ?

1.6.3 Corpus iconographique et formation d'un catalogue

Enfin, le troisième axe est la constitution d'un catalogue iconographique relatif aux sacerdotés étudiés. L'objectif espéré de cette collecte est de réunir un nombre suffisant d'éléments convergents en faveur d'une corrélation démontrable, même si elle n'est pas exclusive, entre certaines représentations et les sacerdotés *gala/kalû*, *assinnu* et *kurgarrû*.

Il s'agit également de proposer des éléments visuels identifiables capables de composer un registre de caractéristiques hypothétiques (type de vêtements, objets, postures, ou autre) correspondant aux sacerdotés, qui puisse être mobilisé pour de futures recherches.

Afin de rendre compte de la disparité des sources iconographiques et de leur degrés de certitude quant à leur association avec les sacerdotés, le catalogue a été divisé en trois groupes (des sources les plus solides aux plus hypothétiques) : 1) les représentations dont le degré de certitude quant à leur association est plutôt élevé (une inscription est présente), 2) les représentations dont le degré de certitude est à prendre avec prudence (car il repose sur des parallèles avec le groupe précédent et sont possiblement associés au *gala/kalû*), 3) les représentations dont la corrélation est entièrement hypothétique (dont les représentations iconographiques ont été mis en parallèles avec des sources textuelles et/ou des thématiques liées aux sacerdotés et repérables dans l'iconographie).

1.6.4 Considérations méthodologiques

Dans la perspective de rester fidèle à l'objectif de rendre explicites la méthodologie et les cadres théoriques mobilisés, il convient de souligner que, conscient des limites de notre discipline (sources fragmentaires, données incertaines, interprétations encore en débat), ce travail assume un registre hypothétique. Il s'agit moins d'ériger des conclusions définitives que de proposer une démarche réflexive : l'étude cherche à ouvrir de nouvelles pistes de lecture sur les sacerdotes, sur leurs possibles représentations iconographiques et sur les constructions identitaires qui les accompagnent, tout en invitant à la discussion et à la vérification future.

C'est pourquoi, lorsque nous évoquerons les sacerdotes étudiés ici, nous éviterons de recourir à la notion d'identification iconographique au sens strict, qui supposerait un lien univoque et démontrable entre une représentation et une figure précise. Nous lui préférons les termes de corrélation ou d'association, que ce soit par la présence d'une inscription (ce qui la rend plutôt certaine) ou par la thématique (qui la rend hypothétique). Ce vocabulaire permet de souligner le caractère non-exclusif des éléments observés et du degré d'incertitude inhérent à leur interprétation. Cette approche ne vise pas à contourner la difficulté, mais à en prendre acte : les scènes, thèmes et caractéristiques iconographiques susceptibles d'être mis en relation avec les *gala/kalû*, les *assinnu* et les *kurgarrû* ne leur appartiennent pas en propre. Ils s'inscrivent dans un répertoire plus large, partagé et souvent polyvalent. Dès lors, les associations proposées ici doivent être comprises comme des hypothèses de lecture, formulées avec prudence, plutôt que comme des conclusions définitives.

Il est également essentiel de rappeler un point important lorsque l'on mobilise les sciences sociales. Même si l'objectif est ici de complexifier le débat autour de l'identité des sacerdotes étudiés, les sciences sociales impliquent toujours une certaine forme de simplification, nécessaire pour structurer l'analyse. Les actions humaines sont par nature multidimensionnelles et complexes. Pourtant, afin de faire émerger des tendances générales ou de révéler des aspects jusqu'ici invisibilisés par la densité du réel, il est souvent indispensable de se focaliser sur un seul trait à la fois, et donc de simplifier.¹¹⁰ Ainsi, l'étude proposée est construite en pleine conscience du fait que tous les aspects des sacerdotes ne pourront être pris en compte, et que leur réalité était bien plus complexe, vivante et nuancée. C'est précisément en ayant cette limite constamment à l'esprit que la présente recherche entend contribuer à la compréhension des sacerdotes *gala/kalû*, *assinnu* et *kurgarrû*.

Notons que ce type de limite se retrouve également dans l'approche diachronique que nous avons choisi d'adopter. Une telle démarche vise à proposer une vision d'ensemble d'une question, ce qui implique, par nature, de ne pas pouvoir entrer dans le détail de chaque spécificité chronologique ou

¹¹⁰ Graeber et Wengrow, 2021 : 39.

géographique. Dans le cas présent, l'arc temporel couvert (plus de deux millénaires) impose une certaine prudence : nous maintiendrons autant que possible des distinctions entre les grandes périodes de l'histoire mésopotamienne, en précisant, lorsque les sources le permettent, des datations plus fines. De même, les variations régionales ne seront véritablement prises en compte que dans les cas où la documentation permet de les envisager comme grand ensemble, c'est le cas notamment pour l'Assyrie et la Babylonie du I^{er} millénaire. Pour les autres périodes et régions, leur absence dans l'analyse ne saurait être interprétée comme une absence de différences effectives, mais relève des limites imposées à la fois par l'état des sources et par le choix d'une approche diachronique à large échelle.

Cette approche globale s'appuie sur les travaux antérieurs, qui se sont majoritairement concentrés sur des périodes ou des aires géographiques spécifiques. Ces études offrent des analyses plus précises et rendent mieux compte des particularités locales et historiques. Toutefois, en l'absence d'une synthèse d'ensemble, les différentes périodes d'attestation des sacerdotés ont rarement été envisagées dans une perspective comparative. L'un des objectifs de ce travail est précisément de mettre en dialogue ces contextes distincts, tout en restant conscient que cette démarche tend nécessairement à lisser certaines spécificités et à simplifier, dans une certaine mesure, la complexité des données. Enfin, si l'approche diachronique suppose l'étude des transformations d'un phénomène dans le temps, il ne s'agira pas ici de postuler une évolution linéaire ou univoque. Nous chercherons plutôt à mettre en évidence les continuités, les variations et les éventuelles reconfigurations des fonctions des *gala/kalû*, des *assinnu* et des *kurgarrû* selon les contextes, sans présupposer un développement allant d'un point A à un point B. Une telle prudence s'impose face à des réalités historiques dont la complexité excède les modèles explicatifs trop homogénéisants ; c'est toutefois dans cette mise en regard des contextes, malgré leur hétérogénéité, que l'approche diachronique révèle pleinement son intérêt heuristique.

1.7 Structure de l'étude

Afin de répondre à ces objectifs, l'étude est structurée en trois principaux chapitres. Le chapitre 2 est consacré à l'iconographie : à partir des descriptions textuelles de l'apparence, des vêtements, des attributs et des instruments de musique, il propose un catalogue raisonné des représentations susceptibles d'être associées aux sacerdotés étudiés.

Le chapitre 3 examine la position sociale des *gala/kalû*, des *assinnu* et des *kurgarrû* dans une démarche diachronique, en s'attachant à leur formation, à leur statut économique, à leurs liens avec le pouvoir et aux dynamiques familiales, ainsi qu'à leur participation aux célébrations du Nouvel An et de l'Akîtu, afin de mieux cerner leur place dans les rapports de pouvoir.

Le chapitre 4 explore enfin la dimension liminale et médiatrice de ces sacerdotés dans le culte mésopotamien, en analysant le cadre rituel des lamentations, des fêtes du Nouvel An, du service

d’Inanna/*Ištar* et des pratiques musicales, notamment autour des percussions et du rituel du *lilissu*, pour comprendre comment temps, lieux, gestes et dispositifs sonores les situent à des seuils sociaux, rituels et symboliques.