Droit comparé dans les sociétés du Proche-Orient ancien

Les usages juridiques du vêtement au Proche-Orient ancien

Sophie Démare-Lafont

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ashp/145>

DOI : 10.4000/ashp.145

ISSN : 1969-6310

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 11-16

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Sophie Démare-Lafont, « Droit comparé dans les sociétés du Proche-Orient ancien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 139 | 2008, mis en ligne le 19 novembre 2008, consulté le 12 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/145> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.145>

DROIT COMPARÉ DANS LES SOCIÉTÉS DU PROCHE-ORIENT ANCIEN

Directeur d'études : M^{me} Sophie DÉMARE-LAFONT

Programme de l'année 2006-2007 : *Les usages juridiques du vêtement au Proche-Orient ancien.*

Le thème choisi cette année portait sur les usages juridiques du vêtement au Proche-Orient ancien. Trois dossiers avaient été préparés mais deux seulement ont pu être traités. Faute de temps, on a laissé de côté le troisième volet, qui concerne le rôle des vêtements dans le droit public, en particulier dans les relations diplomatiques, l'étiquette de cour ou comme substitut de la personne royale.

Pour introduire le thème, on s'est intéressé à la valeur juridique de la nudité. Les attestations relevées concernent surtout les femmes et le droit de la famille. Plusieurs testaments de Nuzi prévoient que la veuve qui hérite du défunt et se remarie hors du groupe de sa belle-famille sera dépouillée de ses vêtements et expulsée de la maison par ses propres enfants (*e. g.* HSS 5 71:35, JEN 444:19-23, HSS 191:14, HSS 19 10:23-25 et 37-39). Un acte de la région du Moyen-Euphrate, qui mélange les formulaires du testament et du mariage, menace l'épouse qui voudrait divorcer d'être dénudée et exposée « sur le toit du palais » (BRM IV 52:14-15). Ces allusions à une forme de charivari mélangent un aspect socialement infamant, la nudité étant utilisée comme une expression violente de dérision collective contre la femme, et une dimension patrimoniale, dans la mesure où la nudité reflète symboliquement l'obligation pour la veuve de laisser tous les biens qu'elle avait reçus de son mari en quittant les lieux. L'objectif de cette clause est donc de protéger les biens du lignage du mari et les droits successoraux des enfants. Une autre illustration de la nudité dans la sphère pénale apparaît dans la peine de la course. Un procès de Nippur au XIX^e s. av. J.-C. semble y faire allusion à l'égard d'une femme surprise en flagrant délit d'adultère (IM 28051), qui est par ailleurs mutilée et humiliée publiquement. Une lettre de Mari (FM VI 3) fait aussi référence à un procédé comparable accompli dans le cadre d'une vengeance (*niqumum*) à l'encontre d'un homme injustement accusé d'homicide ; le malheureux fut torturé et exécuté par la famille du mort après avoir été exhibé autour de la ville, traîné par une longe attachée à un anneau planté dans son nez. La portée avilissante de la nudité est donc aggravée dans la sphère pénale, où elle préfigure une forme de torture.

Le premier dossier examiné a été celui du voile. Les récents débats suscités par le port du foulard islamique à l'école ont servi de point de départ à une analyse des sources cunéiformes et bibliques sur le sujet. Si le voile des courtisanes et des danseuses est attesté au Proche-Orient ancien, il est cependant principalement un attribut de l'épousée et, à certaines époques, de la femme mariée. La documentation du II^e millénaire av. J.-C. montre que chez les Assyriens du XIX^e s. et dans les familles royales syriennes du XVII^e s., il est d'usage de poser un voile sur la tête de la « fiancée » au

stade du mariage inchoatif. La même pratique est décrite à Emar dans le rituel d'installation de la grande prêtresse au temple de Ba'al, qui constitue symboliquement un mariage avec la divinité : la femme sort de chez elle et « on couvre sa tête comme une épousée avec une écharpe bariolée provenant de la maison de son père » (D. Arnaud, *Recherches au pays d'Aštata Emar* VI.3, n° 369 l. 63-64). La tradition s'observe aussi dans la Bible, comme en témoigne l'histoire de Rébecca (Gen. 24), qui, mariée à distance à Isaac par un serviteur d'Abraham mandaté pour cela, se couvre de son voile dès qu'elle aperçoit son mari. Les sources mettent en relation le versement du don nuptial (*terhatum*), reconnaissant du mariage commencé, et l'apposition du voile. Un contrat assyrien (AKT I 77) semble faire un lien entre l'absence de voile (l. 3-4, « Sa tête est découverte ») et le non paiement du don nuptial (l. 18, « Son prix n'est pas payé »). Une alternative à ce geste rituel et solennel consiste à verser de l'huile sur la tête de l'épousée. Le § 42 des Lois assyriennes y fait référence, et la correspondance d'El-Amarna montre que les princesses mésopotamiennes destinées au pharaon étaient ointes par les ambassadeurs égyptiens. Dans la seconde moitié du II^e millénaire, le voile devient, en Assyrie, un signe distinctif des femmes mariées et plus largement des femmes honorables. Le § 40 des Lois assyriennes décrit longuement les femmes qui peuvent se voiler en public (épouses, veuves, Assyriennes, filles de famille, concubines accompagnant leur maîtresse et prêtresses-*qadištu* mariées), et celles auxquelles ce privilège est interdit (prêtresses-*qadištu* célibataires, prostituées, esclaves). Le port du voile est un devoir pour les premières mais non une obligation : aucune sanction n'est prévue contre elles si elles sortent nu-tête ; au contraire, les secondes sont punies de peines corporelles (bastonnade, essorillement) et humiliantes (effusion de poix sur la tête de la prostituée) ; la non dénonciation du port illicite du voile est passible de châtiments corporels semblables. Le voile est ainsi, au moins dans les « statuts urbains » d'Aššur, l'expression d'une discrimination juridique qui sert de base à un discours moralisant. Il est aussi au centre du rituel matrimonial simplifié par lequel un homme épouse sa concubine (§ 41 des Lois assyriennes) et figure dans l'un des édits du harem pris par le roi Aššur-rêša-iši à la fin du XII^e s. av. J.-C. Hors du monde assyrien, il est peut-être aussi mentionné dans les Lois hittites : le § 198, décrivant la procédure applicable en cas d'adultère flagrant, lorsque le mari renonce à se faire justice lui-même en tuant les fautifs, indique que l'époux peut, devant le tribunal royal, pardonner à sa femme, ce qui entraîne la relaxe de l'amant. Le texte poursuit : « Il couvre sa tête », ce qui est habituellement compris en référence à un signe infamant placé par le mari trompé sur la tête de l'homme. On pourrait aussi comprendre que le mari manifeste de cette manière le renouvellement du lien matrimonial, qu'il aurait pu rompre à cause de l'adultère. Un parallèle avec l'histoire du divorce du roi Ammistamru d'Ugarit, au XIII^e s. av. J.-C., soutient cette interprétation : au début de l'affaire, le roi a répudié sa femme pour faute grave mais veut lui pardonner ; il envoie donc en Amurru, où la fautive est exilée, un émissaire qui apporte des présents pour la famille de la femme et verse de l'huile sur sa tête. Ammistamru paraît ainsi vouloir reprendre son épouse et manifeste son pardon en reproduisant un geste symbolique, alternatif à l'apposition du voile. La suite de l'histoire, qui tourne au drame, montre que ces dispositions d'esprit généreuses n'ont pas duré.

Le second dossier, plus complexe, est celui de la « frange » de l'habit imprimée sur une tablette à la place du sceau. Deux termes sont attestés dans les sources cunéiformes : *sissiktum* (sum. túg-síg) et *qannum*. Il est très difficile de savoir ce qu'ils désignent concrètement. Les auteurs hésitent entre « frange », « ourlet », « bord » du vêtement ; les empreintes trouvées sur les tablettes de Mari suggèrent une « cordelette » à laquelle serait suspendu le sceau personnel (J.-M. Durand). Les usages de la *sissiktum* sont variés. On en trouve des attestations dans le domaine de la divination à Mari : le devin envoie parfois au roi la mèche de cheveux ou le morceau de *sissiktum* qu'il a utilisés pour pratiquer l'interrogation. Les textes de Mari documentent aussi les emplois diplomatiques de la « frange », saisie par le vassal en signe de subordination envers le roi, ou nouée avec celle d'un autre souverain dans les cérémonies d'alliance politique. Plus généralement, certains contrats portent la marque de cette « frange » broyée sur la tablette et accompagnée du nom de celui qui a effectué ce geste. Il est clair que dans ce dernier cas, la « frange » remplace le sceau personnel, et on en conclura que, globalement, le bord de l'habit est un symbole de la personnalité juridique de celui qui l'utilise. Les attestations les plus nombreuses se placent dans le cadre matrimonial : la rupture du mariage est parfois exprimée au moyen de l'expression *sissiktam batāqum/baqāmum* « couper/arracher la frange du manteau ». Le geste inverse consistant à « nouer la frange du manteau » n'est pas attesté pour la conclusion du mariage mais plutôt comme préalable à sa dissolution, avant que la « frange » ne soit coupée ou arrachée.

Les sources paléo-babyloniennes sur ce thème sont assez peu nombreuses. Il y a d'abord, venant de Sippar, une pièce de procédure concernant un procès en divorce (VAS 8 9), dans lequel des témoins déclarent que le mari a coupé la frange de l'habit de sa femme mais ne lui a manifestement pas rendu sa dot (qu'il avait consommée) ni versé les rations d'entretien. Un autre procès-verbal de déclaration devant témoin, lui aussi de Sippar (CT 45 86), rapporte les propos d'un mari qui souhaite répudier sa femme, préférant être pendu ou coupé en morceaux plutôt que de rester marié. Joignant le geste à la parole, « il a noué sa frange et l'a coupée » (l. 27-28). La fin du texte laisse supposer que l'ourlet du vêtement contient, au moins symboliquement, la valeur de la dot apportée par la femme. Les juges ordonnent en effet que la femme soit remise dans l'état où elle était lorsqu'elle a été mariée (l. 34, *ki'-ma i-ru-ba-ak mu-uš-ši-il-ši*, « Mets-la dans l'état où elle était quand elle est entrée chez toi »). En coupant cette partie du tissu, le mari prive la femme des biens qu'elle avait apportés de chez elle et l'appauvrit ; or, le § 155 du Code de Hammurabi prévoit qu'en cas de rupture du mariage sans faute de la femme, le mari doit lui rembourser « tout ce qu'elle avait apporté de la maison de son père ». Un troisième document (Newell 1900) assez lacunaire, indique qu'un homme a coupé la frange du vêtement de sa femme et donne les noms des membres du « quartier » (*babtum*) qui ont assisté à cette cérémonie. La tablette, qui vient peut-être de Larsa, précise à la fin que les témoins qui avaient assisté à la conclusion du contrat étaient aussi présents lors de la répudiation, qui a dû intervenir antérieurement. Le texte ne mentionne pas en effet les *verba solemnia* qui en principe sont requises pour la dissolution d'une union matrimoniale (« Tu n'es plus mon mari/ma femme »), et qui ont donc dû être prononcées auparavant. La réunion du « quartier » (*babtum*) rappelle la procédure décrite dans le Code de Hammurabi à

propos de l'épouse « sorteuse » qui veut divorcer (§ 142-143) : c'est le « quartier » qui est interrogé sur la moralité et la réputation de la femme. Il y a peut-être eu de la même manière, dans ce troisième document, une enquête de moralité sur le mari et/ou la femme, au terme de laquelle la rupture du mariage est publiquement et irrémédiablement entérinée. Le geste pourrait marquer en effet la fin de toute revendication de la part des ex-conjoints ou de leurs familles respectives au sujet des effets économiques et patrimoniaux du divorce. Un procès de la région de la Diyala (Ishchali 25) va dans ce sens : la femme paye, sur ordre des juges, une somme d'argent à son mari, après quoi celui-ci coupe la frange de son habit. Suit une double clause (l. 19-24) par laquelle les parties renoncent à se considérer comme mari et femme (l. 19-24, NP, *a-na* ¹NP *a-na aš-šu-tim, ú-ul i-ra-ga-am, ú* ²NP, *a-na* NP, *mu-ti at-ta ú-ul i-qa-ab-bi*, « NP ne revendiquera pas ¹NP comme épouse et ²NP ne dira pas à NP "Tu es mon mari" »). Le geste du mari se place donc à la fin de la procédure de divorce, et en constitue en quelque sorte le point final. Une fois que la *sissiktum* est coupée, aucune contestation n'est admise sur la restitution de la dot ou les compensations financières éventuelles : les patrimoines des conjoints sont définitivement séparés. C'est sans doute à partir de ce moment que court le délai de viduité pour l'épouse, et que le divorce est officialisé envers les tiers. Un acte de Sippar (BAP 91) en apporte confirmation : un homme répudie sa femme (l. 1-2); sa frange d'habit (à elle) est coupée⁷ (mais le verbe est illisible, l. 3); elle reçoit une indemnité de divorce (l. 4); si elle se remarie, son ex-conjoint ne contestera pas (l. 5-7); ils prêtent serment (l. 8-10) puis vient la liste de dix témoins et la date. Là encore, on voit que la décision du mari est irrévocable à partir du moment où la *sissiktum* est coupée : la communauté conjugale est liquidée et la femme est libre de se remarier sans être considérée comme adultère. Le principe perdure puisqu'on le retrouve dans une tablette de Nuzi (xiv^e s. av. J.-C.) où un homme déclare solennellement que la femme qu'il avait prise pour épouse est désormais répudiée; il coupe sa frange, s'engage à ne plus revendiquer contre elle et donne cinq moutons à un individu en compensation d'une dette en argent, qui se trouve ainsi éteinte avec l'accord de l'intéressé, sans doute un membre de la famille de la femme. Les deux familles sont donc désormais quittes sur un plan financier, et les patrimoines sont ainsi apurés. Un dernier texte évoque cette cérémonie. Il s'agit d'une lettre de Mari (ARM 10 33), extraite de l'abondante correspondance que la princesse Kiru, mariée au roi d'Ilan-šura, a envoyée à son père Zimri-Lim, roi de Mari, pour se plaindre de sa triste vie et de toutes les mesquineries qu'elle doit endurer. Les relations avec son mari ont dû s'envenimer au point qu'il la répudie devant ses vassaux et l'humilie (l. 24-26, [*śi-s*] *i-ik-ti, ma-ha-ar lugal-meš, ib-tu-uq um-ma šu-ma, at-la-ki a-na é a-bi-ki, iš-tu pa-ni a-ša-ti-ia, a-mu-ur*, « Il a coupé ma frange d'habit devant les rois en disant : "Va-t-en à la maison de ton père ! J'ai détourné les yeux loin de la face de mon épouse" »).

Un équivalent du terme *sissiktum*, utilisé surtout dans les textes de Nuzi, est le mot *qannu*. Il est attesté plus rarement à l'époque paléo-babylonienne, par exemple dans deux textes de Sippar (BE 6/1 84 et 101) : après avoir énuméré les biens constituant la dot de la femme (religieuse-*naditum* ou prêtresse-*šugitum*), remise lors de son entrée chez son mari, la tablette indique que le montant de la *terhatum* qui avait été apportée par le mari, s'élevant à un tiers de mine d'argent, est « attaché dans son *qannum*

(à elle) et restitué à son mari » ; la clause se termine par la phrase « Désormais, ses enfants (à elle) sont ses héritiers (à elle) » (BE 6/1 84 : 40-43 ; BE 6/1 101 : 20-24). Le mari récupère ainsi la jouissance de la dot et du don nuptial qui, à sa mort, seront transmis aux enfants par l'intermédiaire de leur mère, indépendamment de leur succession aux biens paternels. Cette pratique rappelle le versement de la « dot indirecte », attestée aussi en Inde et en Chine, consistant à inclure le montant partiel ou total du don nuptial dans la dot.

Cet usage semble être attesté aussi à Nuzi (K. Grosz, *SCCNH* 1, 1981). Le terme *qannu* y apparaît dans des contrats de mariage faisant intervenir le frère et non le père de la femme, où l'on indique que « tout l'argent restant appartenant à ^fNP pour sa dot » est attaché dans son *qannu* (HSS 5 80 :12-14 ; HSS 19 144 : 34-36). L'allusion à « l'argent restant » paraît indiquer que le frère a reçu une partie de la *terhatu* et que le reste doit être attaché dans le *qannu* de la femme, autrement dit constituer sa propriété au titre de la dot. Lorsque le mariage est consenti par le père lui-même, il est aussi fait allusion à la dot attachée au *qannu* mais l'expression « l'argent restant » n'apparaît pas. Tel est le cas par exemple en RA 23 42, où un homme déclare : « J'ai attaché trente sicles d'argent dans le *qannu* de ma fille » (l. 8-9) ; plus loin, il demande que le mari lui donne dix sicles d'argent au titre de la *terhatu* (l. 9-13). Les deux paiements semblent donc indépendants l'un de l'autre.

Le terme *qannu* est documenté également dans d'autres types de textes juridiques de Nuzi. On le trouve ainsi dans les testaments. En HSS 19 7, le testateur provisionne une somme qui servira à l'entretien de sa femme, cette charge incombant à leur fille ; le texte note que « l'argent est attaché dans son *qannu* » (l. 25-26). Plus fréquemment, la mention du *qannu* est liée au remariage de la veuve, qui perd alors tous les biens et tous les droits attachés au lignage du défunt mari. La clause semble indiquer que c'est la veuve elle-même qui renonce à ces biens : « Si ^fNP habite en tant qu'épouse (avec un autre), elle arrachera son *qannu* et elle sortira » (HSS 19 19 : 53-54 ; cf. HSS 19 6 : 21-22). Bien que les formes verbales soient au masculin singulier, il faut ici comprendre que c'est la femme qui accomplit les deux actions ; la marque du féminin n'est pas systématique à Nuzi et le sens paraît meilleur ainsi. On pourrait déduire de ces occurrences que la femme perd sa dot en se remariant, ce qui paraît en soi injuste puisqu'elle n'a commis aucune faute et qu'il s'agit de biens propres. En réalité, la phrase fait ici allusion aux biens du mari, énumérés au début du testament et légués à la veuve. Même s'ils n'ont pas été attachés dans son *qannu*, ils sont réputés appartenir à la femme : le *qannu* pourrait ainsi être l'appellation métonymique pour désigner les biens remis à l'épouse par un homme, qu'il s'agisse de son père, de son frère ou de son mari. Étant attachés à sa personne, symbolisée par le *qannu*, ils doivent théoriquement la suivre ; par exception, ceux qui lui ont été donnés par son mari lui sont retirés lorsqu'elle se remarie hors de la famille du défunt. Habituellement, les textes parlent du *qannu* de la femme mais dans un cas – un acte d'adoption assorti d'un projet matrimonial (HSS 5 67) – il s'agit sans doute de celui du mari. Il est prévu que l'adopté ne devra pas prendre une seconde épouse si son épouse principale lui donne des enfants (l. 17-18) ; mais, ajoute le texte un peu plus loin, « si ^fNP enfante et que NP prend une autre épouse, il arrachera son *qannu* (à lui) et sortira » (l. 40-42). Le suffixe possessif masculin *-šu* (l. 42) pourrait être un nouvel exemple de l'indifférenciation des genres

dans l'akkadien de Nuzi. Mais on ne comprendrait pas alors que l'épouse principale soit expulsée sans compensation, dans un cas où elle n'a commis aucune faute. Mieux vaut comprendre que c'est l'époux qui perdra les biens qu'il avait reçus de l'adoptant.

Le geste consistant à « brosser son *qannu* » est cité dans quelques documents (e. g. EN 9/1 5, une adoption-vente, ou encore HSS 19 123, un acte d'asservissement). Il signifie, selon M. Malul (*AOAT* 221, 1988, p. 322 n. 97 et 330 n. 62), que celui qui accomplit ce geste devant les témoins est désormais libre de toute obligation. On devrait donc trouver cette clause dans tous les contrats comportant une obligation, ce qui n'est pas le cas. Par ailleurs, dans le texte HSS 19 123, le vendeur de l'esclave déclare qu'il a reçu l'argent et qu'il est satisfait, ce qui signifie juridiquement que le prix est payé en totalité et que l'acheteur est quitte (cf. R. Westbrook, *JAOS*, 111 [1991], p. 219-224) ; la mention du *qannu* ferait alors double emploi avec cette clause. Comme pour la *sissiktu* évoquée plus haut, le *qannu* employé ainsi remplace l'apposition du sceau et montre que cette partie du vêtement est un symbole de personnalité juridique. Mais on ignore pourquoi certains actes y font référence et pas d'autres.

Un dernier emploi atypique du *qannu* est présenté dans un texte de procès de Nuzi (JEN 331) : deux frères sont en procès, le premier reprochant au second d'avoir frappé sa femme. Les juges défèrent l'ordalie à l'accusateur, mais le défendeur s'interpose et « entoure⁹ son *qannu* (à lui) dans son *qannu* (de l'autre) » ; le demandeur gagne et le défendeur doit donner à son adversaire un bœuf « pour son *qannu* ». C. Gordon (*HUCA* 23, p. 134 *sqq.*) voit dans ce texte un cas de duel judiciaire, l'ordalie consistant dans une lutte au corps à corps. Mais ce type de procédure n'est pas attesté dans les sources mésopotamiennes. L'incertitude vient surtout de ce que l'action est décrite au moyen d'un verbe hurrite, dont le sens est obscur. Mais le sens général du texte semble être que le défendeur a tenté une manœuvre, peut-être dilatoire, qui n'a pas empêché son frère d'accomplir l'ordalie et de gagner le procès. Il doit le dédommager « pour son *qannu* », sans doute abîmé ou détruit. On ignore s'il s'agit ainsi de réparer un préjudice matériel ou une atteinte à la personnalité. En tout état de cause, toutes ces allusions au bord du vêtement montrent que l'objet n'est pas seulement utilitaire ; il signale un sujet de droit, propriétaire de biens attachés à sa personne, même symboliquement.