

# Limite et transgressions des espaces sexués au Proche-Orient ancien : la figure de la prostituée

Christophe Batsch

► **To cite this version:**

Christophe Batsch. Limite et transgressions des espaces sexués au Proche-Orient ancien : la figure de la prostituée . Guyonne Leduc. Comment faire des études-genres avec de la littérature. Masquereading, L'Harmattan, pp.149-160, 2014, 978-2-343-03412-6. <<http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=43508>>. <hal-01671062>

**HAL Id: hal-01671062**

**<http://hal.univ-lille3.fr/hal-01671062>**

Submitted on 21 Dec 2017

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

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

**« LIMITES ET TRANSGRESSIONS  
DES ESPACES SEXUÉS  
AU PROCHE - ORIENT ANCIEN :  
LA FIGURE DE LA PROSTITUÉE »**

**Christophe BATSCH**

*Université Charles de Gaulle – Lille 3*

On sait que la topographie du Proche-Orient ancien et, tout particulièrement, celle d'Israël ancien était largement surdéterminée par l'opposition entre le pur et l'impur, entre le profane et le sacré. D'une certaine façon la sexuation des lieux, autrement dit l'attribution à l'un ou l'autre genre sexuel de tel ou tel espace de manière privilégiée, n'était que la conséquence de cette répartition première des espaces selon le niveau de pureté requis pour y pénétrer. Une illustration classique de ce phénomène est offerte par la séparation marquée, à l'intérieur du Temple de Jérusalem, entre le « parvis des femmes » et le « parvis des fils d'Israël ».

L'hypothèse qui sera présentée ici est que le personnage, réel, fictif ou symbolique de la prostituée échappait, pour une grande part, à ces classifications et contribuait ainsi à élaborer et à rendre possibles une série d'espaces liminaires, intermédiaires, de passages ou de transition, sans lesquels la rigueur du système topographique aurait rapidement abouti à le stériliser.

**La « zonah » dans la Bible hébraïque ; notations topographiques**

Quand on repère tous les récits et commentaires bibliques mentionnant des prostitués (mâles ou femelles), on observe qu'ils sont de deux sortes : d'une part, les récits ou les évoca-

tions de personnages s'adonnant à la prostitution ou soupçonnés de s'y adonner ; d'autre part, et presque toujours dans des écrits prophétiques, l'usage métaphorique de la figure de la prostituée pour condamner un comportement fautif aux yeux de la divinité<sup>1</sup>. Un exemple traditionnel en est donné dans *Isaïe* 1,21 à propos de la décadence de Jérusalem : « Comment est-elle devenue une prostituée, la cité fidèle ? »

On ne s'intéressera ici qu'aux récits non métaphoriques, précisément à ceux qui comportent des indications topographiques. Suivent les anecdotes, les récits, les tableaux ou les jugements moraux dans lesquels apparaissent les « prostituées » (« zonot ») dans la Bible hébraïque.

Dans la *Genèse* 34,31, Simon et Lévi, deux des fils de Jacob, massacrent les Sichémistes sous prétexte qu'on aurait traité leur sœur Dina comme une prostituée. En fait, le prince de Sichem désirait l'épouser ; il propose une alliance aux Israélites, pour laquelle il accepte la circoncision. Rien n'y fait : cette Dina *entre deux peuples* est perçue comme une prostituée par ses deux frères trop zélés : « Feront-ils (ou fera-t-on) une prostituée de notre sœur ? » On notera, cependant, que cette histoire a fait l'objet d'interprétations divergentes et contradictoires, au sein du judaïsme ancien, selon les textes et les époques<sup>2</sup>.

Dans la *Genèse* 38,14-21, Juda (l'un des douze fils de Jacob) a trois fils en Canaan : Er, Onan et Shélah. Il marie l'aîné avec Tamar, mais celui-ci meurt avant d'avoir eu un enfant. En application (implicite) du système du lévirat, Juda marie donc Tamar à Onan pour assurer une descendance à Er. Onan, fâché de jouer ce rôle, invente alors le *coïtus interruptus* (et non

---

<sup>1</sup> Outre la citation d'Isaïe donnée ici dans le texte, on se reportera à *Isaïe* 23,15.16. *Jérémie* 2,20 ; 3,3 ; 5,7. *Ézéchiel* 16,30.31.35.41 ; 23,44. *Joël* 4,3. *Michée* 1,7. *Nahum* 3,4. On peut y ajouter les prostituées mentionnées dans les deux récits du jugement de Salomon (1 *Rois* 3,16) et de la mort d'Achab (1 *Rois* 22,38) : dans le premier cas les deux femmes sont des prostituées pour la cohérence du récit : des femmes mariées ne vivraient pas seules et ensemble. Dans le deuxième cas, les « prostituées » qui se baignent dans le sang d'Achab ont une fonction essentiellement symbolique.

<sup>2</sup> L'action des deux frères est ainsi sévèrement stigmatisée dans les longues bénédictions de Jacob sur ses fils (*Genèse* 49, 5-7) ; elle sera, à l'inverse, valorisée à l'époque plus tardive des « zélotes » en lutte contre l'occupation romaine.

l'onanisme) et Dieu le punit et le fait mourir. Comme Shélah est encore trop jeune (et que son père commence à craindre la mortelle efficacité de cette jeune femme), Juda demande à Tamar de retourner chez elle et d'y attendre un peu. Quelque temps après, la femme de Juda meurt. Puis, un jour qu'il est en voyage, Tamar, « qui voyait que Shélah était grand et qu'elle ne lui était pas donnée comme épouse<sup>3</sup> », tend un piège à Juda : « Alors elle ôta ses habits de veuve, elle se couvrit d'un voile et s'enveloppa et s'assit à l'entrée d'Enaïm sur le chemin de Thimna<sup>4</sup>. » (Gn 38,14-16). Juda la voit, ne la reconnaît pas, et la prend pour une prostituée (« zonah »). Ils discutent du prix ; Juda lui promet un chevreau, qu'il lui rapportera. Elle demande en gage qu'il lui laisse ses insignes de chef de clan, en particulier son sceau et son bâton. Ils couchent ensemble et elle tombe enceinte de lui. Un peu plus tard, Juda envoie un de ses hommes porter le chevreau mais la femme a disparu : « Il interrogea les hommes du lieu : “Où est cette prostituée (littéralement ‘cette sacrée’, *qedesha* ; on reviendra sur cet usage littéraire) qui se tenait devant Ennaïm sur le chemin<sup>5</sup> ?” »

La fin est sans surprise : quand Juda apprend que sa bru est enceinte il veut la faire exécuter ; elle exhibe les gages qu'elle avait reçus de lui. Il est confus. Elle met au monde les jumeaux Perets et Zerah, qui sont les ancêtres de la tribu de Juda (Perets est même la tige de la lignée davidique et messianique, selon 1 *Chroniques* 2, 4-15).

On observe, dans ce court récit, l'insistance mise, sur les précisions topographiques dès lors qu'il est question d'une activité de prostituée : l'entrée de la ville, le chemin vers la ville voisine, soit autant de lieux intermédiaire et de transition. L'analyse ne doit pas se limiter à ces notations topographiques ; il convient d'en mesurer la portée symbolique. Car, si Tamar est obligée d'emprunter le détour de la prostitution pour parvenir à ses fins, c'est qu'elle se trouve prise entre deux obligations contradictoires : d'un côté, l'interdit de s'offrir à son beau-père ; de

---

<sup>3</sup> *Genèse* 38,14.

<sup>4</sup> *Genèse* 38,14-16. Je souligne ces indications topographiques lesquelles mettent en valeur leur dimension de zones de transition.

<sup>5</sup> *Genèse* 38,21. Je souligne.

l'autre la nécessité de prolonger la lignée de son mari défunt. Dans cet entre-deux la figure de la prostituée se trouve à l'aise, qui offre à Tamar la voie d'une solution.

Dans le *Lévitique* 21,7.14, les prêtres (« cohanim »), assujettis à des règles de pureté plus exigeantes que la norme, ne peuvent épouser ni une veuve, ni une divorcée, ni une coureuse, ni une prostituée. Se trouve en cause ici le rejet des mélanges, puisque la fonction première des prêtres est d'opérer la séparation du pur et de l'impur<sup>6</sup>. Ils doivent donc épouser une vierge.

Dans le *Deutéronome* 23,18-19, on note un vœu pieux et une contradiction : « Il n'y aura pas de « prostituée » (« qedesha ») parmi les filles d'Israël et il n'y aura pas de « prostitué » (« qadesh ») parmi les fils d'Israël. Tu n'apporteras jamais le gain d'une prostituée (*zonah*) ni le prix d'un chien au temple de YHWH ton Dieu pour un sacrifice votif. » Cette façon de nommer les prostitués, en recourant à un euphémisme par antithèse, n'est pas inhabituelle dans la Bible. Elle a, cependant, beaucoup contribué à entretenir le « mythe historiographique<sup>7</sup> » d'une prostitution sacrée. On observera que, si la première règle interdisant toute prostitution en Israël avait été respectée, il n'y aurait pas eu lieu d'énoncer la seconde qui écarte leurs gains des activités du Temple.

Dans Rahab de Jéricho (*Josué 2 passim* et 6, 17.22.-23.25), avant de lancer l'assaut contre Jéricho, Josué y envoie deux espions. Ceux-ci s'installent chez « une femme prostituée (*zonah*) nommée Rahab ». Elle leur sauve la vie et leur permet de retourner au camp des Hébreux. En échange elle échappera à la destruction complète de la ville et de sa population et pourra vivre en Israël. De nombreuses indications topographiques soulignent que Rahab habitait à proximité immédiate de la porte de la ville, et plus précisément dans la muraille « car la maison qu'elle habitait était sur la muraille de la ville<sup>8</sup> ». Au moment de la prise de Jéricho, Rahab et sa famille sont sauvés et emmenés

---

<sup>6</sup> *Lévitique* 10,10 : « Afin que vous puissiez séparer ce qui est sacré de ce qui est profane, ce qui est impur de ce qui est pur ».

<sup>7</sup> Pour reprendre le titre de l'article de Daniel Arnaud, « La Prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique », *Revue de l'histoire des religions* 183 (1973) : 111-15.

<sup>8</sup> *Josué* 2,15.

hors de la ville ; néanmoins dans un premier temps on les installe « hors du camp d'Israël ». Ce n'est qu'ensuite, après, peut-on le supposer, un certain nombre de rites de conversion et de purification, qu'elle « habite au milieu d'Israël<sup>9</sup> ».

Dans *Juges* 11,1, Jephthé est le fils d'une prostituée. C'est l'un des Juges d'Israël. Il s'agit, certes, d'un personnage ambivalent, puisque, d'un côté, il sauve Israël des Ammonites, mais, de l'autre, il fait le vœu stupide, en partant à la guerre, de sacrifier le premier être vivant qu'il trouvera devant chez lui s'il rentre victorieux. Or, c'est sa fille et c'est une faute grave. On ne trouve aucune indication topographique dans ce récit.

On observe, néanmoins, que l'histoire de la fille de Jephthé est présentée par la Bible comme une étiologie de « la coutume que tous les ans les filles d'Israël s'en vont célébrer sur les montagnes la fille de Jephthé pendant quatre jours<sup>10</sup> ». C'était manifestement d'un rituel pré-matrimonial.

On peut mettre ce rite en parallèle avec un autre rite matrimonial comparable, dont l'étiologie est décrite à la fin de ce même livre des *Juges* (chapitre 21) : lors d'une guerre civile contre la tribu de Benjamin, toutes les autres tribus ont imprudemment prêté le serment de ne jamais donner leur fille en mariage à un Benjaminite. À nouveau donc, un vœu stupide. Quand la guerre est terminée, ils s'en repentent, mais que faire ? D'une part, il leur est impossible de violer leur serment solennel ; de l'autre, leur intransigeance risque de provoquer la disparition de l'une des douze tribus d'Israël, faute d'échanges conjugaux. Ils élaborent alors la solution qui donne naissance au rite : lors d'une fête annuelle liée aux vignes (vendanges ?), dans la ville sainte de Silo (où se trouve alors le temple), toutes les filles sortent danser dans les vignes ; les jeunes gens de Benjamin, qui y sont cachés, s'emparent alors chacun d'une fiancée. On peut supposer que ce récit correspondait à un rituel d'enlèvement fictif, soit à l'occasion de « chavouot » (début des moissons) soit au moment de « souccot » (au début de l'automne et des vendanges).

---

<sup>9</sup> *Josué* 6,23 et 25.

<sup>10</sup> *Juges* 11,40.

On ne s'éloigne pas, autant qu'il pourrait le sembler, de la « zonah » et de ses territoires imprécis car, au point de départ de ces deux récits d'étiologie de rites matrimoniaux, on trouve une référence à la prostitution : Jephthé est le fils d'une prostituée, tenu à l'écart par ses demi-frères, les fils légitimes. Quant à la guerre contre Benjamin, elle a été déclenchée parce que les hommes de Guibéa, ville benjaminite, ont traité la concubine (d'ailleurs infidèle) d'un Lévi comme une prostituée. On retrouve donc chaque fois la prostitution du côté du mythe et de l'étiologie ; et, du côté du rite qui en découle, le vagabondage des jeunes filles hors de la ville, hors des espaces régulés, dans ces territoires intermédiaires (montages, vignobles) où elles trouveront un mari.

Dans *Juges* 16, Samson passe la nuit chez une prostituée de la ville philistine de Gaza. Celle-ci est clairement et précisément localisée aux portes de la ville. Ainsi, les Philistins l'assiègent, demeurent toute la nuit « à la porte de la ville ». Et, lorsque Samson leur échappe en se retirant, au milieu de la nuit, « il saisit les battants de la porte de la ville et les deux poteaux, les arracha avec la barre et les mit sur ses épaules<sup>11</sup> ». Puis il quitte la ville avec son fardeau.

Dans les *Proverbes* (6,26 ; 23,27 ; 29,3, etc.) dispensent toutes sortes de sages conseils au jeunes gens, en particulier celui d'éviter de fréquenter les prostituées, moins d'ailleurs pour des raisons morales que pour leur caractère ruineux. Ces mises en garde culminent dans un petit tableau en *Proverbes* 7,6-22, que l'on pourrait croire sorti de la plume de Restif de la Bretonne ou de Sébastien Mercier :

Voilà : j'étais à la fenêtre de ma maison, et je regardais dehors. J'y vis tout un tas de grands couillons et je repérai parmi ces jeunes un garçon semblant manquer de caractère. Il passait dans le coin, le long de la rue, et ses pas le conduisait chez "elle". (C'était) au crépuscule, à la fin de la journée, au cœur de la nuit, dans l'obscurité. Voici qu'une femme l'aborde, vêtue en prostituée, une au cœur sec. Roucoulante et rebelle ; jamais chez elle. Par les allées et par les places, à tous les coins de rues, elle guette (le client).

---

<sup>11</sup> *Juges* 16,2-3.

Elle s'accroche à lui et lui donne un baiser ; le visage dur, elle lui dit : "Aujourd'hui j'ai bouclé un vœu et j'ai dû offrir des sacrifices ; du coup, je suis sortie te chercher et je t'ai trouvé. J'ai orné mon divan de couvertures et de tissus en fil d'Égypte. J'ai aspergé mon lit de myrrhe, d'aloès et de cannelle. Viens, abreuvons-nous d'amour jusqu'au matin, jouissons l'un de l'autre avec transports. Car mon mari n'est pas à la maison, il est parti pour un voyage lointain. Il a pris avec lui tout l'argent et il ne rentrera qu'à la pleine lune."

Elle l'entraîne par le flot de son verbiage et par ses flatteries, elle va l'égarer. Jusqu'à ce qu'une flèche transperce sa bêtise, comme un oiseau qui file droit dans le piège et ignore que c'est au prix de sa vie.

Et maintenant mes fils écoutez-moi et soyez attentifs à mes paroles. Que ton cœur ne suive pas la mauvaise pente vers "elle", ne t'égare pas dans ses voies. Car elle a fait tomber beaucoup de victimes et nombreux sont ceux qu'elle a tués. Les chemins du *shéol* sont sa maison, avec ceux qui descendent au séjour des morts<sup>12</sup>.

On ne peut s'empêcher de noter l'insistance placée sur les situations liminaires, les rues, les encoignures, les places, sans parler des chemins de l'enfer ; cette liminarité se retrouve jusque dans l'incertitude sur l'heure : « au crépuscule, à la fin de la journée, au cœur de la nuit, dans l'obscurité » : on est vraiment, selon le dicton, « entre chien et loup ».

En résumé, on sait qu'aucune réprobation morale ne pèse sur les prostituées, en raison de leur activité sexuelle dans les textes anciens – y compris dans la Bible. Ce qui retient l'attention dans ces différents récits bibliques est ailleurs : dans la position intermédiaire à laquelle on associe assez systématiquement les prostituées, lieux de passages, portes des villes, tous ces espaces qui ne relèvent ni des lieux publics sanctifiés, ni des lieux privés profanes, mais d'un entre-deux mal au statut mal défini qui les relie les uns aux autres. En élargissant un peu à l'ensemble de la culture proche-orientale, notamment à la culture mésopotamienne, il apparaît qu'on a peut-être affaire là à une représentation ancienne et significative.

---

<sup>12</sup> Ma traduction.



## L'horizon mésopotamien

### *Shamhat et Endiku dans l'Épopée de Gilgamesh*

L'un des textes fondateurs de la culture mésopotamienne, qui circule déjà à l'époque sumérienne, puis akkadienne et enfin babylonienne et assyrienne, est l'*Épopée de Gilgamesh*. C'est un mythe qui raconte le bon ordre sur terre : la civilisation se fonde sur l'acceptation de son statut de mortel, acceptation qui mène à la poursuite d'un bon politique, c'est-à-dire d'une politique qui garantit le maintien de la civilisation. L'opposition entre civilisation et sauvagerie, le passage de l'une à l'autre sont donc au cœur du mythe. Pour le résumer très brièvement : Gilgamesh est le roi d'Uruk. Cette cité (où fut inventée l'écriture) est l'image de la civilisation urbaine, fondée sur les frontières qui délimitent le partage entre espace civilisé et espace sauvage. L'édification de ces limites est attribuée au héros Gilgamesh :

C'est lui qui a fait édifier les murs d'Uruk-la-close, et du saint temple d'Eanna, trésor sacré ! Vois cette muraille comme un filet à oiseaux, ce soubassement inimitable ! Palpe cette dalle de seuil de la porte de la ville apportée de si loin ! [...] Monte déambuler sur les remparts d'Uruk, vois leurs fondations, vois leur maçonnerie : tout n'est-il pas en briques cuites ? Les sept sages en personne en ont fixé les fondations [...].

Mais Gilgamesh est saisi d'une sorte d'*hubris* qui l'amène à se conduire en mauvais roi et à abuser de sa position. Les citoyens d'Uruk s'en plaignent aux Dieux ; ceux-ci façonnent alors un être sauvage qu'ils opposeront au roi. Cette personnification de la sauvagerie se nomme Enkidu. Le mythe le décrit ainsi :

aussi compact que Ninurta, le dieu-guerrier, abondamment velu par tout le corps, il avait une chevelure de femme aux boucles foisonnant comme un champ d'épis. Ne connaissant ni concitoyens, ni pays, accoutré comme Sumuqan dieu des bêtes sauvages, il broutait en compagnie des gazelles. En compagnie de sa harde il fréquentait le point d'eau et se régalaient d'eau en compagnie des bêtes. [...] Constamment il broute avec sa harde, il hante les abords du point d'eau.

Enkidu ravage la contrée environnante et effraie les chasseurs les plus braves. Alors Gilgamesh décide de recourir à une ruse pour le civiliser : il envoie à Enkidu la plus belle prostituée de la ville, nommée Shamhat, qu'on peut traduire par Joyeuse, ou tout simplement par Fille-de-Joie. Celle-ci applique donc les instructions qu'on lui a données :

Lorsque la harde arrivera au point d'eau elle ôtera ses vêtements, elle dévoilera ses charmes et quand il la verra ainsi, il se jettera sur elle. Alors sa harde, élevée avec lui, lui deviendra hostile. [...] Et Shamhat écarta son voile et découvrit son sexe pour qu'il en tirât plaisir sans crainte de l'épuiser. Quand elle eut abandonné ses vêtements il s'allongea sur elle et elle lui fit, à ce sauvage, son affaire de femme, tandis qu'il la cajolait de ses caresses. Six jours et sept nuits Enkidu, excité, fit l'amour à Shamhat.

Les conséquences civilisatrices de cette orgie sexuelle sont celles que Gilgamesh avait prévues. D'abord ce qu'on pourrait appeler le « désauvagement » d'Enkidu : « Une fois soûlé du plaisir qu'elle lui avait donné, il voulut rejoindre sa harde, mais, à la vue d'Enkidu, les gazelles s'enfuirent et les bêtes sauvages s'écartèrent de lui. » En second lieu, son accession à la culture et la civilisation : « Mais Enkidu avait mûri, il était devenu intelligent. Aussi revint-il s'asseoir aux pieds de la prostituée, les yeux rivés sur son visage. Il comprenait tout ce qu'elle lui disait. » Par la suite Enkidu et Gilgamesh se rencontrent, puis s'affrontent dans une bagarre grandiose où ils se découvrent aussi forts l'un que l'autre. Ils deviennent les meilleurs amis du monde et vivent ensuite toutes sortes d'autres aventures.

Ce qui importe ici c'est la place de médiatrice que le mythe assigne à la prostituée : elle permet le passage entre les deux univers exclusifs de la sauvagerie et de la civilisation. Dans un sens, la prostituée est la seule à pouvoir franchir la séparation de ces deux espaces de la ville à la brousse ; même les chasseurs, qui sont aussi des figures osant affronter l'univers sauvage de la brousse, n'ont pourtant pas été capables d'approcher Enkidu. Dans l'autre sens, c'est la prostituée qui ramène Enkidu de la sauvagerie vers la ville et vers la civilisation humaine.

### *La figure de la déesse Inana / Istar*

Cette figure de la prostituée Shamhat s'inscrit dans un cadre mythique et théogonique dominé par le personnage de la grande déesse nommée Inana (en sumérien) ou Istar (en langues sémitiques, depuis l'akkadien).

Inana/Ishtar, comme tous les dieux importants des panthéons polythéistes, constitue une figure multiple et complexe. Sa première caractéristique est d'appartenir pleinement au genre féminin (tout en possédant quelques fois des formes hermaphrodites), dans un panthéon largement peuplé de divinités mâles. Elle n'est, en aucune façon, la parèdre d'un dieu important à qui on aurait attribué une contrepartie féminine : elle est parfaitement indépendante et autonome ; et c'est à elle, à l'inverse, qu'on attribue un certain nombre de contreparties masculines, sous les formes de ses nombreux amants. Parmi eux : Tammuz, un roi d'Uruk, sur lequel on reviendra ; l'oiseau rollier auquel elle brise les ailes ; le lion ; le cheval de combat ; le berger transformé en loup par ses soins ; le jardinier Ishullanu (ou Shukaletuda en sumérien) transformé en crapaud etc. Elle s'offre également à Gilgamesh qui la repousse, en invoquant tous ces précédents.

L'un de ses attributs est d'être avant tout la protectrice de ce que l'on nommerait aujourd'hui la pulsion libidinale, c'est-à-dire qu'elle préside à toutes les activités, spirituelles ou physiques, qui contribuent à la reproduction sexuée : l'amour, la tendresse, le désir, la jouissance, etc. Dans le récit assyrien de la *Descente d'Ishtar aux enfers*, lorsqu'elle se trouve retenue prisonnière en enfer, toute activité sexuelle, humaine ou animale s'interrompt sur terre et plus aucune naissance ne se produit. Dans cette fonction fécondatrice elle est extraordinairement ambivalente : à côté des dieux Sin et Shamesh, qui se manifestent par la lune et par le soleil, elle se manifeste par les étoiles ; mais elle est à la fois la première étoile du soir et la dernière du matin, ce qui contribue à son ambivalence. Ainsi la décrit l'assyriologue Daniel Arnaud dans la synthèse qu'il a rédigé pour l'*Encyclopaedia Universalis* :

Elle est notre étoile Vénus du soir et Vénus du matin : ainsi se trouvent soulignés les deux aspects assez contradictoires de sa

personnalité. L'amour, dont elle est la déesse, peut être aussi bien le rut des bêtes, le désir humain manifesté sans détours ou la tendresse inquiète [...]. Si la prostitution sacrée n'a aucune réalité en Mésopotamie, Ishtar reste toutefois la protectrice naturelle des amours mercenaires<sup>13</sup>.

Également une déesse guerrière, elle est la divinité poliade de la ville d'Uruk. C'est donc cette divinité aux attributs multiples qui protégeait les prostituées ; on trouvait d'elle des représentations plus ou moins osées dans les tavernes et autres lieux que l'auteur des *Proverbes* bibliques aurait jugés mal famés.

### **La question de la prostitution sacrée**

Daniel Arnaud mentionnait la « prostitution sacrée » dans son portrait d'Ishtar, et formulait la position classique de l'assyriologie contemporaine : « elle n'a aucune réalité en Mésopotamie »<sup>14</sup>. Ceci passait, jusqu'à présent, pour un acquis de la recherche historique contemporaine. Mais, depuis peu, en particulier depuis le développement des « gender studies », puis des études féministes (historiques et théologiques) sur l'Antiquité, le débat sur l'existence de la prostitution sacrée a ressurgi de manière assez surprenante dans la recherche historique. Il est utile d'en préciser les termes.

#### *Le mythe d'Inana et Dumuzi (Ishtar et Tammuz) et la hiérogamie du nouvel an (« akitu »)*

On savait, depuis Samuel Kramer et Jean Bottéro, que la plupart de ces fantasmes nés au XIX<sup>e</sup> siècle, sur le thème de la prostitution sacrée renvoyaient à un ancien rituel sumérien de hiérogamie, c'est-à-dire à la pratique annuelle et, d'ailleurs, ésotérique d'un rite de « mariage sacré » entre le roi d'Uruk et une femme figurant la déesse Inana – sans que l'on puisse déterminer si cette femme était la reine, l'une des concubines roy-

---

<sup>13</sup> Daniel Arnaud, Daniel Arnaud, s.v. « Ishtar », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ishtar/>.

<sup>14</sup> Ibid.

ales, une prêtresse du temple d'Inana ou une autre femme encore.

L'étiologie de ce rite ancien de hiérogamie se trouve dans le mythe d'Inana et Dumuzi (en akkadien : Ishtar et Tammuz), en particulier dans le récit de la *Descente d'Inana aux Enfers* : dans ce récit la déesse accomplit elle-même le rite en couchant en personne avec un roi d'Uruk, nommé Dumuzi ; dans certaines versions, ce Dumuzi (ou sa version sémitique Tammuz) désigne plutôt un roi-berger, qu'Ishtar avait choisi pour amant de préférence à un cultivateur. Un peu plus tard, Inana/Ishtar décide de rendre visite aux Enfers ; elle s'y trouve alors retenue contre son gré. Pour se libérer, elle doit livrer un être vivant à sa place. Sans hésiter elle livre son amant Tammuz. Tous les ans, on célébrait donc par des déplorations rituelles la mort de Tammuz à l'automne. Mais Tammuz, devenu une figure divine quelque part au cours du récit qui l'associait à Ishtar, avait aussi une sœur-amante qui se substitue à lui dans les enfers pendant six mois de l'année. Tous les ans, lors des rituels du nouvel an nommés « akitu », qui se déroulaient le premier jour du mois de Nisan au début du printemps, on célébrait donc la résurrection de Tammuz. Le rite de la hiérogamie, ou mariage sacré, participait de ces célébrations.

Ce rite est bien attesté à Uruk à l'époque sumérienne, c'est-à-dire jusque vers la fin du III<sup>e</sup> millénaire, aux environs de 2000 avant notre ère. Pour la longue période suivante, qui voit l'essor des empires et principautés sémitiques (babyloniens, assyriens, araméens et autres), rien n'est assuré. Les discussions sur la poursuite ou l'interruption de ce mariage sacré s'appuient sur une documentation trop réduite pour en trancher<sup>15</sup>.

#### *Le débat contemporain sur la prostitution sacrée*

En revanche, l'élément vraiment surprenant, au sein de la recherche historique au cours de la dernière décennie, a été le retour de la question de la prostitution sacrée, question que l'on

---

<sup>15</sup> Il arrive que certains auteurs défendent la thèse d'une poursuite du rite jusqu'à l'époque perse pour des raisons, à mon avis plus commerciales que scientifiques. C'est le cas du mauvais petit livre de Véronique Grandpierre, *Sexe et amour de Sumer à Babylone* (Paris : Gallimard Folio histoire, 2012).

pouvait croire aussi clairement close que celle de l'existence des ceintures de chasteté au Moyen-Âge. La question de la prostitution sacrée dans l'Antiquité est liée à un certain nombre de sources anciennes plus ou moins fantaisistes, généralement grecques ou latines, toutes polémiques, qui attribuent systématiquement cette pratique à des peuples ou à des groupes qu'elles dénigrent<sup>16</sup>. Sans entrer dans la diversité des exemples, la prostitution sacrée désigne toutes formes de pratiques de la prostitution, associées à un temple ou à un lieu de culte. Soit que s'y livrent des prêtres ou des prêtresse ; ou bien qu'on mentionne l'existence de hiérodules (puissance du signifiant : le mot « hiérodoule », du grec **hierodoulo-**, désigne littéralement un « esclave sacré » ; il en est venu à être brandi comme la preuve de l'existence d'une prostitution sacrée partout où il apparaissait) ; ou bien encore le fait que le temple soit aussi gestionnaire d'une taverne ou d'un bordel entre ses murs – toutes choses infiniment peu probables, compte tenu de la conception ancienne que ces sociétés avaient des temples et des espaces sacrés<sup>17</sup>. En revanche, le fait que les prostituées, au sein d'une société donnée, aient pu considérer, tel ou tel dieu, telle ou telle déesse comme leurs protecteurs célestes, ne fait pas de la prostitution une activité sainte ou sacrée.

Nombre d'historiennes féministes de l'Antiquité se sont attachées, assez justement, à clore définitivement ce dossier en se

---

<sup>16</sup> On en trouvera la liste détaillée dans Stephanie L. Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity* (Cambridge : Cambridge UP, 2008).

<sup>17</sup> Philippe Clancier, « Le Monde des temples », *Les Débuts de l'Histoire. Le Proche-Orient, de l'invention de l'écriture à la naissance du monothéisme*, dir. **Pierre Bordreuil, Françoise Briquel-Chatonnet et Cécile Michel** (Paris : La Martinière, 2008) 361 : « Les temples levantins et mésopotamiens ont un point commun important : la maison du dieu est une habitation fermée à laquelle la population n'a pas accès ». En revanche, ils emploient un personnel important : « Les desservants des temples ne se composent pas uniquement de prêtres. Dans l'espace phénicien, une inscription du v<sup>e</sup> siècle découverte à Kition sur l'île de Chypre, fait mention de personnels rémunérés par le temple qui emploie, en plus des prêtres, des chanteurs, des bouchers, des boulangers, des esclaves et des prostituées. En Mésopotamie, le schéma n'est guère différent ; on peut y ajouter des brasseurs, des cuisinières, des balayeurs, et en retirer les prostituées » (364). On notera que le fantasme de la prostitution sacrée se poursuit ici, mais déplacé vers un terrain que l'auteur connaît moins bien.

livrant à des études exhaustives des sources anciennes et à la déconstruction des développements historiographiques, auxquels ces sources avaient donné naissance. Le débat, souvent assez vif, a conduit à radicaliser les positions.

Aussi la thèse de l'absence de prostitution sacrée dans le monde antique s'est-elle bientôt trouvée dépassée par la thèse beaucoup plus radicale de *l'absence de toute forme de prostitution* dans plusieurs sociétés de l'Antiquité, dont la Mésopotamie et Israël<sup>18</sup>. Avec toutes sortes d'arguments philologiques et lexicologiques, ces auteurs affirment que les termes que l'on traduit habituellement par « prostituée » ne recouvrent rien d'autre que des catégories de femmes indépendantes, dont le statut n'était pas défini par rapport à un homme – père ou mari. Dès lors que les hasards de la vie ou leur choix délibéré les avaient mises dans une telle situation d'autonomie, elles auraient constitué une catégorie spécifique de la population, sans rapport avec la prostitution : seul le machisme ordinaire des sociétés anciennes, comme celui des historiens contemporains, aurait pu conduire à nommer « prostituées » ces femmes libres.

Un défaut majeur de ce raisonnement réside en ce que, si l'on considère que tous les termes connus jusqu'ici pour nommer des prostituées, désignent en fait des « femmes libres », il faudrait établir quel est le terme qui renvoie aux prostituées. Il paraît impossible, en effet, compte tenu de la documentation textuelle, archéologique et iconographique, de nier l'existence de prostituées dans ces sociétés anciennes.

À l'inverse, et souvent en réaction à ces thèses féministes radicales, on observe qu'un certain nombre d'assyriologues ou de biblistes ne se contentent pas de réaffirmer l'existence de traces de la prostitution dans les mondes anciens, mais prétendent y réintroduire la notion de « prostitution sacrée<sup>19</sup> ». Le principal

---

<sup>18</sup> Voir, entre autres, Athalya Brenner, *The Intercourse of Knowledge : On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible* (Leyde : Brill, 1997) et Julia Assante, « The kar.kid/harimtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence », *Ugarit-Forschungen* 30-1998 (1999) : 5-96.

<sup>19</sup> Voir, entre autres, pour la Bible hébraïque : John Day, « Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution and Did It Actually Exist in Ancient Israel? », *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J.*

argument de ces auteurs repose souvent sur l'euphémisme biblique qui a été rencontré plus haut, qui consiste à remplacer, parfois, le mot « *zonah* » (« prostituée ») par le terme « *qedesha* » (« sainte ou sacrée »). Il s'agit évidemment d'une forme d'euphémisation par antithèse, dont le français offre une analogie frappante en utilisant le mot « courtisane » pour référer à certaines catégories de prostituées. Ce n'est sans doute pas un hasard si cette affirmation de l'existence d'une prostitution sacrée soit souvent le fait d'hommes âgés, tandis que celle de l'existence de femmes indépendantes et de l'absence de prostitution ait souvent été le fait de jeunes universitaires américaines.

\*

On maintient ici qu'il n'a rien existé de semblable à une prostitution sacrée ; mais qu'ont bien existé en revanche les prostitués, c'est-à-dire des femmes (ou des hommes) monnayant leurs services sexuels – même si ils/elles n'ont que peu à voir avec les prostituées du XIX<sup>e</sup> siècle ou d'aujourd'hui. Il est certain, par exemple, que, dans les textes anciens, les prostituées ne subissent aucun opprobre du seul fait de leur activité. Ce que l'on espère avoir montré, c'est qu'elles occupaient, au contraire, une fonction indispensable de passeuses entre les espaces, les lieux et les groupes, au sein de sociétés souvent fondées sur une rigide valorisation des barrières et des limites.

#### Bibliographie indicative

Arnaud, Daniel. « La Prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique », *Revue de l'histoire des religions* 183 (1973) : 111-15.

---

*Cathcart*, éd. Carmel McCarthy et John F. Healey (London : T&T Clark, 2004) 2-21 et, pour la Mésopotamie ancienne, Morris Silver, « Temple/Sacred Prostitution in Ancient Mesopotamia Revisited », *Ugarit-Forschungen* 38-2006 (2007) : 631-63.



- Assante, Julia. « The kar.kid/harimtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence ». *Ugarit-Forschungen* 30-1998 (1999) : 5-96
- Bird, Phyllis. « Prostitution in the Social World and the Religious Rhetoric of Ancient Israel ». *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Éd. Christopher Faraone et Laura McClure. Madison : U of Wisconsin P, 2006. 40 -58
- Bottéro, Jean. « La Hiérogamie après l'époque "sumérienne" ». *Le Mariage sacré*. Éd. Samuel N. Kramer. Paris : Berg, 1983. 175-208.
- Brenner, Athalya. *The Intercourse of Knowledge : On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible*. Leiden : Brill, 1997.
- Budin, Stephanie L. « Sacred Prostitution in the First Person ». *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Éd. Christopher Faraone et Laura McClure. Madison : U of Wisconsin P, 2006. 77-92.
- . *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge : Cambridge UP, 2008.
- Cooper, Jerold S. « Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia ». *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokyo) March 20-22, 1992*. Éd. Eiko Matushima (Heidelberg : Winter, 1993) 81-96.
- Day, John. « Does the Old Testament Refers to Sacred Prostitution and Did it Actually Exist in Ancient Israel? », dans C. McCarthy et J. Healey éd., *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, Londres : T&T Clark, 2004 : 2-21
- Faraone, Christopher et Laura McClure, éd. *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*, Madison : Uof Wisconsin P, 2006.

- Frayne, Douglas. « Notes on the Sacred Marriage Rite ». *Bibliotheca Orientalis* 42 (1985) : 5-22.
- Kramer, Samuel N. *The Sacred Marriage : Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. Bloomington : Indiana UP, 1969. Traduit de l'anglais et adapté par Jean Bottéro, *Le Mariage sacré : à Sumer et à Babylone*. Paris : Berg, 1983.
- Lapinkivi, Pirjo. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*. Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project, University of Helsinki.
- Meador, Betty D. *Inanna, Lady of Largest Heart : Poems of the Sumerian High Priestess Enheduanna*. Austin : U of Texas P, 2000.
- Serfati, Yitschak. *Love Songs in Sumerian Literature : Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Ramat Gan : Bar-Ilan UP, 1998.
- Silver, Morris. « Temple/Sacred Prostitution in Ancient Mesopotamia Revisited ». *Ugarit-Forschungen* 38-2006 (2007) : 631-63.
- Steinkeller, Piotr. « On Rulers, Priests and Sacred Marriage : Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship ». *Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East, The Middle Eastern Culture Center in Japan*. Éd. Kazuko Watanabe. Heidelberg : Winter, 1999. 103-13.