

Pedro Azara - Ricardo Mar
Eduard Riu - Eva Subías (eds.)

La fundación de la ciudad



signat i publicat.

Pedro Azara - Ricardo Mar
Eduard Riu - Eva Subías (eds.)

La fundación de la ciudad

Mitos y ritos en el mundo antiguo

Director:
Pedro Azara

Colaboradores:
Miguel Ángel Borrás
Joan Claret
Gemma Serch

Dibujos:
Jaume J. Ferrer (tinta)
Pablo Tena Gómez (acuarela y tiza)
José Manuel Ballester (lápiz)
Belén Pineda (tinta)

Primera edición: abril de 2000
Reimpresión: mayo de 2000

Diseño de la cubierta: Manuel Andreu
Dibujo de la cubierta: De Jaume J. Ferrer
Relieve asirio de Nineve
Museo Británico. Londres

© Los autores, 2000

© Edicions UPC, 2000
Edicions de la Universitat Politècnica de Catalunya, SL
Jordi Girona Salgado 31, 08034 Barcelona
Tel.: 934 016 883 Fax: 934 015 885
Edicions Virtuals: www.edicionsupc.es
E-mail: edicions-upc@upc.es

Producción: CPET (Centre de Publicacions del Campus Nord)
La Cup. Gran Capità s/n, 08034 Barcelona

Depósito legal: B-16849-2000
ISBN: 84-8301-387-8

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Índice

Presentación	
Pedro Azara (Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona)	9
El templo	
Eugenio Trías (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona)	13
Mythe urbain et violence fondatrice	
Jean-Jacques Wunenburger (Université de Bourgogne, Dijon)	21
Founding Myths of Cities in the Ancient Near East: Mesopotamia and Israel	
William W. Hallo (Yale University, New Haven)	27
Réflexions sur l'idée de fondation et la réalité de l'acte dans le monde syro-mésopotamien. Le cas de Mari et de quelques autres sites	
Jean-Claude Margueron (École Pratique des Hautes Études, Paris)	35
The Foundation Myths of Mesopotamian Cities Divine Planners and Human Builders	
Joan Goodnick Westenholz (Bible Lands Museum, Jerusalén)	45
Mesopotamian Foundation Ceremonies and Deposits	
Richard S. Ellis (Bryn Mawr College, Bryn Mawr, Filadelfia)	57
Gudea of Lagaš: the Sumerian Temple Builder <i>par excellence</i>. The Rites in the Construction of a Temple in late 3rd Millennium B.C.	
Claudia E. Suter (Chicago-Barcelona)	67

Heroes and the foundation of Greek Cities Irad Malkin (University of Tel Aviv)	81
La refondation d'une cité coloniale grecque: espace et temps Claude Calame (Université de Lausanne)	91
Founding a city: the case of Cyrene Jan N. Bremmer (Rijksuniversiteit, Groningen)	101
Héritage, rupture et projection: aspects du rapport au temps dans les fondations grecques François de Polignac (CNRS, Centre Louis Gernet, Paris)	111
Considérations préliminaires et provisoires sur la marginalité de Dédale dans son rapport aux fondations Françoise Frontisi-Ducroux (Collège de France, Paris)	119
The Re-founding of Ithaca: Colonial Discourse in Homer's <i>Odyssey</i> Carol Dougherty (Wellesley College, Wellesley)	127
Romulus: la légende romaine du premier roi Dominique Briquel (Université de la Sorbonne, Paris)	137
Rome et sa fondation: archéologie, histoire, mémoire Alexandre Grandazzi (Université de la Sorbonne, Paris)	149
La llarga continuïtat de la mitologia sobre els orígens urbans Eduard Riu-Barrera (Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya)	151
Por qué la fundación de la ciudad Pedro Azara	157
Bibliografía (Para la documentación de la exposición y preparación del coloquio)	163

Esta publicación recoge parte de las pre-actas del coloquio internacional sobre el Imaginario de la Fundación de la Ciudad en el Mundo Antiguo, organizado en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB) y el Museo de Arqueología de Cataluña (MAC) los días 8, 9 y 10 de Junio 2000. Este congreso cuenta con la producción del CCCB, del Ministerio de Educación y Cultura, de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona (ETSAB) –con motivo de los actos de su 125 aniversario– y del MAC.

El coloquio y las pre-actas están ligados a una exposición sobre el tema de los Mitos y Ritos de Fundación de Ciudades en el Mundo Antiguo, organizada por el CCCB (abril-julio de 2000) y acompañada de un catálogo editado por el Instituto de Ediciones de la Diputación de Barcelona.

Estas actividades (exposición, publicaciones y coloquio) se basan en una investigación llevada a cabo por un equipo compuesto por Pedro Azara, Albert García Espuche, Ricardo Mar, Eduard Riu y Eva Subías, gracias a una beca de la Fundación Getty de Los Ángeles (Senior Getty Grant, 1998-99).

Presentación

Pedro Azara
(Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona)

El Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB) presenta una exposición titulada *La Fundación de la Ciudad. Mitos y ritos de creación en el mundo antiguo*, del 6 de abril al 23 de julio del 2000.

Esta exposición concluye con un coloquio internacional cuyas pre-actas recoge el presente volumen. Posteriormente, el Museo Arqueológico Nacional de Barcelona y el propio CCCB publicarán las actas y las contribuciones.



El soberano (faraón) ultima el rito de fundación ante el dios Sol (Horus, el dios halcón de mirada tan penetrante como el astro luminoso): bendice la maqueta del santuario, situada en el centro del terreno primordial, para animar mágicamente lo edificado. Relieve de Kom Ombo (Egipto). Foto: P. Azara.

A través de unas trescientas veinte obras (cerámicas, terracotas, monedas, gemas, sellos cilindro, relieves, frescos, mosaicos, etc.), pertenecientes a las culturas de Mesopotamia, Grecia y Roma, y provenientes de unos setenta museos españoles y extranjeros, y colecciones particulares, la muestra ilustra el mito de fundación y documenta los distintos ritos previos a la construcción de la urbe.

La exposición pone en evidencia:

- la importancia del dios del sol que ilumina al fundador: Apolo delfico, el radiante Shamash;
- la figura característica del héroe fundador, marcado por un hado trágico –expuesto, alimentado por un animal– que justifica y explica su destierro;
- el largo y penoso viaje errático, precedido por animales como aves migratorias cuya bandada dibuja una flecha certera en el cielo, señalando el camino, o por delfines (animales apolíneos);
- la lucha con el monstruo que aguarda el fundador en la nueva tierra: una serpiente, un dragón, o un toro desbocado, como Aqueloo, el dios de los ríos (celoso guardián de la fuente de agua dulce, indispensable para la prosperidad de la ciudad).

Este enfrentamiento se asemeja al que los dioses del cielo como Zeus, o los héroes civilizadores (tales como Heracles, Perseo o Teseo) acometieron para limpiar al mundo de monstruos y ordenarlo definitivamente;

- la obtención del cuerno de la abundancia; arrancado al monstruo;
- la unión con la ninfa de las aguas, lo que asegura el porvenir de la ciudad, su fecundidad.

Al mismo tiempo, en la parte dedicada a los ritos, se destaca la importancia de:

- los depósitos de fundación mesopotámicos que protegían la ciudad de los malos espíritus;
- la tumba del héroe fundador griego que velaba desde el más allá sobre los suyos;
- el complejo baile liberador, cuyos pasos trazan un laberinto sobre la arena de la playa, como una explosión de alegría después de haber superado la prueba, de haber vencido al miedo, al monstruo, y al mar.

Este círculo mágico, trazado alrededor de la ciudad romana, libra a la urbe de los poderes infernales.

Así, a través de los cuentos y de los hechos, se pone de manifiesto que, en la antigüedad, se concebía la ciudad como un mundo ordenado, un claro robado a la noche y al caos, que había que proteger constantemente.

La ciudad era la frágil cuna de la civilización.

Cabe preguntarse si esta visión sigue vigente.

A través de las ponencias de los filósofos, antropólogos, historiadores del arte y de las religiones, y arqueólogos, el coloquio intenta perfilar la imagen que los antiguos se hacían de la figura del fundador y del acto de fundación. La gesta culminaba una serie de tareas y proezas que el héroe debía superar poniendo a prueba su valor y su ingenio: un viaje incierto seguido de luchas con monstruos; el desciframiento de enigmas reales y metafóricos (acertijos y rutas laberínticas); el enfrentamiento a enemigos físicos (obstáculos como el mar o los guardianes de las aguas), psíquicos (el miedo ante el ponto y el más allá) e imaginarios (los espejismos), a imagen de los enfrentamientos que sostuvieron los dioses luminosos con la Noche cuando la creación del mundo.

El mito de fundación cuenta y explica cómo y por qué el hombre (antiguo y moderno) construye ciudades, y cómo valora el ámbito delimitado que el espacio urbano, ordenado y civilizado constituye. Al mismo tiempo, la compleja figura del fundador simboliza, quizá, el contradictorio logro que la ciudad encarna: sólo fundan los que no tienen cabida en la metrópolis, crean o recrean ciudades aquellos que la ciudad-madre ha expulsado de su seno. La entrega al mundo de la noche y la barbarie es previa a la luz que se expande.

A su vez los ritos escenifican el aprecio del hombre por la porción de tierra desbrozada obtenida a duras penas.

De algún modo el mito de fundación cuenta nuestra progresiva humanización después de la caída, toda vez que en el paraíso, puesto que no había

lugar para “Pelear, Combates, Asesinatos, Matanzas, Discusiones, Palabras falaces y Disputas”, como diría Hesíodo, los hombres no tenían necesidad de parapetarse detrás de murallas a fin de defenderse de los demás y de ellos mismos.

La ciudad, como la exposición y el coloquio quieren poner de manifiesto, es (o, al menos, era) el bastión contra la barbarie, al tiempo que es el lugar para integrar, comunicar y conocer al que vive allende las (nuestras) barreras y fronteras.

El coloquio ofrece una “visión cruzada” sobre la encarnación de la cultura por excelencia, esto es, la ciudad y sus valores. Aúna mitos y ritos de fundaciones mesopotámicas, griegas y romanas, interpretadas por especialistas a partir de los textos y de los restos arqueológicos, de los mitos y de los hitos.

El coloquio está pensado para filósofos, filólogos, antropólogos, historiadores, arquitectos y urbanistas, así como para estudiantes universitarios de segundo y tercer ciclos, preferentemente de las especialidades antes citadas. Se recogerán las aportaciones de los estudiosos sobre las primeras trazas del hombre en tanto que hombre, sobre el fundador, y el habitante de la ciudad, y sobre su relato.



Clavo de fundación del rey Gudea portando una primera piedra,
finales del III milenio aC. París, Museo del Louvre.
Dibujo de Pablo Tena Gómez.
Técnica mixta (acuarela y tiza).

El templo

Eugenio Trías

(Universitat Pompeu Fabra, Barcelona)

1. Las palabras encierran dentro de sí la memoria de sí mismas. Acuñaadas como las monedas, guardan en el jeroglífico de su figura la historia y el relato de todo cuanto pueden evocar y sugerir. Siempre constituye un ejercicio de sabiduría acercarse a ese sentido oculto. En una determinada palabra, como en el tetragrama bíblico, se encierra, en forma de macrocosmos, o de mónada leibnizeana, "todo el mundo": ese mundo que es el mismo, con los mismos contornos y entornos, que el vasto espacio de la lengua.

Por eso es siempre válido atender a lo que se puede presumir con relación a las etimologías de las palabras. En ellas se halla impresa alguna decisiva revelación de lo que una palabra nos sugiere. Y nos aproxima a la realidad o existencia de la *cosa a* la cual tal palabra se refiere.

Pero eso no nos concede licencia para reducir a ese ejercicio el *ethos* de nuestro pensamiento. La filosofía no puede quedar circunscrita a esa tarea etimológica. No es reductible a filología, por mucho que en los últimos tiempos esa confusión es constante.

Hemos estado demasiado tiempo asatados por vicios escolásticos de diverso pelaje; por quienes

han querido diluir el viejo oficio de amor a la sabiduría a una tarea epigonal de bronceado y pulido de las palabras de uso común, o de esclarecimiento de las frases de utilidad cotidiana, o de elucidación de la lógica inmanente a la investigación científica, o a la formación de un entramado de etimologías que nos dispensara, con coartadas hermenéuticas y filológicas, de la operación de pensar libremente. De hecho nunca es suficiente el conocimiento y el reconocimiento del presumible origen de la palabra, y el trazado en zigzag en el que va circulando por la historia.

2. El ámbito filosófico que he intentado abrir desde hace algunas décadas tiene su propio centro gravitatorio, aquél en torno al cual giran las estrellas binarias de una concepción propia de la razón, a la que llamo *razón fronteriza*, y un suplemento que permite a ésta internarse más allá de sus limitadas fuerzas, provista acaso de un talismán o hilo rojo, al que llamo *símbolo*, que le permite transitar por el laberinto que tiene en su centro la sede misma del misterio: el Minotauro con el cual debe lidiar toda aventura de pensamiento filosófico.

La razón es fronteriza, lo mismo que lo es también el suplemento simbólico, en razón de que

ambos, inteligencia y símbolo, o razón y suplemento, se enuncian, se dicen, se refieren y se convalidan en torno a una Idea ontológica a la que suelo llamar *ser del límite*, y que constituye mi personal modo de revalidar la posible enunciación respecto al *ser* iniciada por Parménides y por Platón, y proseguida por Aristóteles en su *Metafísica*.

El ser, de ser algo, es *ser del límite*. Y de que sea algo (y no nada) ese ser da documentación algo a mi modo de ver irrefutable: la *existencia*, ese dato o don del comienzo que se *nos da* sin haberlo querido o no querido, o sin previa consulta y deliberación. Ese don de existir puede pensarse como regalo y veneno (en ese punto de ambivalencia que recuerda Derrida, con relación a la palabra *Gift* en alemán y en inglés). Ya dije en *La razón fronteriza* que ese don de la existencia puede ser, según los tiempos de la vida, vivido y experimentado como un don afortunado o aciago, o como un regalo envenenado, o como un veneno ansiado y deseado que acaso tiene en sí mismo su propia triaca, su pertinencia contra-veneno.

Importa por todo ello acercarse a lo que la palabra *límite* nos sugiere, ya que en esa palabra se halla la cifra de *la cosa*. Si el ser es *ser del límite*, esa palabra que lo expresa y convalida nos debe dar, en la memoria de sí misma, en la cifra y jeroglífico estampado en ella (en su historia léxica y en su presumible etimología), un signo particularmente revelador de su naturaleza y sustancia. Acudamos, pues, prestos a ese recuento de lo que nos permite, provistos de dicho signo, aproximarnos a lo que tal palabra quiere decir o expresar.

3. Para ello nada mejor que acercar la tal palabra (*límite*) a otra con la que guarda muy patente vecindad, justo lo que se me pide aquí que constituya el referente de mi reflexión y meditación. Tal palabra elegida y convocada nos muestra una realidad y una existencia inequívoca. Todos sabemos de qué hablamos cuando pronunciamos la palabra *templo*. Todos sabemos qué cosa es esa a la que llamamos templo. Todos entendemos que un templo

es un recinto sagrado, o una edificación en el que tienen lugar operaciones y oficios que ciertas comunidades de creencia, o comunidades religiosas, tienen por su forma más específica, la que les dota de identidad y les convalida en el objetivo que persiguen (el restablecimiento de una salud perdida, o que puede haber sido dañada, el rescate salvífico que regenera la vida, acechada por la *infirmidad*, o por la falta de solidez del suelo y de la tierra que se pisa).

Dijo Pablo que éramos "templos del espíritu"; se refería, desde luego, a los creyentes de su cristiana comunidad. Frente a la idolatría respecto a templos edificados con las manos sugería, con esa expresión, que nuestros cuerpos eran templos; templos que alojaban el hálito mismo de Dios, la brisa o la ráfaga de viento que insuflaba lo sagrado y lo divino en el propio ser humano.

La raíz etimológica de la palabra latina *templum*, y de su correspondiente expresión griega *temenos*, es *tem*, de donde se forma el verbo *temnein*, que significa "cortar". *Témenos*, participio pasivo, significa "recortado", "demarcado". Todo *templo* es una *demarcación*: un recorte mediante el cual se deslinda un espacio despejado al que se asigna carácter *sagrado*. Se trata de un clareado mediante el cual se *aligera* la densidad indiferenciada de un ámbito (quizás por la frondosidad de arbustos, de maleza o de árboles) de manera que quede, de pronto, resaltada una *claridad* en la cual pueden producirse, y oficiarse, eventos de naturaleza peculiar, de verdadera incidencia en la vida de una determinada comunidad.

Todavía pueden comprobarse esos ritos ancestrales allí donde advertimos presencias monumentales de viejas prácticas y creencias de nuestros antepasados del neolítico. Por ejemplo, en los lugares de parajes próximos a nuestro paisaje próximo en los cuales resaltan esas erecciones de naturaleza sagrada, megalitos o dólmenes. Advertimos un espacio despejado, "clareado", en el cual se ha procedido a un riguroso talado de los árboles que cir-

cundan y envuelven el ámbito reputado sagrado en el cual se erige el monumento de carácter sagrado (quizás funerario, o de encuentro y comunidad entre los vivos y los muertos). Esos árboles talados y ese espacio clareado constituyen, de este modo, las premisas de una cita del hombre con lo sagrado (con sus ancestros muertos, con sus espíritus protectores o con sus dioses).

4. En las culturas que constituyen nuestra propia arqueología, especialmente en Roma, el templo no se producía tan sólo en esa operación de desguace de un espacio circundado, aligerado de árboles y de arbustos. No era sólo el modo de clarificar la selva, o *silva* (nombre estoico mediante el cual se nombraba la *materia*). Ésta, la materia, que significa originariamente madre y matriz, debía ser *conformada* hasta convertirse en *mundo*. Y adquirir así, en lo que los griegos llamaban *kosmos*, el orden y el brillo estético que este término sugiere. El gran asunto de todas las viejas religiones es, en efecto, la gestación de *un mundo* a partir o desde esa *materia* indiferenciada que constituye siempre su sustrato. O en la producción de un *cosmos* a partir de ese sustrato nutricional, material y matricial, del cual puede surgir una ordenación que afecta a todas las dimensiones de nuestra existencia, a su alzado hasta el cielo abierto, o de su descenso en picado hasta el submundo o el *Hades*.

El mundo, el *cosmos*, debe ser fundado y refundado como una pertinente *intersección* de las tres dimensiones universales, el cielo abierto, la superficie en la que viven los terrestres (con sus lindes oceánicos, aéreos y subterráneos) y el submundo infernal en donde moran los muertos. El templo debía ser siempre el *cruce* en el cual se produce la bisagra o gozne entre esa tripartición de aire, tierra y subsuelo, en donde se convocan en conjunción (en unión de lo escindido, al modo del símbolo, *symbolón*) de cielo, tierra y subsuelo.

Fundar un templo es, pues, promover un gozne en el cual, en el propio recorte y demarcación, se propone la unión, siempre frágil y precaria, de cielo,

tierra e infierno. Pero esa fundación adquirió en nuestros ancestros griegos y latinos, especialmente en Roma, una peculiar forma ritual de expresarse y manifestarse, de la cual debía surgir, con la acotación del espacio sagrado, cierta evocación de la fundación misma del mundo, de manera que erigir el templo fuese un acto cosmogónico y cosmológico de primera magnitud, o significase la *repetición* ritualizada, o festiva, de ese acto *inaugural*. Pues de una *inauguración* se trata. O de promover buenos augurios, o futuros favorables, a lo que así se fundaba.

Y el templo era, en este sentido, el recorte y demarcación primera o primigenia de lo que de este modo se fundaba: la ciudad. Una ciudad que era, de hecho, la ciudad, la proteica y originaria *ciudad* que en su pura *idealidad* debía ser primero advertida, observada y avizorada *en pleno cielo*. Pues la ciudad, antes de ser un recorte efectivo producido sobre la tierra, con la pertinente asignación de límites y fronteras, o de muros sagrados que la consagraban, o de puertas que permitían en ella circular al tráfico y a la ininterrumpida conexión entre los vivos y los muertos, o entre conciudadanos y forasteros, era sobre todo *ciudad ideal* que debía recortarse y demarcarse, a modo de templo, *templum*, *témenos*, en el cielo. Lo importante era asegurar y asignar ese "recorte" del cielo, de lo cual se ocupaba la magistratura latina del *augur*, sacerdote cuya misión consistía en *contemplar* el cielo.

Y es que el templo era lo que provenía de esa *contemplación*. Contemplar no era algo opuesto a la vida activa, en el sentido en que diferenciamos la vida de quienes se retiran del mundo, pero que lo sostienen con sus plegarias, y de quienes, como Marta y como Júpiter (a diferencia de María o de Saturno) se dedican a transformarlo a través de la actividad, o de la *praxis*. La contemplación es una observación del cielo, ciertamente. Una actividad (contemplativa) en la cual durante horas y días, y hasta semanas, se va escrutando todo lo que adviene y acontece en el ámbito (recortado, demarcado) del plano superior celeste.

Contemplar es, de hecho, trazar ese plano celestial, o ideal, que es el presupuesto incondicional y necesario de la fundación mediante la cual puede *inaugurarse* la ciudad. Pero es que ésta antes de ser un evento terreno en el que se trazan cuadraturas y cuarteles, o líneas ortogonales que se cortan y recortan en el punto de intersección (llamado *ómphalos*, ombligo del mundo o *cosmos*, y por tanto también de *esta ciudad* concreta, singular y empírica que se está fundando), es ante todo un evento *contemplativo* celestial.

Contemplar significa *cum-templare*, o producir un recorte, una demarcación (delimitadora) del cruce o la intersección que, en el cielo, producen los habitantes de éste, los astros diurnos y nocturnos, de manera que el eje en el cual se descubre la rotación sobre sí del Sol (*cardus*) sea el meridiano que admite ser seccionado en ángulo recto por aquel trayecto que permite trazar el movimiento del Sol (*decumanus*). Contemplar es, pues, trazar el doble meridiano entrecruzado del eje del sol y de su orientación (la que determina el curso de su *ethos*). Contemplar es, pues, erigir un plano celestial que hace posible construir de modo *a priori*, la "condición de posibilidad" de la constitución, aquí en la tierra, en este lugar asignado, aquí, ahora, de un *templo* o intersección desde el cual pueda formarse el trazado ciudadano.

Y ese cielo contemplado halla su antípoda y su antitipo, sin el cual no alcanza toda su significación simbólica necesaria, en la excavación de un pozo en zona próxima al lugar terrestre de la intersección. A ese pozo se le llamaba mundo, *mundus*. En él se reproducía quizás la bóveda celestial que había presidido el acto de la *in/auguración*, tarea propia del *augur*, o del con/templador del cielo, y así mismo se guardaban los relicarios de cuanto había contribuido a producirse la fundación *in/augurante* de la ciudad, legajos de héroes fundadores hermanados o de los animales escudriñados, aves cazadas en pleno vuelo a mitad de camino entre *Cardo* y *Decumanus* que habían sido objeto de observación y conje-

tura por arúspices investigadores de sus delatores hígados, pródigos en auspicios aciagos o favorables.

6. Joseph Ryckwert, en su magnífica investigación llamada *La idea de ciudad*, reconstruye, a través de Tito Livio y otros autores antiguos grecolatinos, el complejo rito de la inauguración (literalmente, establecimiento de buenos "augurios") que presidía la fundación de la ciudad (y de todo *dominium* o campamento militar; pero sobre todo las colonias, o ciudades nuevas hermanadas con alguna ciudad antigua).

El rito se iniciaba con la *contemplatio* (*cum-templare*, demarcación del "templo", o del "recorte" del lugar justo en el cielo, lo que implicaba la "observación" ("contemplativa") del cielo, y sobre todo el establecimiento de las coordenadas o según las posiciones del movimiento del sol. Una vez fijado el "templo", que era tarea del *augur*, magistratura sacerdotal romana, entonces se proyectaba ese "templo" (con buenos augurios) sobre el suelo, dibujándose así la célula germinal de la futura ciudad (un cruce, por ejemplo, entre las principales redes viarias futuras). Así se fijaba el "plano" de la ciudad (por proyección de la "ciudad celeste" sobre la "ciudad terrestre").

Tal acto inaugural componía un rito bastante complejo. En virtud de él se podía fundar la ciudad, concebida como un auténtico *cosmos*. De hecho esa fundación era una re-fundación del *cosmos* mismo. La ciudad, en cierto modo, era concebida como centro y ombligo del *cosmos*. El acto asumía carácter cosmológico y cosmogónico en virtud de la "inspección" del *augur*, que contemplaba el cielo desde su atalaya, arriba de un montículo o altozano, ordenándolo en virtud de una doble coordenada, el *cardus* y el *decumanus*, que permitía que ese cielo abierto se constituyera en *cosmos* (con su significación de orden y *decorum*).

El rito concluía, tras el trazado en tierra de los surcos que constituyen los límites de la ciudad, con la depositación de las "reliquias" del rito fundacio-

nal en el *mundus*, en ese pozo excavado en el que éstas quedaban enterradas con el fin de surtir de efectos benéficos a la ciudad. También se depositaban allí reliquias relativas al héroe legendario de la fundación ciudadana. O relativas a la ciudad matriz de la cual la recién fundada era colonia. Y ese "mundo", que guardaba un pozo abismal cubierto por una gran losa, era de hecho el límite que salvaguardaba a los vivos de los muertos; era de hecho el lugar en el cual, en ocasiones señaladas, se destapaba esa losa, permitiendo la comunicación (en días *nefas*, o "nefastos", en los cuales no podía ejercerse la ley clara de la judicatura) de los vivos con los muertos. Ya que el mundo era, también, la puerta misma del submundo, o del infierno.

El cometido del *augur* (ayudado por el arúspice) consistía en promover, a través de su "contemplación" del cielo, auspicios favorables para la ciudad que se iba a fundar. Se trataba, pues, de evitar los "agüeros" desfavorables, de manera que pudieran pronosticarse "buenos tiempos" a la ciudad en trance de inauguración. Se trataba de auspiciar la "buena fortuna" de ese cosmos a cuya natividad se asistía, evitando el infortunio o el "agüero" aciago y siniestro.

A esto se añadía la inspección del hígado de las aves descubiertas en el "lugar" celeste del "templo" "contemplado". Esa inspección corría a cargo del *arúspice*, que establecía los *auspicios* (de los dioses) respecto a la ciudad. El arúspice "desentrañaba" (en sentido literal) el hígado del ave y procedía a "desentrañar" el sentido de los signos estampados en las estrías del hígado.

Luego se procedía a fijar los límites de la ciudad: con el arado conducido por bueyes se excavaba el terreno, y se confería carácter sagrado al surco así trazado, sobre el cual se levantaban los muros. Y era *tabú* "saltar" dichos muros sagrados. Así mismo se levantaba el arado en las aperturas o "puertas" de la futura ciudad (por donde se conducían los muertos, que eran enterrados "extramuros", en el "camposanto").

Con/templar era, pues, trazar los límites y las demarcaciones a través de las cuales el mundo, el *cosmos*, adquiría sentido y significación, o coherencia simbólica, al promover un enlace entre todas las dimensiones del universo, el cielo, la tierra y el subsuelo, y al establecer así el ámbito que el habitante del mundo podía de este modo apresarse a *habitar*. De hecho ese habitante adquiriría así su propia asignación de identidad; él mismo era el que dotaba de sentido mediante ese complejo ritual a ese mundo (y a sí mismo) en el seno de su fundación ciudadana, a través de la fundación del templo.

Él era de hecho el que lo habitaba y le asignaba significación y sentido. Y el templo era, como su propio habitante, el límite en el cual, en su intersección o gozne, todos los espacios y lugares, pero también las horas y los tiempos, adquirirían su peculiaridad de sentido y significación. De hecho tiempo y templo tienen la misma resonancia etimológica (relativa a demarcación, de/limitación, recorte).

7. Templo y tiempo: recorte y demarcación (temporal) entre un tiempo nuevo que se inaugura y otro viejo que se clausura. Tiempo como recorte de la hora propicia en la que puede sobrevenir la animación festiva del lugar asignado para la cita del hombre con lo sagrado. Tiempo de naturaleza jánica que, como el dios Jano, divinidad titular de las puertas, y de su complejo entramado de goznes, bisagras, umbrales, etc., poseía una doble cara, una festiva que mira siempre en relación a lo que inaugura, o al mes primero al que da inicio y arranque (*Januarius*, enero), y otra fúnebre y sombría relativa al año viejo que entierra, o al ciclo temporal que clausura.

Nietzsche comparaba el instante en que el tiempo hace su aparición en la propia experiencia a un pórtico. Una puerta jánica, con su correspondiente doble cara. Jano era el dios de las dos caras, pegadas por detrás ambas, en simetría invertida, a la doble hoja de una puerta (de ahí que se hable de la doble "cara" de una puerta). Pues Jano era el dios de las puertas.

Era, por lo mismo, el dios con el cual se inauguraba el tiempo del calendario. Por eso dio nombre al primer mes. Una doble cara relativa a la doble naturaleza, interior/exterior, de toda puerta. Y relativa también a la doble naturaleza del tiempo presente, referido a un pasado que se deja atrás y a un futuro que está todavía por venir. Ese tiempo presente asume en Jano, en *Januarius*, un carácter *inaugural*: abre la primera estación del año en curso; y clausura el año viejo, anticipado por las fiestas inaugurantes del solsticio invernal (natividad del año nuevo).

El tiempo, como la puerta jánica, es siempre bifronte. Mira, igual que *Januarius*, hacia el año que *inaugura* y hacia aquel "año viejo" que deja atrás. Es, pues, congénere con la noción de límite. Es límite limitante en relación al tiempo transcurrido, o pasado; pero es gozne y bisagra, y llave hermenéutica, en relación a un tiempo futuro que acaba comienza a otearse en el horizonte.

8. El templo ciudadano constituía la intersección *liminar* entre el templo celeste y el *mundus* subterráneo (morada del *Hades*, de los muertos). Ese templo se anima y vivifica en la *cita* periódica que constituye la celebración festiva, en la que ese carácter de intersección e *istmo* de la ciudad convertida en templo se resalta, convocando en dicha celebración todos los lugares y espacios del *cosmos* y sus pertenecientes habitantes: cielo, tierra, subsuelo; dioses, mortales y muertos.

El tiempo es, como el templo, también recorte, demarcación y límite: límite interno/externo entre un tiempo pasado en el que moran los muertos y un tiempo por venir que se anuncia en el horizonte del cielo (con señales y portentos que pueden ser portadores de previsiones buenas o aciagas).

Esa misma raíz (*tem-*) habla de una unidad intrínseca, profunda, entre el espacio y el tiempo. No de "cualquier" espacio ni de "cualquier" tiempo, sino de aquél espacio que constituye el *lugar* (recortado, demarcado) en el cual sobreviene la presencia de lo sagrado, con toda su ambivalencia.

La misma que permite un "recorte" de la general abstracción que, modernamente, se entiende por tiempo en relación al presente privilegiado, plenamente singularizado, que en términos de día fasto o nefasto especifica su unicidad en el calendario estacional.

Esa unicidad estacional, que sin embargo siempre insiste, o que repite y se recrea con cada "revolución" de los cuerpos celestes, se hace patente en la *fiesta*. Ésta es, por metonimia, el resultado que deriva de aquéllos días *fastos* en los que la ciudad concelebraba la posibilidad de festejar los ritos de la "ley clara". Pero la fiesta también acoge y resguarda esas jornadas "nefastas" en las que el ciudadano recordaba sus obligaciones consanguíneas con sus ancestros, o en que se convocaba una comunión en la distancia entre los vivos y los muertos.

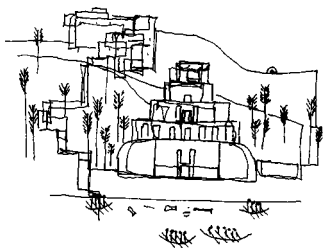
Si el espacio se da un lugar en el *templo*, el tiempo lo hace en la celebración que constituye la *fiesta*. Y en esos lugares y tiempos señalados se percibe la naturaleza de "recorte, demarcación y límite" que el tiempo y el lugar constituyen: un límite y una frontera entre los hombres y los dioses, o entre los vivos y los muertos. Y que deja abierto el discurrir de aquellos días feriales en los que tiene lugar la ocupación y *negotium* de cada cual, así como los espacios *profanos* en los que puede llevarse a cabo la ocupación civil y ciudadana de cada habitante de un determinado *cosmos* territorial o ciudadano.

Tiempo y lugar revelan, pues, su unidad diferenciada, relativa al *cosmos* al que dan presencia y exposición. Y eso se produce, sobre todo, a través de la constitución del *cosmos* en templo; y a su vivificación festiva. De la matriz, o materia originaria, surge, por "creación" u "ordenación", a través del renovado rito inaugural, un *cosmos*, que tiene en la ciudad su más pregnante plasmación. Y en él comparecen, como meridianos celestes proyectados sobre la tierra, el *locus* especificado por el templo y el *tempus* festivo que lo vivifica.

Esa condición *liminar* del lugar y del tiempo, que tiene su plasmación real en el templo y en la fiesta, constituye el ámbito mismo en que crean y construyen las artes que, en *Lógica del límite*, llamé "artes fronterizas" y, también, "artes cosmológicas", la arquitectura y la música (música en el amplio sentido en que se concibe ésta en Grecia; en particular en el Platón de *La República*).

Pues la arquitectura es el arte que asigna y hace habitables los lugares, los *templos*; del mismo modo como la música, en sentido amplio, es el arte que asigna intervalos, ritmos y cesuras al tiempo, tiempo *festivo*. Son las artes que hacen *habitable* el mundo al destacar, dentro de la general indiferencia de los espacios y los tiempos, la singularidad *cualitativa* del lugar del templo y del tiempo de la fiesta.

Todavía hoy mantienen ese carácter la arquitectura y la música cuando lo son de verdad. Tratan de adaptar al tiempo y a la época de la modernidad y de la postmodernidad ese carácter, a la vez arcaico y perenne, que les dota de especificidad propia y singular.



Zigurat Sagunto.

Zigurat.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

Mythe urbain et violence fondatrice

Jean-Jacques Wunenburger
(Université de Bourgogne, Dijon)

La définition rationnelle de ce qu'est réellement une ville reste exposée à de nombreuses incertitudes, dont témoignent la plupart des sciences qui la prennent comme objet. On peut cependant pressentir que cette forme de construction et d'habitation collectives impose généralement aux hommes une refonte radicale de leurs habitudes et normes traditionnelles de vie. La ville, aussi ancienne qu'on l'imagine, implique des ruptures profondes: d'abord de l'espace (concentration de bâtiments, naissance de proportions monumentales, apparition d'espaces vides aménagés, esplanades, places, jardins, etc.), qui entraîne aussi des mutations dans la socialité: concentration d'habitants, d'activités commerciales, militaires, politiques, religieuses, coexistence de familles dans des bâtiments à étages, nouvelles contraintes de voisinage, d'hygiène, de salubrité, de circulation, etc. Comme en témoignent encore de nos jours tous ceux qui migrent du milieu rural vers un monde urbanisé, la ville apparaît comme source de modifications de la vie du corps, des perceptions, des sensations, des passions sociales, des idées. Qu'il y vive par héritage, par nécessité, par choix, le citoyen appréhende la ville comme un milieu artificiel où l'espace bâti, les acti-

vités industrielles, les relations humaines de proximité, imposent des contraintes et des violences souvent insoupçonnées tant qu'on rêve de la ville comme d'un monde paradisiaque. Il n'est donc pas étonnant que la ville engendre un imaginaire, fantasmatique et/ou mythique, qui permet aux hommes de la domestiquer, de s'y attacher, de lui conférer une identité et une légitimité. La nouveauté, l'étrangeté voire la dureté de la vie urbaine, reconnus dès ses premières apparitions, ont donc besoin d'être occultées ou compensées par un système symbolique qui leur confèrent forme et sens. Si la poétique de la ville relève surtout des relations privées, intimes de chacun avec son environnement, le mythe de la ville par contre se présente comme un imaginaire collectif, commun, qui insère chaque citoyen dans une substantialité historique et géographique qui va constituer sa ville. La culture urbaine, politique et religieuse, est donc inséparable de la production, du partage et de la transmission de mythes qui permettent de médiatiser le sentiment d'appartenance et de donner une signification à la violence originnaire de l'être-ensemble.

Les mythes urbains constituent, en effet, une donnée majeure de l'anthropologie des villes dans

la mesure où ils sont le signe ou le symptôme d'une audace, d'un défi, d'une transgression dans l'architecture et dans la socialité. Car si l'humanité contemporaine est accoutumée à l'existence urbaine au point qu'elle est plutôt démunie devant la compréhension du mode de vie pré-urbain, elle doit aujourd'hui faire un effort pour restituer les catégories primitives, naïves, de perception et de représentation de la ville. Car nous avons du mal à imaginer l'étrangeté et la démesure de ce projet, qui apparaît comme un défi aux techniques, aux croyances et aux moeurs. Comme nous avons perdu les premiers témoins et même la plupart des témoignages de l'émergence civilisationnelle de la ville, nous ne pouvons plus que la reconstituer de manière indirecte. Histoire, archéologie et mythologie deviennent ainsi de précieux supports pour réactualiser une sorte de phénoménologie de l'expérience urbaine qui est sans doute inséparable d'une expérience archaïque de volonté de puissance, d'exaltation de la grandeur et du sublime, de défi aux dieux. Et dans ce contexte, l'imaginaire mythique des villes constitue un miroir grossissant et fidèle des inquiétudes, angoisses, mais aussi des attentes et des espérances de ceux qui ont fait et vécu la fondation, la croissance et l'histoire d'une cité. Le mythe accompagne partout dans le monde l'aventure urbaine dont il souligne le caractère inédit de transgression d'un ordre ancien, à la fois fascinant et effrayant. Car la vie urbaine est inscrite dès les origines dans les catégories d'un phénomène sacré puisqu'elle signifie pour l'homme une rupture avec le monde traditionnel, l'entrée dans un espace-temps nouveau, aux valeurs ambivalentes. Ce vécu phénoménal, apparenté au sacré, ne peut donc que s'accompagner de mythes et de rites, qui viennent le rendre commun à tous et le rendre crédible à chacun.

Les mythes urbains les plus significatifs se rattachent aux mythes de fondation. Leurs contenus et sens témoignent de fortes ressemblances avec le patrimoine général des mythes sociaux et culturels.

Ils partagent avec ces derniers leurs structure et fonction herméneutiques. Le mythe ne saurait en effet être ramené à une simple amplification de légendes. Une légende se présente, en effet, comme la déformation d'une histoire effective, au contact d'invariants symboliques qui lui confèrent une sorte de valeur exemplaire dans la mentalité populaire. Le mythe au contraire doit plutôt être appréhendé comme la projection narrative d'un noyau de pensées qui ne trouve pas de conceptualisation immédiate. Histoire, personnages, scènes typiques sont autant de personnifications, d'incarnations, d'expressions, sous forme d'un récit organisé, d'un ensemble d'idées latentes, matricielles. Comme le montre P.Ricoeur, le mythe relève d'une "mimesis", non d'une imitation fantaisiste de ce qui est ou a été mais d'une mise en scène, d'une configuration symbolique d'un sens caché. C'est pourquoi le mythe devient un moyen analogique pour une société pour poser des problèmes, donner des réponses, opter pour des valeurs, et qui par sa dimension dramatique et narrative parle à l'imagination bien mieux et plus universellement que des idées abstraites. En ce sens, les mythes urbains contiennent et conservent une pensée de la ville, un traitement imagé d'un vécu. Interpréter en retour ces mythes consiste dès lors à restaurer sous le récit, les intrigues, l'espace et le temps, un ensemble de pensées et de valeurs contemporaines de ceux qui ont engendré et véhiculé le mythe.

Dans ce contexte, les mythes urbains comme beaucoup de mythes ont un rapport privilégié avec l'origine. On pourrait ne voir dans ces récits que les traces d'une pseudo-histoire ou d'une histoire altérée du fait de la poésie, de la fantaisie ou du légendaire, ce qui conduit d'ailleurs souvent à comparer un récit mythique de fondation d'une ville avec les éléments reconstitués d'une histoire réelle. Le mythe d'origine a pourtant une autre portée. En projetant des éléments narratifs dans le temps des origines, ou plus exactement dans les temps qui inaugurent des commencements, l'imagination

mytho-poïétique vise à trouver avant tout une scène sur laquelle projeter la matière première de la pensée imagée. Le mérite de la scène originaire est de permettre de filtrer et de rassembler les éléments archétypiques d'un sens, de faire apparaître des actants et des scènes qui concentrent les noyaux durs de la pensée. Le renvoi à la fondation signale moins un intérêt pour le passé en tant que tel qu'une capacité à se servir du passé, dépouillé des surcharges de savoirs, des références usées de la mémoire, pour faire apparaître dans l'imaginaire les structures primaires de la pensée à l'oeuvre dans le mythe. Les mythes de fondation des villes nous parlent ainsi davantage de significations intemporelles que d'événements temporels.

Si les mythes de fondation ne sauraient être tous réduits à un modèle commun, la prépondérance d'un certain modèle narratif est incontestable. Et pour des raisons encore difficiles à expliquer, le mythe de la fondation de Rome semble bien représenter une sorte de prototype d'une large tradition que l'on retrouve un peu partout dans le monde. Parmi nombre d'éléments mythogénétiques on y trouve en effet:

– la filiation de l'espace urbain avec le monde invisible des Dieux, le site se voyant initialement investi par un dieu qui le distingue comme sacré. La fondation est en effet généralement attribuée à un héros, mitoyen des dieux et des hommes, qui réalise une promesse surnaturelle.

– la fondation prend ensuite la forme d'un rite sacré, par l'instauration d'un "mundus", qui témoigne que l'aventure urbaine, par son caractère non naturel, par sa démesure, par sa concentration de puissance, par les métamorphoses opérées sur la vie des hommes, ne peut prendre sens qu'intégré dans une symbolique sacrée. La ville inaugure un changement ontologique dans la vie des hommes, modifie les relations entre hommes et dieux et expose les individus à des vécus profondément étrangers à l'ordinaire de l'habitat et de la socialité;

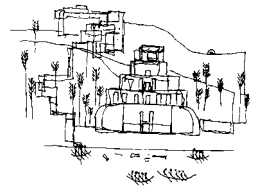
– la naissance de la ville est enfin contemporaine d'une violence assumée et dépassée, comme si l'ordre nouveau ne pouvait résulter que d'un désordre majeur vaincu. Le meurtre fondateur actualise la violence anthropologique et cosmique sur laquelle est bâti un nouvel ordre humain, rappelant par là combien la ville réactualise une dialectique nature/culture, loi et transgression, sans laquelle il n'est aucune institution possible. Mais la violence instauratrice, qui est à la fois force destructrice et occasion d'une réforme créatrice, n'est pas violence intersociale, mémoire de guerres intertribales, continuation des violences qui opposent toujours clans ou peuples à l'âge pré-urbain. La violence, symbolisée souvent comme violence entre parents, entre frères, entre jumeaux, renvoie bien à une violence intrasociale, à vrai dire intestinale: elle est l'image même de la violence qui circule dans la société endogamique, dans l'espace clos de la ville. Cette violence entre Mêmes et non entre le Même et l'Autre inscrit donc dans la mémoire de la ville à la fois la reconnaissance d'un danger primordial qui mine la socialité proche de la ville et son exorcisation rituelle par l'intermédiaire de l'ordre nouveau que la ville secrète par elle-même. La ville apparaît ainsi comme un "pharmakon", au sens grec, comme un foyer nouveau de violence, qui agit comme une maladie, et comme une solution, un remède contre le désordre. En intensifiant leurs rapports dans un espace concentré les hommes s'exposent à la fois à aggraver la violence et à inventer un moyen inédit pour la vaincre, l'ordre de la cité, le pouvoir, la loi, le droit, la police pour la réguler. La ville n'est donc pas seulement un espace de coexistence d'individus et de familles, elle est vraiment une transformation de l'anthropologie de la guerre de tous contre tous. Et les mythes de fondation rappellent combien la ville a inventé en même temps un risque croissant de destruction de l'humanité et un contrat originaire pour la domestiquer. La ville est bien en ce sens l'ancêtre de l'État qui poursuit ses mêmes fins, à une autre échelle, mais aussi le support de l'imagination

utopique qui a voulu voir en elle, depuis le seizième siècle, le substitut des paradis perdus.

Ainsi les mythes de fondation constituent bien autre chose qu'une fiction poétique sur des origines lointaines ou perdues. Ils mettent en scène le problème civilisationnel de la ville et attestent qu'en se lançant dans l'aventure urbaine les hommes ont voulu inventer une autre forme d'humanité, trouver un autre mode non seulement d'habitat ou de relations mutuelles, mais de modes de réalisation des passions et de la raison. Mais en optant pour l'aventure urbaine ils n'ont pas hésité à jouer avec le feu: intensifier les risques pour mieux les maîtriser. La ville dispose en effet d'un potentiel de désordre et de violence plus constant, plus ravageur que le mode de vie rural, ce qui explique sa dénonciation répétée dans la Bible. Mais en concentrant ainsi les corps et les affects, en obligeant au travail organisé ou planifié et à l'obéissance aux pouvoirs, en assurant un nouveau commerce des biens et des idées, la ville a incité à inventer une institution avec ses différents agents: pouvoir central, police, discipline de cour, travail régulier, fête collective, défense organisée, qui ont comme effets communs de limiter la violence spontanée ou de la transférer sur une instance qui en détient le monopole. Corollairement, en rappelant le mythe de fondation, par le biais de la religion, des rites civiques, des fêtes populaires, la culture urbaine inscrit dans l'imaginaire collectif une leçon, un mode d'emploi, un code moral: l'inhumanité de la ville (lié à la promiscuité, à l'insalubrité, à la dépendance, à la misère, au travail continu, etc.) crée les conditions d'une humanité nouvelle, celle qui trouvera dans la civilité ou la citoyenneté sa figure achevée.

Et l'on pourrait dès lors se demander si la perte des mythes, leur dépérissement ou leur dégradation en légendes futiles, n'a pas entraîné une sorte de perte de la régulation symbolique de la violence. En se démythologisant, en échangeant l'imaginaire contre la seule rationalité juridique, politique, policière, la ville met certes en lumière la question de la

violence et de sa répression. Mais en la conceptualisant la ville perd précisément et le message symbolique et le rite de conjuration. La question du désordre induit par la vie urbaine devient au cours de l'histoire de plus en plus une question rationnelle et de moins en moins une question anthropologique et cosmique. Le mythe apparaît bien sous cet angle comme un mode de circulation et de partage de normes qui parle à l'homme intégral, à son imaginaire autant qu'à sa raison, ce qui permet ainsi de favoriser des comportements et des croyances qui ne passent pas par la seule objectivation rationnelle. Face aux menaces contenues dans les pulsions et les affects humains, le mythe dispose peut-être d'une efficace plus profonde, plus large que le discours clair et distinct de la loi et de l'autorité. Certes le pacte rationnel de vie commune qui passe par l'autorité juridico-politique, et parfois religieuse, a le mérite de rendre les hommes pleinement conscients de leurs obligations mutuelles à renoncer à la violence. Mais avant ou à côté de cette médiation rationnelle, le mythe urbain prépare déjà dans l'inconscient social une pensée symbolique qui dispose chacun à appréhender la violence comme un sacré, une force à la fois dangereuse et salvatrice, destructrice et instauratrice. La désacralisation mythico-rituelle libère historiquement une violence brute, contre laquelle l'homme n'a plus comme parade que la répression. La culture mythique de la ville en nouant ensemble sacré, violence et fait urbain, représente sans doute une invention inédite et sublime de la civilisation, qu'il n'est pas aisé de remplacer ou de relayer aujourd'hui par la seule rationalité. Repenser la nature et la fonction des mythes de fondation pourrait donc nous aider à mieux comprendre les échecs de la vie urbaine qui nous laissent aujourd'hui si perplexes et impuissants.





Cilindro-sello mesopotámico con la victoria del dios-padre Marduk sobre el dragón del caos Tiamat. Original en el Museo de la Proto y la Prehistoria de Berlín. Apunte a lápiz de José Manuel Ballester.

Founding Myths of Cities in the Ancient Near East: Mesopotamia and Israel

William W. Hallo¹
(Yale University, New Haven)

Cities are an essential ingredient of civilization. Both words derive from the Latin *civitas*, "citizenry, city-state". The importance of cities to civilization is recognized in most modern treatments. It was acknowledged as well in ancient historiography and mythography. These two genres are difficult to disentangle in pre-classical antiquity. Both will therefore be considered in what follows. The sources to be considered are preserved in Sumerian, Akkadian, and Hebrew. But rather than classify them by language, it is proposed to divide them according to other, internal criteria. The principal categories to be distinguished are:

- (1) versions of the "first city";
- (2) the notion of "antediluvian cities";
- (3) myths associated with the origins of specific cities;
- (4) the special case of Babylon. In conclusion, a short comparison with the archaeological evidence will be attempted.

I. The "First City"

The first city in Sumerian tradition was undoubtedly Eridu. This is stated in so many words, albeit

negatively, in one of the oldest, if not the oldest, examples of Sumerian mythology -hence also one whose translation is beset with difficulties. Following van Dijk, I translate lines 7ff. as follows:

At that time Enki and Eridu(!) had not appeared
Enlil did not exist
Ninlil did not exist
Brightness was dust
Vegetation was dust
The daylight did not shine
The moonlight did not emerge.

In other words, the poet pictures a primordial time before day and night, before vegetation, before some of the great gods, and before any cities, even the first one, Eridu.

True, the line mentioning Eridu (NUN.KI) is rendered differently in some translations. Sollberger, for example, rendered it "*en ce temps-là, Enki ne créait plus dans Eridu*". Wilcke translated: "*Damals wohnten die Herren der Orte, die Fürsten der Orte, noch nicht.*" Alster echoed this with: "At that time the (divine) earth lord and the (divine) earth lady (NIN!.KI) did not exist yet." And even

van Dijk modified his earlier reading from NUN.KI to nun-ki, i.e., presumably, from "Eridu" to "prince(s) of the earth/place(s)."

But if these scholars have succeeded in recovering the original understanding of the line, that understanding must have been lost long ago. The bilingual myth sometimes entitled "The Founding of Eridu," which Falkenstein ascribed to (late) Kassite times (ca. 1400-1100 BCE),² includes a line that states (in Heidel's translation): "The Apsu had not been made, Eridu had not been built." Since the deity Enki is intimately associated with the Apsu, we have here a virtual equivalent of the older version. The myth in its full form makes it clear that Eridu was built when:

A holy house, a house of the gods in a holy place, had not been made;

A reed had not come forth, a tree had not been created;
 A brick had not been laid, a brick-mold had been built;
 A house had not been made, a city had not been built;
 A city had not been made, a living creature had not been placed (therein);
 Nippur had not been made, Ekur had not been built;
 Uruk had not been made, Eanna had not been built;
 The Apsu had not been made, Eridu had not been built;
 No holy house, no house for the gods, its dwelling, had been made;
 All the lands were sea;

and then goes on to describe the foundation of Eridu (see below).

The priority of Eridu, explicit and detailed in the mythography, is dealt with implicitly and summarily in the historiography. Three texts stand out here. The first is the "Sumerian King List." This

exists in (at least) two versions, one shorter and the other longer. The shorter, or official, version is the Nippur recension. It begins with the flood, and names Kish as the first city to house kingship after the flood, if not the first city altogether. But this is part and parcel of the "theology of Nippur," seeking to deny and supplant the claims of the "theology of Eridu." The longer version begins in antediluvian times, and here we are told unambiguously:

When kingship came down from heaven
 The kingship was in Eridu.

The same tradition is preserved in the Sumerian Flood Story, or "Eridu Genesis," as Jacobsen called it. Here we read, in Jacobsen's translation:

When the royal scepter was coming down from heaven,
 the august crown and the royal throne being already down from heaven,
 he (the king) regularly performed to perfection the august divine services and offices,
 laid the bricks of those cities in pure spots.
 They were named by name and allotted half-bushel baskets.
 The firstling of those cities, Eridu, she (Nintur) gave
 to the leader Nudimmud (Enki).

As in the case of the mythography, the historiography preserves this tradition in later, bilingual form. Thus we read, in the "Dynastic Chronicle," with the restorations by Finkel:

After they (i.e. the great gods) lowered kingship from Heaven,
 After kingship descended from Heaven,
 Kingship was in Eridu.

The latest exemplars of this chronicle ("Chronicle 18" in Grayson's scheme), and its

antediluvian section in particular, date to the Late Babylonian period, i.e. ca. 500-300 BCE.

But the cuneiform sources are not alone in preserving the tradition of Eridu as the first city into late pre-Christian times. I have long argued that the primeval history in Genesis did likewise. As I understand the etiologies of Genesis 4, they are completely parallel. Thus I read in verses 1-2:

And the man (ha-Adam) knew Chava his wife,
and she conceived and bore Qayin
for she said:

I have acquired (*ganiti*) a man with the Lord.
And she continued to bear his brother, Hevel,
and Hevel became the (first) herder of sheep
but Qayin became the (first) cultivator of the
ground.

And likewise in verse 17:

And Qayin knew his wife,
and she conceived and bore Chanokh,
and he became the (first) builder of a city,
and he called the name of the city like the name
of his son - did Chanoch.

Generations of translators and exegetes have taken Qayin (Kain) for the first city builder in the Biblical tradition, and Chanoch for the name of his city - misled, no doubt, by the peculiar repetition of the name Chanoch at the end of the verse. They ignored the parallelism with verses 1-2, the previous generation, where the etiology concerns the domestication of plants and animals, innovations unambiguously attributed to the sons -since there are two of them. But Qayin has only one son, hence the ambiguity about the subject of "he became the (first) builder of a city, and he called the name of the city like the name of his son."

But there is no city-name that remotely resembles the name Chanoch anywhere in ancient Near Eastern tradition. By contrast, the name of

Chanoch's son - 'Irada - is close indeed to Eridu - and it is a name which defies all other explanations.

It may be worth noting that this reading of the Biblical text was not entirely lost to mind in post-Biblical exegesis. It is preserved in the book of Al-Asatir, a medieval Samaritan text dating ca. 1000 CE. My colleague Steven Fraade informs me that, in "chap. 2, each of Adam's antediluvian descendants is associated with the building of a city some of which are named for the builder's son.... This tradition attributes the building of the first city to Enoch the son of Cain and not to Cain."

There are some other claimants to the role of first city, notably Ku'ara, Babylon, Dilmun and Nippur, but none of their claims carry much weight. (For Kish, see above.) Ku'ara is substituted for Eridu in one exemplar of the Sumerian King List, but the city in question is so near to Eridu as to be readily identified with it. It may even have been a part of Eridu. Babylon is substituted for Eridu in the *Babyloniaca* of Berossos, hardly a very reliable witness.

For Dilmun the evidence is at best circumstantial, and comes mainly from the myth of "Enki and Ninhursag." Dilmun was a land as well as a city, and embraced, on one estimate, the island of Bahrein in the middle of the Persian Gulf, the island of Failaka at the head of the Gulf, as well as the Arabian littoral lying between them. As such it may well have served as a way-station for the Sumerians, or some of those who later constituted the Sumerians, on their presumed voyage from a more distant prior home to Sumer. The beginning of the myth lends credence to this assumption by picturing Dilmun as a virtual paradise, hence set beyond the borders of Sumer. (Just so, the Biblical paradise was set outside of Israel - curiously enough *within* Sumer, i.e. in the *edin*). It begins, in Jacobsen's translation:

Pure is the city -
and you are the ones

to whom it is allotted!
 Pure is Dilmun land!
 Pure is Sumer -
 and you are the ones
 to whom it is allotted!
 Pure is Dilmun land!

And it continues with "Dilmun at the beginning of time."

The claim of Nippur is no more explicit. The myth of "Enlil and Ninlil" is set there and begins "Is it not the city, is it not the city?" (uru na-nam uru na-nam), referring to Nippur. But the "Nanshe hymn" begins with the exact same words, and is referring to the city of Nina. The Old Sumerian collection of temple hymns begins with Nippur, the city as old as Heaven itself, reaching to heaven, perhaps even deified in its own right, over against this must be set the neo-Sumerian collection of temple hymns, which begins with Eridu.

II. Antediluvian Cities

Eridu was thus the first of the antediluvian cities in the Mesopotamian tradition. But it was not the only one. There were others. Their number, names and sequence vary somewhat in the various exemplars of the Sumerian King List and in other sources, as follows:

WB 444	WB 62	UCBC	Ni. 3195	Chr. 19	Berosos
Eridu	Kuara Larsa	Eridu	lost	lost	Babylon
Bad-tibira			Larak	Bad-tibira	Pautibiblon
Larak Sippar Shuruppak			Bad-tibira rest lost	Sippar Larak	Laragchos

The number of the cities is five in all the most reliable texts where these are completely preserved, and this number can probably be restored where

they are not. It is increased by one in WB 62, a Larsa version of the Sumerian King List where local pride evidently dictated the insertion of Larsa. It is decreased by one in UCBC, a casual school-boy's version, apparently through simply omission. It is decreased by two in the late Hellenistic version tradited under the name of Berosos.

The substitution of Kuara and Babylon for Eridu has been discussed above. Otherwise the names agree in all sources as far as preserved.

As for the order of the names, this is relatively fixed as to the first and last members of the series. No doubt this is due to firm notions, preserved outside the antediluvian schemes, as to the first of all cities and as to the home of the flood-hero. The maximum divergence occurs in the middle of the sequence, which seems to be arranged more or less at random. Similar discrepancies in the "History of the Tummal" can best be interpreted as implying the essential contemporaneity of the kings in question; perhaps this analogy allows us to see the three cities as more or less contemporary, rather than successive seats of kingship. But it may be preferable to maintain the notion of eight successive kings ruling in five different cities for a total of eight generations. At 25 years per generation, the resulting 200 years would accord reasonably well with the archaeological evidence (see below).

III. The Origins of Specific Cities

There are comparatively few myths about the founding of specific cities, especially in comparison to the abundance of the genre in classical antiquity. Here I will consider three candidates, from the third, second and first millennia respectively.

The oldest foundation myth allegedly concerns a city written with the sign UNKIN.(KI). According to Pettinato, an Old Sumerian text from Shuruppak deals with the foundation of this city.

The geographical problems raised by this assumption, involving as it does territories of Adab, Lagash and Umma, were recognized by others. But even if, by chance, the text deals with the foundation of a city, it is certainly a simple archival account, not a canonical text, let alone a myth.

For the founding of Eridu, we pick up the story where we left it (above):

All the lands were sea;
The spring which is in the midst of the sea was only a water-pipe;
Then Eridu was made, Esagila was built
Esagila, whose foundation Lugaldukuga laid within the Apsu-
Babylon was made, Esagila was completed...

In some ways the most intriguing foundation myth comes from the latest period. It is often referred to as a theogony, specifically the "Theogony of Dunnum," for it combines both theogony and foundation myth. Jacobsen reedited the text under the title "The Harab Myth." Although dating in its sole surviving exemplar from the Late Babylonian period, it deals with matters at the beginning of time, and seems to climax in the creation of the city or fortress called Dunnum. This is itself a generic name for fortress, and there are many different place-names that consist of or contain the word *dunnum*. But in our case the reference appears to be to a specific Dunnum, namely the one named in the 29th dateformula of Rim-Sin of Larsa, i.e. 1795 BCE. Its fall to Rim-Sin ushered in the fall of the city of Isin the following year, and with it the fall of the chief rival to Larsa. In the date formula, the city was described as the "lofty capital city" (*uru-sag-mah*) of Isin or perhaps we can better understand it as its "bolt" *gāmiru*. The myth begins as follows:

In the beginning, [Harab married Earth.]
Family and lord [ship he founded.]
[Saying: "A]ble land we will carve out (of) the

plowed land of the country."

[With the p]lowing of their *harbu*-plows they cause the creation of Sea.

[The lands plowed with the *mayaru*-pl]ow by themselves

gave birth to Sumuqan.

His str[onghold,] Dunnu, the eternal city, they created, both of them.

Harab gave himself clear title to the lordship of Dunnu, but

[Earth] lifted (her) face to Sumuqan, his son, and "Come here and let me make love to you! " she said to him.

Sumuqan married his mother Earth and

Hara[b his fa]ther he killed (and)

In Dunnu which he loved he laid him to rest. Moreover Sumuqan took over the lordship of his father.

Sea, his older sister, he married.

There follow several more generations of sons killing fathers and mothers, and marrying sisters. All the principals bear names evocative of creation stories and of early stages of culture: Heaven, Earth, Sea, river, plow, wild and domesticated animals, herdsman, pasture, fruit-tree, vine. Only the last pair, Haharnum and his son Hayashum, so far do not answer to this description, but they recur in other literary contexts.

The opening words, "in the beginning", are not only reminiscent of the beginning of the Biblical account of creation in Genesis 1:1, but also recur as a title (*incipit*) twice in a late literary catalogue. That makes it reasonable to treat them as the opening words of the composition; the small break before them may have contained, if anything, only a rubric such as "incantation".

The rationale for assigning such a transcendent origin to Dunnum may well be found in its various epithets. In the myth itself it is called *sa-a-tu*, the eternal. On this see below (IV). In a lexical text, it is equated with the "heavenly capital city" or perhaps

the "pristine heavenly city" (uru-sag-an-na), and followed by an entry for the "fortress of the hunters" (URU-dun-nu-sa-i-du) which is equated with that I take to be an allusion to the Gutian king Siaum (ša Si-a-im), and which in turn bears comparison with Ishtar the huntress (ša-i-[di-tu]) equated with sumerian Inanna-[ša-Si-a-im.]KI.

Most importantly, in the date formula, Dunnum is called the bolt of Isin" (see above). And indeed, its fall in 1795 ushered in that of Isin itself the next year. Although the exact term used in the date formula (sag-mah= gāmiru) does not recur elsewhere in literary contexts, many other fortresses share equivalent epithets. Thus Mt. Ebih is called the "bolt" (sag-kul =sikkūru) of the land (of Sumer) in the lipshur-litanies and, presumably, already in an Ur III archival text. Contrariwise Huhunuri is called the bolt to the land of Elam (or Anshan) by Ibbi-Sin in his ninth date-formula, though the correction that this implies (from KA.MU) has been questioned. But it is confirmed for Arawa (=Urua?) in an Ishbi-Erra hymn. One of these cities, presumably, is already referred to as "the great door of Elam" (iggal) in a cylinder inscription of Ur-Nammu or Shulgi. A comparable usage is also attested in Egypt, where "doorway (to the Foreign Lands)" begins to substitute for "border" as early as the Old Kingdom and more frequently in the Middle Kingdom. The metaphor is even extended to deities according to Jacobsen, who understands lines 150f. of ELA as "Enki, lord of plenty, keeping promises, / wise one, (protective) lock before the country" while conceding that "The accepted reading, suggested by Hallo is ig[i_ġá], 'the intelligent one'."

IV. The Case of Babylon

If the Theogony of Dunnum shares an incipit with the Biblical account of creation, it is the famous Babylonian "Epic of Creation" or "Babylonian Genesis" that shares a modern title with the first

book of the Hebrew Bible. But the modern title is something of a misnomer. The poem, it is true, recounts the creation of the world from the carcass of the monster Tiamat ("Sea") after her defeat by Marduk. But its main point is the reward bestowed on Marduk by the rest of the gods, and this consists of three parts: the acclamation of Marduk as head of the pantheon; the building of his city of Babylon and its great temple tower (*ziggurratu*) with the help of all the gods, and the proclamation (and elucidation) of the fifty names of Marduk. The poem can therefore be better entitled "The Exaltation of Marduk." As such, it has ample precedent in Mesopotamian tradition, as well as an important parallel in the exaltation of Israel's God at the Red Sea in the Book of Exodus.

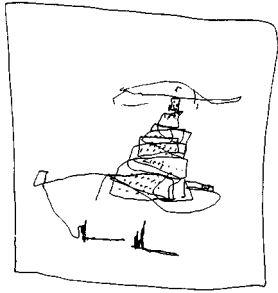
The poem, known by its native *incipit* as *enuma eliš* was a regular part of the liturgy at Babylon. It formed an important element of the New Year's ceremonies, and probably was recited as well on other days of the liturgical calendar. From the point of view of the present discussion, it is worth noting that it includes an etiology of the founding of Babylon, and puts this ahead even of the creation of mankind. This lends weight to the claims of Babylon to be, not only the first city (see above), but also the capital city or the eternal city. These claims will be considered in the balance of this paper.

Notes

1. Precis of a lecture to be delivered to the International Conference on «Founding Myths of Cities in the Ancient World», Barcelona, June 8-10-2000, under the direction of Professor Pedro Azara.

2. *Nota del ed.*: BCE = Before Current Era; manera de señalar los años antes de Cristo por personas de tradición hebrea. A su vez, CE (Current Era) indica los años a partir del año 1 cristiano.





Torre de Babel.

Torre de Babel.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

Réflexions sur l'idée de fondation et la réalité de l'acte dans le monde syro-mésopotamien. Le cas de Mari et de quelques autres sites

Jean-Claude Margueron
(École Pratique des Hautes Études, Paris)

Une première approche de la question de l'acte de fondation a été réalisée il y a une trentaine d'années par Richard S. Ellis.¹ L'auteur a évalué l'importance de l'acte de la fondation dans ses multiples aspects, aussi bien archéologiques que littéraires, et il a établi un inventaire critique des diverses attestations qu'il a rencontrées au cours de ses recherches. Le tableau offert, s'il ne conduit pas toujours vers des conclusions très assurées, sans doute en raison de la nature même de la documentation, se présente comme un excellent *status questionis* et comme une invite à poursuivre la réflexion. Pourtant les différentes pistes alors lancées n'ont guère été reprises depuis, à ma connaissance.

De nouvelles découvertes cependant sont à verser au dossier; elles ne paraissent pas bouleverser les données connues au moment des recherches de R. Ellis mais, sans reprendre un inventaire exhaustif, on peut chercher à repenser certains éléments du dossier.

Je m'attacherai ici à réexaminer certaines situations rencontrées dans les fouilles que j'ai dirigées et tout particulièrement à Mari, site exceptionnellement riche en ce domaine, mais en cherchant aussi quelques références ailleurs, avec l'objectif –ou

l'espoir– de suggérer de nouvelles interprétations plus fécondes.

Fondations de temples

Une première observation s'impose qui doit permettre de poser précisément la nature du problème: l'existence de rites de fondation nous est connue par la fouille des temples et par des textes qui ont parfois, mais pas toujours, été recueillis dans les fondements des bâtiments.

Le principe du rite de fondation utilisé dans les temples de Mari est celui du clou, en cuivre ou en bronze, fiché verticalement dans un anneau placé en position horizontale et qui se trouve à l'extrémité d'une tige plus ou moins longue; les dimensions sont variables et des différences morphologiques existent, qui ne méritent pas, me semble-t-il, d'être signalées ici. Accompagnent souvent ces clous une, deux ou trois petites tablettes anépigraphes en pierre calcaire, en lapis-lazuli, plus rarement en argent ou en bronze.

On n'a pu établir jusqu'à maintenant des principes ou un rythme de pose: ce sont les secteurs les plus sacrés qui sont choisis, donc le Lieu Très Saint

en priorité; on trouve les clous dans les fondations de la maçonnerie, mais parfois aussi simplement dans les murs et à une certaine hauteur du sol.

Voici la liste des temples de Mari ayant fourni, en nombre plus ou moins important, des objets que l'on peut ranger dans la catégorie des documents de fondation; en les replaçant dans chacune des deux villes dont ils proviennent –II et III–, on met en évidence l'existence d'une évolution. Parce qu'aucun temple identifiable comme tel, n'a été à ce jour repéré dans la Ville I, on ignore les modalités d'un tel dépôt lors de la fondation de la ville elle-même ou peu après.

Ville II

– C'est le temple d'Ishtar qui a, le premier, donné les dépôts de fondation; 13 clous ont été retrouvés dans les murs ou dans le sol –sous ou à proximité du podium– des salles 17 et 18;

– dans le temple de Ninni-Zaza André Parrot n'en avait pas trouvé, parce qu'il n'avait touché ni aux murs ni aux fondations: la reprise de la fouille dans ce secteur en 1990 a permis d'en récolter, mais la totalité du sol ou des murs n'a pas été enlevé et aucune étude d'ensemble ne peut être faite;

– le secteur d'Ishtarat n'a pas été sondé depuis la fouille de 1952-53 qui n'avait pas donné en fait de dépôt;

– l'Enceinte Sacrée du Palais en a fourni plusieurs, dans le sol de l'espace central et une fois dans le mur méridional;

– le temple de Ninhursag: la reprise des fouilles dans ce secteur a donné un clou de fondation fiché dans son anneau sous la plate-forme adossée du Lieu Très Saint;

– le massif Rouge: par le plus grand des hasards André Parrot, en creusant une grande tranchée transversale, est tombé sur un clou et sa fiche, ce qui lui permit de dater ce monument de l'époque D.A.III.

Ainsi, à l'exception d'un seul incomplètement fouillé, tous les édifices sacrés appartenant à la

Ville II ont donné la preuve que le même rite y était pratiqué. On ne sait cependant pas de façon assurée s'ils sont tous exactement contemporains.

Ville III

Avec la Ville III apparaissent de nouvelles formes de fondation.

– Le temple de Ninhursag entièrement reconstruit selon la formule du temple-tour avait reçu à chaque angle un clou transperçant une feuille de bronze partiellement recouverte d'une inscription.

– Le Sahuru, qui reste encore énigmatique mais dont le caractère religieux est assuré, était pourvu lui aussi d'un clou au travers d'une plaque de bronze inscrite.

– Trois des dépôts du temple aux Lions (même clou au travers d'une feuille de métal inscrite placée dans un coffre recouvert d'une dalle de pierre), placés aux angles, ont été retrouvés par André Parrot, le quatrième, assez vraisemblable, a échappé aux recherches.

– C'est le temple de Shamash qui a donné la formule la plus récente: une série de grandes tablettes cuites recouvertes d'un long texte de Iahdun-Lim. Ainsi, le simple clou fiché verticalement dans un anneau placé à l'extrémité d'une tige associé à de petites tablettes anépigrahes est remplacé par un clou enfoncé au centre d'une dalle en pierre accompagné d'un texte; transformation qui semble d'ailleurs n'avoir été qu'une étape vers l'abandon du clou vertical et à l'emploi beaucoup plus important d'un texte très développé.

Ce rapide inventaire conduit à noter quelques traits assez intéressants.

– Tout d'abord il ne semble pas y avoir eu de refondation de l'Enceinte Sacrée lors du passage d'une phase à l'autre; de P-3 à P-2, puis de P-2 à P-1 la fouille n'a donné aucune observation particulière; ce n'est que dans le passage de P-1 à P-0, qu'une opération de refondation a pu trouver place; en effet, je pense, que le "trésor d'Ur" est un dépôt de fondation, particulier sans doute puisqu'il s'agissait de remettre en état de pureté le lieu saint d'un tem-

ple qui avait été ravagé par un incendie et peut-être par des envahisseurs.

– La transformation profonde du temple de Ninhorsag au début de la Ville III s'est accompagnée d'une nouvelle cérémonie de fondation, que l'on peut envisager certainement comme une refondation si Ninhorsag avait bien été honorée dans cet emplacement à l'époque de la Ville II; mais on peut évidemment se demander, puisqu'un nouveau modèle de temple est élevé, si la nouvelle fondation ne marquait pas un changement de divinité.

– Enfin les tablettes retrouvées dans les fondations du temple de Shamash, construit par Iahdun-Lim, apparaissent comme un véritable acte de fondation; cependant si ce souverain a reconstruit le temple, il l'a fait à l'emplacement d'une série continue de temples depuis le D.A. III; il s'agit donc d'une refondation, mais comme le souverain ne signale rien sur la situation antérieure, on peut se demander si là aussi il ne s'agirait pas plutôt d'une refondation liée peut-être à un changement de divinité, ou tout au moins à une importance accrue du dieu Shamash.

Ainsi, une réflexion sur les continuités et les discontinuités des rites observés dans les temples de Mari permet de mettre en évidence des interprétations différentes et sans doute une situation plus compliquée que ce que l'on pense habituellement.

Rites de fondation dans les palais ou dans les maisons?

L'existence de rites de fondation lors de la construction de temples est un fait avéré. Qu'en est-il des autres édifices qui constituent la ville? La question est beaucoup plus délicate et les réponses se doivent d'être nuancées.

Ainsi, il semble bien qu'il y ait des rites de fondation dans les palais, même si nous sommes assez peu informés sur ce sujet aussi bien par l'archéologie que par la documentation textuelle. Je verse maintenant au débat deux exemples archéologi-

ques,² l'un connu, mais peut-être oublié, l'autre inconnu à ce jour.

C'est le palais de Sargon à Khorsabad, le premier à avoir été exploré, qui nous a donné aussi la certitude que les dépôts de fondation ne sont pas inconnus dans les palais. En effet, V. Place rapporte qu'il a trouvé, dans le mur qui sépare les deux grandes salles 19 et 20 des pièces plus petites 17 et 18, deux barillets en terre cuite recouverts d'une inscription cunéiforme ainsi qu'un coffre en pierre (43 cm × 28 cm × 37 cm) où étaient enfermées des plaques en or et en argent elles aussi recouvertes d'inscriptions cunéiformes. C'est l'épaisseur exceptionnelle de ce mur, qui atteignait 8 m. sans qu'une raison structurale ne semble le justifier, qui avait poussé le fouilleur à le traverser par des tranchées qui sont exactement passées à l'emplacement de ces dépôts. Il est possible que d'autres documents se trouvent à proximité de l'endroit sondé. Mais pour notre propos on retiendra que, si le rapport de V. Place est imprécis quant à la localisation exacte des barillets et du coffre (dans le mur, mais à quelle hauteur? en fondation ou au-dessus?), des documents relatant la construction du palais y ont été enfouis et l'on a particulièrement soigné et bien protégé le lieu de la cachette. Le même fouilleur note aussi que d'autres barillets ont été retrouvés dans le mur du bâtiment qu'il appelait le Harem et qui contenait en réalité un groupe de temples étroitement associés au palais. La similitude des deux dépôts conduit à reconnaître dans le lot retrouvé dans le palais un véritable dépôt de fondation.³

Jusqu'à ce jour, seul le palais de Mari de la Ville III (XXIIe-XVIIIe siècles) a fourni un document qui fait songer à un rite de fondation: il s'agit d'une hachette en bronze installée dans un petit coffrage à l'intérieur du mur qui sépare la cour 106 de la salle 64.⁴ Si le palais a été construit à l'époque des Shakanakku, ce mur appartient à une réfection de l'époque des dynasties amorites; il s'agirait donc d'un dépôt de refondation plutôt que d'un acte primaire. On peut d'ailleurs se demander si cet acte ne corres-

pondrait pas à une certaine sacralisation du lieu qui n'avait pas été prévue à l'origine, puisque d'importantes modifications sont intervenues au cours de l'existence du secteur officiel.

Dans le domaine textuel, la situation est différente car, si nous n'avons pas d'attestation pour les palais des III^e et II^e millénaires, les souverains assyriens, eux, ont laissé de nombreux textes concernant la construction de leurs palais,⁵ mais on ne saurait y reconnaître des textes de fondation, à l'exception des documents provenant des dépôts de Khorsabad qui ont déjà été mentionnés.

Ainsi la situation n'est pas identique pour les temple et les palais ; peut-être la différence vient-elle de ce que l'on n'a jamais cherché de dépôts de fondation dans les palais, lesquels occupent toujours une superficie beaucoup plus grande que celle des temples antérieurs au I^{er} millénaire, ce qui rend toute recherche de ce type aléatoire; peut-être aussi parce que la nature du palais étant différente de celle du temple cette pratique n'a pas été considérée comme nécessaire lorsque la demeure royale n'avait aucun caractère particulier. N'aurait-on pas là un moyen de mieux cerner la véritable nature des bâtiments royaux retrouvés et les différentes pratiques en ce domaine?

La maison particulière ne semble pas avoir fait habituellement l'objet d'un rituel précis au moment de sa fondation, ou tout au moins d'un rituel ayant laissé des traces. Pourtant l'existence des deux tombes d'enfant retrouvées dans le mur de fondation d'une maison de l'époque des Shakkanakku à Mari doit laisser planer une incertitude, d'autant plus que les fouilleurs n'ont pas cherché systématiquement à étudier les fondations des maisons jusqu'à présent. Il est préférable dans ces conditions de ne pas conclure trop rapidement sur ce point.

Y a-t-il eu des documents de fondations pour des villes créés ex nihilo?

Il faut maintenant évoquer la question des villes. Nous connaissons l'existence d'un certain nombre

de villes fondées et l'on serait particulièrement heureux d'avoir des renseignements à leur sujet, car si l'on peut comprendre l'absence de dépôt pour un village qui serait passé à l'état de ville progressivement et sans prise de conscience de la part de la population ou des autorités du changement qui s'opérerait, la question se pose différemment pour un établissement fondé.

Les exemples de villes fondées⁶ sont très nombreux: la première ville réellement connue, Habuba Kabira, en est une; Mari aussi lors de la construction de la Ville I, mais la Ville II est sans doute elle-même une refondation. Emar au Bronze Récent est un exemple typique de refondation.

On pourrait multiplier les exemples. Gardons seulement l'idée que les anciens ont dès le début de l'ère urbaine fondé des cités et la question des modalités de ces fondations s'est certainement posé à eux et qu'ils ont certainement répondu à cette interrogation. C'est pourquoi l'on peut certainement passer de la notion de ville créée (selon des besoins humains élémentaires) à celle de ville fondée (avec intervention de rites et rattachement au domaine symbolique).

Y a-t-il eu des documents de fondation pour ces villes? En réalité, aucun exemple explicite n'est vraiment connu: on pourrait inférer que la pratique n'existait pas en ce qui concerne les cités.

Mais a-t-on cherché de tels documents? A vrai dire il ne semble pas, comme si la question ne se posait même pas.

Ainsi l'on ne peut faire état d'aucune attestation archéologique sûre; mais peut-être s'agit-il d'un problème d'espace, car l'extension de la ville n'autorise sans doute pas la découverte ponctuelle d'un dépôt concernant la ville et non un monument?

Un dépôt propre à la ville est-il vraisemblable? Le principal argument en ce sens se trouve dans le fait que le dépôt dans un temple est consacré à un dieu; or, la ville est aussi celle d'un dieu précis; n'y avait-il pas alors l'idée d'une assimilation possible entre le dieu et la cité? On ne peut bien entendu

généraliser à tous les dieux d'une cité cet éventuel transfert et seul *le temple du dieu* de la cité pourrait convenir. On aurait alors une sorte de confusion entre le temple et la ville: le dépôt de fondation serait commun aux deux.

Cependant le texte du roi Iahdun-Lim inscrit sur un clou d'argile permet une approche un peu différente. Il s'agit sans doute d'un texte de fondation où le roi après avoir affirmé sa filiation et sa puissance militaire, énonce ses grands travaux –creusement de canaux, construction du mur de Mari, creusement d'un fossé, construction du mur et du fossé de Terqa, construction de la ville Dur-Iahdun-Lim et de son canal– puis il proclame qu'il a affermi les «fondements de Mari»; il dit alors: «Celui qui déplacera mes documents de fondation et qui mettra (à leur place) ses documents de fondation, cet homme, soit-il roi ou gouverneur, qu'Anum et Enlil le maudissent d'une malédiction funeste...».⁷ Le document se termine par une longue suite de malédictions, comme tout texte de fondation.

Dans ce texte, en somme, tous les travaux mentionnés concernent les villes et jamais un monument ou un temple; or le roi fait suivre son oeuvre de la question des documents de fondation. On peut en déduire que la fondation et la réparation des constituants de la ville s'accompagnait du 'dépôt' de documents, donc qu'il existait des documents de fondation sans doute propres à la ville. Un parallèle avec la brique de fondation du temple de Shamash montre que c'est juste après avoir évoqué la construction du temple de Shamash qu'il maudit ceux qui effaceront son nom: les modalités paraissent donc identiques.

Ce texte semble donc induire la possibilité de documents de fondation pour la ville elle-même; reste à savoir quelle peut avoir été leur nature.

Une hypothèse: la signification des maquettes circulaires de Mari

La fabrication de maquettes architecturales⁸ est une caractéristique régionale à certains moments de

l'antiquité proche-orientale. Or trois énigmatiques maquettes, qui n'ont guère de correspondant sur d'autres sites, ont été retrouvées à Mari et méritent peut-être d'être introduites dans ce débat. Cherchons d'abord à les définir en donnant leurs principales caractéristiques morphologiques et en précisant les circonstances de leur découverte.

** Maquette A⁹*

Il s'agit de la première maquette en terre cuite de ce type trouvée à Mari au cours de la campagne de 1954; elle est réapparue dans le sous-sol d'une rue qui ne paraît pas avoir appartenu à un secteur particulier de la ville : même si elle vient du quartier des temples, rien ne prouve que le territoire ait été alors de nature sacrée puisqu'elle est bordée, semble-t-il, de ruines apparemment ordinaires et qu'elle se dirige vers des maisons d'habitations qui n'ont pas de lien manifeste avec des temples, comme la Maison Rouge.

Elle se trouvait sous l'un des niveaux de sols de cette rue en usage à l'époque de la Ville II, selon le fouilleur «sous le plus ancien état de la voie»: ¹⁰ remarquons cependant que la fouille de cette artère n'ayant pas été poursuivie plus profondément, l'affirmation selon laquelle il s'agit du «plus ancien état» ne peut pas être conservée de façon assurée.

Un coffrage en briques crues avait été aménagé pour la recevoir ; on ne connaît pas ses caractéristiques, mais le fait lui-même indique que le dépôt était volontaire et que l'on avait pris soin de ne pas l'installer sans prendre de grandes précautions.

Avaient été entassées dans plusieurs des pièces de la maquette ou placées aux alentours et plus spécialement devant la porte, 34 céramiques de forme diverses, dans l'ensemble de petite taille, avec une dominante de formes fermées, de godets et gobelets à fond pointu et même deux tubes filtrants à la fonction incertaine; quelques ossements animaux étaient associés à cet ensemble, soit dans une pièce, soit à l'extérieur.

La maquette se présente sous une forme circulaire avec un diamètre de 53 cm; l'espace interne

oublie le cercle et adopte une division orthogonale en installant deux cordes parallèles aux 1/4 et au 3/4 du diamètre; les deux mêmes cordes sont installées à 90° des deux premières. Ces cordes sont occupées par des murs intérieurs percés éventuellement de portes. On obtient ainsi un plan organisé à partir d'un espace central selon la pure tradition mésopotamienne; ce dernier (25 cm sur 25,5 cm) donne accès par un porte installée au milieu de chacune de ses faces à un petit appartement formé d'une grande et d'une plus petite pièce dont l'un des côtés est de forme arrondie en raison du plan circulaire; l'un de ces appartements assure la relation avec l'extérieur grâce à une porte assez majestueuse, seule ouverture de l'enceinte extérieure; la seconde pièce de cette entrée est la seule pourvue d'une couverture, mais un trou indique qu'il y a eu là soit une cheminée, soit un besoin de ventilation.

Malgré des traits propres à l'architecture mésopotamienne –espace central au centre du réseau de circulation, partie centrale surélevée, mur d'enceinte aveugle...–, il ne s'agit nullement d'un plan type, ni de la copie d'un édifice réel, car de nombreux traits s'y opposent – trop grande régularité de l'organisation des pièces de la couronne, sur les faces de l'espace central portes centrées et non latéralisées comme le plus souvent, absence des ouvertures à claire-voie en haut des murs de l'espace central, absence d'étage...

* *Maquette B*¹¹

Retrouvée à moins de 50 m de la première, la maquette B se présente avec des traits morphologiques pratiquement semblables, mais dans un contexte très différent.

Cette fois l'objet était cassé en plusieurs morceaux dispersés à l'intérieur et à l'extérieur de la Maison Rouge, un important fragment se trouvant d'ailleurs dans la porte donnant sur la rue; elle a été reconstituée malgré quelques lacunes; son diamètre est nettement supérieur puisqu'il atteint 61,5 cm; mais les divisions internes et les caractéristiques morphologiques sont, parfois un peu dif-

férentes: en effet, la pièce secondaire associée à l'entrée pourvue d'une couverture percée d'un orifice circulaire ne se trouve pas à gauche, mais à droite du portail d'accès et la distribution des appartements de la couronne ne se fait pas selon le même schéma.

Pour notre propos, l'intérêt essentiel de ce document jusqu'à la campagne de 1995 qui devait donner la maquette C, résidait dans le fait que l'on était manifestement en présence d'une formule qui pouvait être répétée et non d'un cas unique. Mais il est bien clair aussi que le contexte de la découverte –fragments dispersés dans les décombres d'une destruction– ne donnait lieu à aucune interprétation dépassant l'objet lui-même.

* *Maquette C*¹²

C'est le troisième exemplaire de la série, retrouvé plus de 40 ans après les deux premières découvertes, qui permet de s'interroger sur la signification profonde de cette catégorie d'objets.

Morphologiquement les données de base sont identiques, mais la réalisation comporte des différences que l'on peut mettre souvent, mais pas toujours, au compte d'une réelle maladresse du potier. Sur un plan à peu près circulaire, mais quelque peu déformé, s'élève un édifice avec un espace central de forme carrée, mais légèrement décentré avec des ouvertures placées plus ou moins au milieu des parois; dans trois cas ces ouvertures donnent sur un espace unique et une seule fois –le système d'accès– sur un appartement de deux pièces inégales; on retrouve une couverture percée d'un orifice circulaire, mais cette fois simplement appliquée à l'extrémité gauche du vestibule. Structurellement parlant, l'espace interne n'est pas divisé selon les principes orthogonaux, mais plutôt selon un principe rayonnant, c'est-à-dire que cette fois la structure interne ne s'éloigne que partiellement du cercle. Les différences sont donc réelles, elles ne remettent cependant pas en cause l'appartenance de l'objet à la série étudiée ici.

Le contexte de la trouvaille est par contre d'un

grand intérêt: cette fois c'est immédiatement sous le sol d'une maison que la maquette a été retrouvée; de plus elle était comme la première, remplie, entourée, voire surmontée de quelques ossements animaux et d'un nombre identique de petites vases (34 au total) appartenant aux mêmes séries: le contexte est donc, sinon identique, du moins très voisin.

Cette maquette introduit donc une donnée nouvelle, même si elle ne paraît que reproduire ce qui était connu: elle confirme le fait qu'il s'agit bien d'un dépôt volontaire et que les lieux peuvent être différents –une rue, une maison– mais que la nature du dépôt reste identique dans les deux cas.

Avant de tirer les conclusions majeures, quatre remarques sont nécessaires.

- Il faut noter d'abord que cette époque, la Dynastique Archaïque III suivi de la période agadéenne, n'a pas beaucoup fait usage de ce type d'objet, à l'exception de la ville d'Assur où le temple d'Ishtar s'en était fait comme une spécialité; encore faut-il insister sur le fait que les deux séries sont totalement différentes, que rien ne permet d'introduire des comparaisons entre elles et qu'elles répondent incontestablement à des fonctions différentes.
- Le rapport avec le réel doit être précisé. L'idée qui vient d'abord à l'esprit est que cette maquette reproduit un modèle architectural bien déterminé; en fait aucun édifice de plan circulaire n'a jamais été retrouvé à Mari. En outre, la base circulaire a rarement été mise en oeuvre dans l'architecture mésopotamienne¹³ et une fois seulement en l'associant étroitement à l'orthogonalité (Tepe Gawra).
- Mais la ville est de plan circulaire, et c'est là l'une des grandes originalités de Mari; ne peut-on alors établir une relation entre la maquette et la cité par l'utilisation qu'elle font l'une et l'autre d'un plan circulaire?¹⁴ La maquette n'aurait-elle pas alors adopté la formule du plan de la ville dans le but de rappeler celle-ci?
- Enfin certaines similitudes doivent être soulignées:

* les trois objets, s'ils ne sont pas à proprement parler identiques, sont très proches les uns des autres et leurs traits morphologiques conduisent à leur conférer la même signification;

* les maquettes A et C, si elles diffèrent un peu en ce qui concerne l'architecture, sont pratiquement semblables par leurs autres traits et ce fait ne peut être sous-estimé: que ces deux maquettes se retrouvent si éloignées l'une de l'autre dans l'espace urbain, selon un mode d'installation identique (enfouissement sous une surface d'occupation) mais dans des lieux différents (rue et maison), avec un mobilier à la composition si voisine et disposé de la même façon, fait penser qu'elles appartiennent à un même rituel.

Signification identique et appartenance à un même rituel, ce sont d'évidence des objets utilisés pour des fondations: ne faut-il pas dès lors chercher à approfondir ces deux aspects qui ne peuvent qu'être étroitement liés? Parce que le lieu du dépôt est aussi bien la maison que la rue, on ne peut limiter sa signification à la notion d'habitat, –notion qui est cependant fortement représentée de façon plus symbolique que comme reflet de la réalité–, et parce que le plan est circulaire comme celui de la ville, on se prend à penser que les habitants de Mari ont habilement réuni dans le même objet deux symboles: celui de Mari, ville caractérisée par sa forme circulaire et celui de l'habitat qui marque la supériorité du citadin sur le nomade, donc du civilisé sur le barbare.

Enfin, il faut souligner encore que ces maquettes ne sont réapparues à ce jour que dans la Ville II. Or, les observations de fouille semblent laisser entendre que la fin de la Ville I a été suivie d'un abandon et que les débuts de la Ville II s'apparentent à une refondation. N'aurions-nous pas, avec ces maquettes, le signe matériel de cette refondation, utilisé pour certains édifices ou pour les rues –c'est-à-dire l'espace urbain– en faisant référence à la forme si caractéristique de la Ville I?

Si cette hypothèse se confirme on aurait alors là

un objet intimement lié à la pratique de la fondation urbaine, non pas l'objet d'une fondation unique et définitive, mais un objet qui se prêterait au rappel fondamental de la première fondation, et qui se répèterait comme les clous de fondation dans les temples.

Conclusion

Arrivés à ce stade, nous devons reconnaître qu'aucun dépôt clairement identifiable comme ayant été installé pour fonder une ville n'a été retrouvé.

Cependant, les textes laissent ouverte la possibilité d'un dépôt de fondation lors de la fondation de la ville.

En outre, un tel dépôt a peut-être existé en tant que tel, mais, à cause des dimensions des villes et parce que le niveau originel des établissements urbains a rarement été atteint sinon de façon ponctuelle et jamais fouillé systématiquement, il n'a jamais été retrouvé: le hasard aurait été grand si on était tombé dessus. Donc le fait que nous ne puissions en désigner un ne signifie pas qu'il n'y en a pas eu.

On ne peut omettre une autre possibilité: puisque la ville est le bien d'un dieu précis, le sanctuaire de celui-ci peut très bien s'identifier avec la ville elle-même, et le ou les dépôts de fondation qui ont été enfouis lors de la construction du temple, peuvent devenir ceux de la ville.

Enfin l'exemple de Mari, si l'explication proposée pour les maquettes architecturales circulaires est retenue, laisse entendre qu'un autre type de dépôt a pu exister: sans être à proprement parler un dépôt de fondation propre à la cérémonie originelle, il rappellerait là à chaque occasion, en se rattachant à elle, la forme de la cité primitive et symboliquement, par l'élévation architecturale d'un plan-type, ni copie conforme, ni utopie, que la ville est un espace reconstruit pour l'homme.

Notes

1. Richard S. Ellis *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, Yale Near Eastern Researches 2, Yale et University Press, New Haven and London, 1968.

2. Je ne connais pas d'autres exemples, mais ils ont pu m'échapper.

3. V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, Paris 1867, p. 60-63.

4. Cette découverte purement accidentelle faite à la suite de la dégradation du mur sous l'effet de l'érosion n'a encore jamais été signalée.

5. Voir S. Lackenbacher, *Le roi bâtisseur, les récits de construction assyriens des origines à Teglathphalasar III*, ERC, Paris 1982, et *Le palais sans rival*, éditions la Découverte, Paris, 1990.

6. Voir à ce sujet, J.-L. Huot (éd.) *La ville neuve, une idée de l'Antiquité*, Editions Errance 1988, et S. Mazzone (éd.), *Nuove Fondazioni nel Vicino Oriente antico: realtà e ideologia*, Giardini 1994.

7. Document trouvé dans le palais de la Ville III; texte traduit dans E. Sollberger et J.-R. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Les éditions du Cerf, 1971, p. 214-215.

8. Ce terme est inadéquat - cf en particulier les discussions lors du colloque de décembre 1998 à Strasbourg, sous presse-, mais il est consacré par l'usage, c'est pourquoi je le conserve ici. Pour une étude générale voir B. Muller *Recherches sur les maquettes architecturales du Proche-Orient ancien*, sous presse; en attendant on pourra se reporter au numéro spécial des Dossiers de l'Archéologie n° 242 -avril 99, *Maquettes Architecturales antiques*. L'ouvrage de J. Bretschneider, *Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend*, 1991, n'apporte rien sur la question.

9. Cf. c.r. préliminaire dans *Syria* XXXII, 1955, p. 192-194; publication dans A. Parrot, *Les temples d'Ishtar et de Ninni-Zaza*, MAM III, 1967, p. 293-305. Repris dans B. Muller sous presse.

10. A. Parrot, MAM III, 1967, p. 294.

11. Mentionné dans *Syria* XXXII, 1955, p. 193; publication sommaire dans A. Parrot, *Les temples d'Ishtar et de Ninni-Zaza*, MAM III, 1967, p. 305-306. Repris dans B. Muller à paraître. Cette maquette a été présentée à Barcelone lors de l'exposition *Les cases de l'Anima, maquettes architectoniques de l'Antiquité (5500 aC/300 dC)*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 1996.

12. Pas de publication préliminaire ou définitive à ce jour; une étude paraîtra dans *M.A.R.I.* 9; en attendant une mention *Orient Express* 1996/2 - juin p. 37 et la reproduction du dessin en page de couverture; voir aussi une photographie in situ dans les *Dossiers de l'Archéologie* n° 242 (cité ci-dessus) p. 52.

13. Hormis l'habitat primitif du temps de la sédentarisation et les silos, on retiendra la Maison Ronde de Tepe Gawra (cf NAAO 2 dans *Syria* 60, 1983), les édifices de tell Razuk et de tell Gubba (étude à paraître dans NAAO 10 *Syria* 76, 1999).

14. Idée pour la première fois proposée à Strasbourg par Z. Tarzi lors d'une conférence portant sur les maquettes prononcée par Béatrice Muller dans le cadre de la section strasbourgeoise de la Société Asiatique, le 28 janvier 1997.



Drawing of a foundation figurine of Ur-Nammu, carrying the material to create the first brick. Drawing by Dalit Weinblatt.

The Foundation Myths of Mesopotamian Cities Divine Planners and Human Builder

Joan Goodnick Westenholz
(The Bible Lands Museum, Jerusalén)

In general

In Mesopotamia, the city was the basis of all civilized life, for gods and for mortals. Only barbarians and the wild inhabitants of the steppe lived outside this pale. City walls were the immortal remains of human activity, the heritage bestowed by the great kings of the past, such as Gilgamesh, on their successors. Barbarians were destined to fear these walls:

To the end of days, may they fear walls, so that the very bricks of the walls will be a god which they will worship (Middle Babylonian edition, "Naram-Sin and the Enemy Hordes" side b 18'-19').¹

The choice of location, the city planning and the laying of the foundations of the cities was most frequently attributed to the deity. The god or goddess existed before his/her city was founded, and the city flourished or declined in accordance with his/her will. The city was in a very real sense linked with the divinity of the patron god, whose divine essence suffused his surroundings, his city, his temple, his accoutrements. Thus the aura of the divine could attach itself to the architectural

components of the temple and the city; deified gates, for instance, were not only regarded as minor gods but were also objects of worship. Hymns to temples and to cities are genres in both Sumerian and Akkadian literature, reflecting the intertwining of an urban ideology and a divine theology.

The Sumerians held different theological perspectives on the divine foundations of cities. The first approach attributed the idea of the city and its physical manifestation to a god. For example, the origin of the divine foundation of Nippur was placed in the mind of Enlil who thought and created it *ex nihilo*. He defined the sacred space of the city, which reached to the heavens, and decreed that only moral and ethical behaviour was to be tolerated in this sacred space. Another view depicts an already existing city on earth being selected by a god in his heavenly abode as the permanent earthly homestead for his manifestation, in order to bestow on it the principles of justice and order. A third approach envisions a pre-existing eternal city in heaven whose temporal, transitory aspect is founded on earth.

While the gods might found these cities, the act of city building was one of the privileges that the

gods –in particular, Enki– bestowed on human beings. As the inventor of civilization and of all technology, Enki revealed the knowledge of city building to mortals, and his work was furthered by the semi-divine *apkallu*, sages of ante-diluvian times. This gift of city building is mentioned in various texts, though the myth has not survived as an independent story, and has to be partly reconstructed. The outlines of the myth were recorded by Berossos, the Babylonian priest of Bel who summed up the philosophy and history of his very ancient country in Greek, around 300 BCE. He relates how the fish-like Oannes brought various culture traits including the building of cities, to mankind.

Divine planners

The foundation of individual cities by gods is recorded in many literary sources: religious and liturgical poetry (myths and hymns), historiographic texts (epics and royal inscriptions),² and even in scientific texts.

Myths contain various theological speculations on the divine foundation of cities. In the text *Enki and the World Order* (lines 334-347),³ Enki turns his attention to providing shelter for mankind, which he does in two steps. First, he prepares the pickaxe and the brickmold and entrusts them to the brick-god Kulla.⁴ After this, he traces and digs the foundations of a model house and entrusts the craft of building and architecture to Mu•damma, Enlil's master builder, thus providing the blueprint for civilized life in cities.

In other mythological topoi, such as those of the cosmological introductions in the debate poems, the cities are built by the gods. In the Sumerian debate between Bird and Fish, Enki is shown creating the pattern of the cosmos; as part of this task, he founded cities and villages and filled them with human beings (line 10).⁵ Similarly, the cosmological introduction to the Akkadian debate

between The Tamarisk and the Palm mentions the creation of the first cities by the gods:

In shining days, in dark nights, in faraway years
when the gods established the land, they made
cities for far-flung humanity.

(*The Tamarisk and the Palm*, Emar Version,
lines 1-2).⁶

One city stands out as the place of creation in those faraway days – Nippur.⁷ One of the oldest myths, written on a cylinder from 2400 BCE, relates the beginning of creation at the site of Nippur:

Those days were indeed faraway days.
Those nights were indeed faraway nights.
Those years were indeed faraway years.
The storm roared,
the lights flashed.
On the sacred area of Nippur
The storm roared,
the lights flashed.
Heaven talked with Earth.
Earth talked with Heaven.
(Barton cylinder col. i).⁸

Unfortunately, the cylinder is broken, so we can only catch glimpses of the following events. After the initial creation of fertility, tension arises when the food supply to Nippur is cut off. It seems that the god Ninurta (the champion and defender of Nippur) set out to solve the problem. Dressed in a lion's skin, Ninurta rallies the winds to his aid. Following the gap which would have related his heroic deeds, animals multiply and apparently the supply of water and food was restored to Nippur.

Nippur is described as the original city in the *Uzumua* Myth (the "Myth of the Pickaxe").⁹ According to the tradition underlying this myth, Enlil caused humankind to grow from the spot where heaven and earth were sundered; this place is named



View of model of Babylon, north-western quarter of eastern half of the city (late seventh-early sixth centuries, BCE). Photography by M. Amar and M. Grejevsky.

uzu-mú-a.KI "flesh-grower", situated at Dur-an-ki-Nippur "Bond-of-Heaven-and-Earth, Nippur."

Another description, in a late third-millennium hymn to Enlil, relates the origin of the city Nippur, its divine foundation and creation by the god Enlil, of whom it is said: ^dEn-líl á-dam-kù ki-a HAR-ra-za nibru^{ki} uru ní-za si-im-mi-dù-dù-àm "when you mapped out the holy settlement on the earth, You built the city Nippur by yourself, Enlil" (lines 65-66). These words suggest the image of Enlil

drawing the plan of Nippur on the ground before building the city. However, most of the hymn is more concerned with the religious, ethical and moral ethos of the city rather than its physical construction:

The powerful lord, who is exceedingly great in heaven and earth, who knows judgement, who is wise

He of great wisdom takes his seat in the Duranki,

In princeship he makes the Kiur, the great place,
 come forth radiantly,
 In Nippur, the 'bond' of heaven and earth, he
 establishes his place of residence
 The City – its panorama is a terrifying radiance,
 Against its outside no powerful god advances,
 Its interior is the "mouth of a sharp knife," the
 "mouth of catastrophe"
 Preparing the snare for the rebellious land, the
 pit, the net,
 To him who speaks mightily it does not grant
 life,
 It permits no inimical word to be spoken in
 judgement,
 ... improper speech,
 Hostile words, hostility, and unseemingly,
 ..., evil, oppression,
 Looking askance, acting without regard,
 slandering,
 Arrogance, the breaking of spells, ...
 These abominations the city does not permit.
 Nippur – its arm is a great net,
 Within it [the city] the urin-bird stands,
 The evil and wicked man do not escape its
 hand,
 The city, which is bestowed with steadfastness,
 For which righteousness and justice have been
 made a lasting possession,
 ...
 In the city, the holy settlement of Enlil,
 In Nippur, the beloved shrine of father Kurgal
 He [Enlil] erects the throne of plenty, the Ekur,
 the radiant house, by means of [piled up] earth.
 He [Enlil] causes it to grow like a rising
 mountain in the pure land.
 ...
 Enlil when you mapped out the holy settlement
 on the earth
 You built the city Nippur by yourself
 The Kiur, your pure place
 In the Duranki, in the middle of the four
 quarters of the earth, you founded it.

Its soil is the life of the land [Sumer], ...
 (Hymn to Enlil [*Enlil surase*] lines 10-30, 35-
 38, 65-69)¹⁰

The poem continues with a description of the
 inhabitants of the city building Enlil a temple, the
 Ekur, whose sacred offices and officiants are
 enumerated. It concludes with a request for
 blessings on the city and the king, followed by a
 hymn of praise to Enlil, in which it is said:
 "Without the great mountain Enlil, no city could be
 built, no population settled therein."¹¹

Another view depicts Nippur as an already
 existing city chosen by the god Enlil to be his earthly
 abode. In the myth *Enlil and Ninlil*, Nippur "was just
 a city, just a city but these chose to come to settle,
 Nippur was just a city, but these chose to come to
 settle, ..." (lines 1-2).¹² This conception of Nippur as
civitas dei, existing before creation at the *axis mundi*,
 might be reflected in one of its late epithets: Nibru-
 ní-bi-ta-dù-a "Nippur, Built of Itself".¹³

The adoration of the city and its temples was a
 major theme in Sumerian hymns. The earliest
 known example of such *zà-mì*-praise hymns, which
 was written down in the middle of the third
 millennium B.C.E., is dedicated to the glorification
 of Nippur and the exaltation of its god Enlil as high
 god of Sumer.¹⁴ The prologue begins with a
 description of Nippur:¹⁵

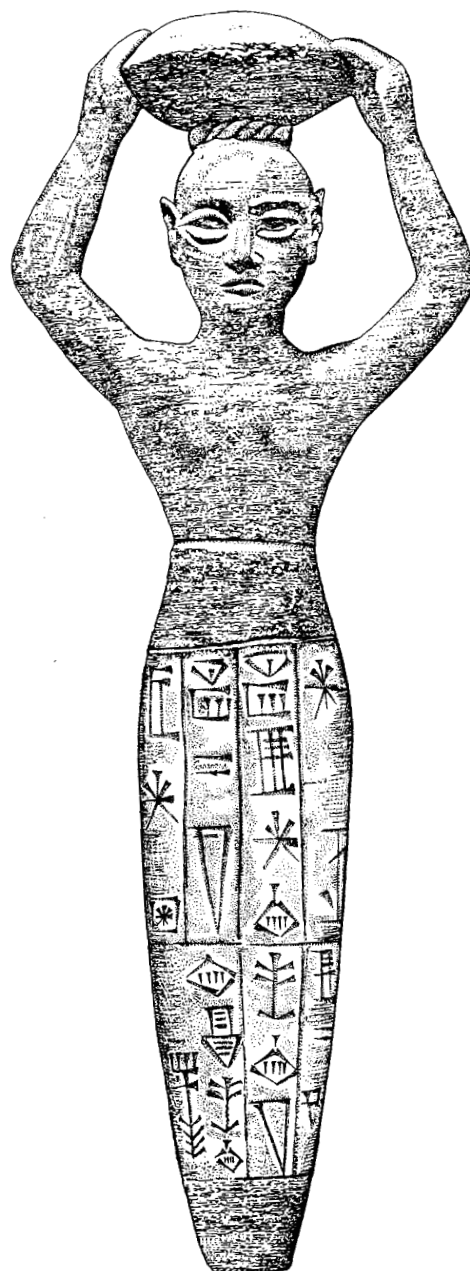
uru an-da mú¹⁶
 an-da gú-lá
 dingir¹⁷ EN.LÍL.KI
 dur-an-ki
^qEn-líl kur-gal
^qEn-líl en nu-
 nam-nir
 en du₁-ga
 nu-gi₄-gi₄
 nu-•ár-•ár ¹⁸
^qEn-líl a(e₄)¹⁹-nun
 ki mu-gar-gar

dingir-gal-gal
 zà-me mu-du₁₁
 City growing skyward,
 embracing the heavens,
 Nippur,
 the bond between the upper and lower worlds,²⁰
 Enlil, the great mountain,
 Enlil, the lord, Nu/namnir,
 The lord whose word
 Is unalterable
 And not confounded,²¹
 O Enlil, the Anunna gods have,
 founded it (=the city),
 the great gods
 have said (to you? To it = to the city?) 'hail'²²

As we have seen the description "city growing skyward, embracing the heavens, Nippur, the bond between the upper and lower worlds," refers to Nippur at the cosmic centre of the universe. In this hymn, it was founded by the Anunna gods according to one modern interpretation, and founded by Enlil himself, according to another. The hymn then proceeds to Enlil's installation of the gods in their cities; they are then expected to hail the great god Enlil.

From the beginning of the second millennium comes a beautiful paean of praise addressed to the city of Nippur by the king I•me-Dagan of the city of Isin (1953-1935 B.C.E.; I•me-Dagan Hymn W to Nippur).²³ In this hymn, he praises Nippur with the words: sig₄ kilib-ba kalam-ma ki gar-ra [si]g₄!-zu sig₄ sag-bi-im "In all the brickwork established in the land, Your brickwork is the primary brickwork" (I 8-10). It has been suggested that sag in this reference should be taken as an allusion to the tradition of Nippur as the first city, i.e., "your brickwork is the very first."²⁴

These literary traditions are enshrined in a lexical list of geographical names,²⁵ which gathers together the scattered designations of the city of Nippur:



Drawing of a foundation figurine of Ur-Nammu, carrying the material to create the first brick. Drawing by Dalit Weinblatt.

Nibru ^{ki}	Nippur
Dur-an-ki	Bond of Heaven and Earth
Ki-in-gi ^{ki}	Sumer ²⁶
Unú-X ^{ki}	Eating place of the Assembly (?) ²⁷
Nam-bi-tar-ra ^{ki}	Its Destiny is Decreed ²⁸
Dúr- ^{gis} gi•immar ^{ki}	Dwelling place of the Datepalm ²⁹
Dúr- ^{gis} lam ^{ki}	Dwelling place of the Almond ³⁰
Uru-te(na?)-nam ^{ki}	The existing city (<i>Enlil and Ninlil</i>)
Uru-u ₄ -ul-lí ³¹ -a ^{ki}	Primeval city
Uru-•en.•en.na ^{ki}	Pure city (<i>Nanna's Journey to Nippur</i>)
Uru-unug ^{ki}	City of the shrine ³²
Uru-sag ^{ki}	First (Foremost) city
Igi-tilla ₄ ^{ki}	Outer City Face ³³
Gir-gi-lum ^{ki}	Girgilu-bird city ³⁴
Uzu-mú-a ^{ki}	Flesh growing city (<i>Creation of the Pickaxe</i>)

With the rise of Babylon to the position of the greatest city of southern Mesopotamia in the second millennium, its kings wanted to move the religious centre of the country from Nippur to their own city. Attempting to eclipse Nippur, the theologians of Babylon provided a theological foundation for the city, investing it with mythical antecedents in order to put it on equal footing with the older cities. By the close of the second millennium, they not only succeeded in achieving their goal but also had managed to promote their city and their national god, Marduk, into the front ranks of the contemporary cosmos by creating a theological and cosmological basis for their apotheosis. They used various means at their disposal: myths, epics, hymns and even historiographic texts, in which Babylon was identified with the archetypical primeval cities of Eridu or Nippur.

The simultaneous exaltation of Marduk and Babylon was expressed in the mythic tale of the Creation Epic (*EnĒma eli*).³⁵ While Tablet V is devoted to Marduk's creation of the universe, Tablet VI deals with the creation of man and the functions of the gods. At this point in the

composition, the gods address Marduk and ask for a shrine: "When Marduk heard this, his face lit up greatly, like daylight. 'Create Babylon, whose construction you requested! Let its mud bricks be moulded, and build high the shrine!' The Anunnaki gods began shovelling. For a whole year they made bricks for it. When the second year arrived, they had raised the top of the Esagila in front of the Apsu; They had built a high ziggurat for the Apsu" (lines 55-63). Thus, like Nippur before it, Babylon was created *ex nihilo* at the very centre of the universe to serve as a meeting point for gods from the upper and lower cosmic regions.

Another bilingual creation story embedded in an incantation was originally addressed to Ea/Enki and Eridu and has been obviously altered to equate Eridu and Babylon as the very same place, the first city to appear out of the watery chaos with Marduk as its creator (CT 13 35:12 - 36:2).³⁶ In this myth, the creation of humankind follows immediately on the completion of the first city, Eridu-Babylon, and occurs before the building of the other primeval cities, Nippur and Uruk.³⁷

The most famous of the poetic and scholarly compositions extolling Babylon is the scholarly compilation known as the *Topography of Babylon* (its bilingual Sumerian-Akkadian title was tin.tir^{ki} = *babilu*), which portrays the city, as summarized by George, in the following way: "a place of prosperity and happiness, of justice, freedom and beauty, whose foundation is primeval, created by the gods and chosen by them as their home; on this account it is a sacred city, a fount of life and a source of wisdom, the religious and cosmological centre of the universe, given over to the celebration of festivals and exercising control over kingship and the divine decrees which rule humankind."³⁸ The main body of the work consists of lengthy lists of the sacred epithets of Babylon such as: "the city called into being by Marduk" (col. i 13),³⁹ "Babylon which grasps the bridle of heaven and the underworld" (col. i 23), "Babylon, the creator of god and man" (i 30),



View of the ruins of Ur (courtesy of Othnar Keel).

"Babylon, the creation of Enlil" (i 42), "Babylon, place of the creation of the great gods" (col. v 89-90).

Human builders

In the text known as the "Eridu Genesis" (also called the *Sumerian Deluge Myth*),⁴⁰ the mother goddess Nintu (another interpretation: Enki) instituted city-building, named the cities upon their completion and allotted them to various gods, though the actual construction work was undertaken by human beings: "Let them [human beings] build cities and cult places, that I may lead them in its [the city's] shade; Let them lay the bricks for the cult cities on holy places ..."⁴¹ The

cities are named, i.e., called into existence by name, and then either allotted half-bushel baskets, according to one interpretation,⁴² or more likely, assigned as successive capitals, according to a second interpretation.⁴³

It was obligatory upon the rulers and monarchs of ancient Mesopotamia to maintain and renew the city buildings. From their earliest inscriptions, they were eager to tell future generations and to boast before the gods about their building activities in the religious and public domains. They enshrined their accounts in pious dedications, frequently deposited in the foundations and walls, and in literary accounts in hymns and myths. Nevertheless, no king would have dared to

undertake any building unless the god commanded him to do so. As stated by the king I•me-Dagan of Isin:

"Enlil gave me those instructions! At the command of Father Enlil, I bowed in obeisance, I am I•me-Dagan, to the utterances of my king I paid attention! In Sumer I established justice, I made Nippur (proudly) raise its neck like heaven!..." (I•me-Dagan Hymn A 133-137).⁴⁴

Ur-Nammu (*ca.* 2100 BCE), the founder of the third dynasty of Ur, relates how he was chosen by Enlil to rebuild the Ekur in Nippur, and records his consequent blessing by Enlil for a job well-done.⁴⁵ He describes his divine selection and the fulfillment of his commission:

Enlil, the lofty [one ...]

...

Lifted his eyes over the people; the faithful shepherd Ur-N[ammu]

The Great Mountain, Enlil, chose from among all his people.

...

the divine plans concerning the brickwork of the Ekur were drawn.

The Great Mountain, Enlil – that they (the divine plans "me") may shine like the sun in the Ekur, his lofty shrine,

He resolved in his heart, filled with pure and faithful thoughts.

He commissioned Ur-Nammu, the shepherd, to lift the head of the Ekur heaven-high

...

The faithful shepherd Ur-[Nammu, the man] who trusted Nunamnir for long days

The one who knows judgement, the lord of [broad wis]dom, set the brickmould in order,

...

They laid firm the foundations, filled in the holy terrace –

The enkum and ninkum-priests duly praise it.

...

Shepherd Ur-Nammu made the Ekur grow heaven-high in Duranki,

He displayed it for wonder among the multitudes of the people.

The Lofty-Gate, the Great-Gate, the Gate-of-Peace, the Storied-Mountain (and) the Gate-of-Incessant-Grain –

He decorated their lintels with electrum (and) purified silver:

The Anzu-bird opened there its legs,

The eagle seized an evil-man in its claws.

Their doors, the lofty ones, he filled with pomp.

The house, the lofty one, was made awe-inspiring by him.

It was spread out wide, it became most awesome,

The Storied-Mountain, the high temple, a holy dwelling for the Great Mountain,

He established it in its midst like a lofty tower.

(Ur-Nammu Hymn B, lines 1, 4-5, 7-10, 12-13, 17-18, 20-30).

Of the many other sources, one in particular should be pointed out: the lament over the destruction of Nippur and its restoration by I•me-Dagan of Isin which modern scholars have entitled the *Nippur Lament*. It is interesting to note that the lament begins "After the cattle-pen had been built for the foremost rituals ... where once the brick of fate had been laid" (lines 1, 3). Who did the building? The god places the fated brick in the brick mould for the king, so it is the combined effort of god and mortal that constructs the city.⁴⁶

Now, see! Enlil has set up a good day in the land!

The day for Nippur to raise (its) neck to heaven he has even now ordered!

He, a good day to shine in the Ekur, he has provided!

...

He, the day for houses to be built and store-rooms enclosed, he has set aside
 He, the day for seeds to sprout and living things to be born, he has brought out
 He, the day for building cattle-pens and founding sheep-folds, he has brought out

...

Now, see! After that time, Enlil, the prince who is full of pity

For his hero who had laid the ... brick he made it good!

(*The Nippur Lament* lines 247-249, 252-254, 297-298).

thought. The double system of divine planning and human construction is part and parcel of the fundamental belief system of Mesopotamia: that events on earth mirror events in heaven and *vice versa*. Methods of construction based on the brick became fundamental symbols in the mythic conceptions of the people.

There are rituals at all stages of the rebuilding of constructions throughout the land of southern Mesopotamia. In the third millennium in Nippur, the fourth month was known as sig₄-^{gis}ī-•ub-ba-gar "Placing-the-brick-in-the-brick-mould." Further, the idea of the brick was a highly charged symbol of the construction of life and of civilized existence in Mesopotamia.⁴⁷

An example of the invention of a mythical foundation of Babylon by Babylonian kings is the "Weidner Chronicle" which was composed in the form of a literary letter, supposedly written by another king of Isin, possibly Damiq-ili•u (1816-1794 B.C.E.) to a king of Babylon.⁴⁸ The outward form of the letter in this composition is the advice given by the writer to the addressee on how to keep Babylon under his control; he does so by recounting a spurious history of the rise and fall of past kings, dependent on their pious conduct and devotion to Marduk and on their building and restoring the glory of Babylon. For instance, the fall of third millennium empire builder, Sargon of Akkade, is attributed to his sacrilegious hubris in constructing a copy of Babylon at Akkade.

Conclusion

These aspects of the mythical foundation of the city are basic building blocks of Mesopotamian

Notes

1. J. G. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade, The Texts*, Winona Lake, 1997: 287.
2. For a previous insightful review of the Sumerian literary evidence concerning the cosmological conception of the city, see F. Brüschweiler, "La ville dans les textes littéraires sumériens," *La ville dans le Proche-Orient Ancien* [Les Cahiers du CEPOA 1]. Leuven, 1983: 181-198.
3. For the most recent treatment, see J. Bottéro and S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Paris, 1989: 165-188.
4. See also, W.G. Lambert, "The Sumero-Babylonian Brick-God Kulla," *JNES* 46 (1987) 203-204. This god appears prominently in the rituals associated with laying the foundations of temples and ordinary houses.
5. H.L.J. Vanstiphout, "The Mesopotamian Debate Poems, A General Presentation (Part 1)," *Acta Sumerologica* 12 (1990) 293. For a recent translation and discussion, see S.N. Kramer and J. Maier, *Myths of Enki, The Crafty God*. New York and Oxford, 1989: 86-87.
6. C. Wilcke, "Die Emar-Version von 'Dattelpalme und Tamariske' – ein Rekonstruktionsversuch," *ZA* 79 (1989): 161-190.
7. For Nippur, see W.G. Lambert, "Nippur in Ancient Ideology," in: M. deJong Ellis (ed.), *Nippur at the Centennial* [CRRAI 35]. Philadelphia, 1992: 119-126.
8. B. Alster and A. Westenholz, "The Barton Cylinder," *Acta Sumerologica* 16 (1994): 26.
9. Translated and treated by Bottéro and Kramer 1989: 508-511, no. 40. See also Th. Jacobsen, "Sumerian Mythology: A Review Article," *JNES* 5 (1946): 128-152.
10. Translation from D. Reisman, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns*, unpublished Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1969.
11. *Ibid.* 109-110.
12. Sumerian: uru na-nam title of *Enlil and Ninlil*, see H. Behrens, *Enlil und Ninlil* [Studia Pohl, Series Maior 8], Rome, 1978.
13. A. R. George, *Babylonian Topographical Texts* [Orientalia Lovaniensia Analecta 40]. Leuven, 1992: 143, 442.
14. R.D. Biggs, *Inscriptions from Tell AbĒ ÇalĀbĒkh* [OIP 99]. Chicago, 1974: 45-56 (IAS 257-277). Treatments: see refs. in M. Krebernik, "Die Texte aus FĀra und Tell AbĒ ÇalĀbĒ•," in: P. Attinger and M. Wäfler (eds.), *Mesopotamien, Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit* [OBO 160/1], Freiburg Switzerland, 1998: 365.
15. *Ibid.*, 45f., lines 1-14, see W.G. Lambert, "Review of Biggs, *Inscriptions from Tell AbĒ ÇalĀbĒkh*," *BSOAS* 39 (1976): 430 and most recently, M. Krebernik, "Zur Einleitung der zà-me-Hymnen aus Tell AbĒ ÇalĀbĒ•," in: P. Calmeyer, K. Hecker, L. Jakob-Rost and C.B.F. Walker (eds.), *Beiträge zur Altorientalischen Archäologie und Altertumskunde, Festschrift für B. Hrouda zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, 1994: 151-157.
16. Note the reading: dingir uru-da mú "Der Gott, der zusammen mit der Stadt gewachsen ist," by F. d'Agostino, "Die

ersten 14 Zeilen des sog. "zà-me"-Textes aus Abu-Salabikh und die Bedeutung des Wortes zà-me," *Oriens Antiquus* 27 (1988) 80.

17. Lambert believes that the dingir is a mistake of the copyist (1976: 430 n.1) since it occurs in only one manuscript.

18. Biggs' original reading of this line: LAK 809 nu LAK 809. D'Agostino (1988: 82 n. 23) suggested •ár-ár and referred to Krebernik's discussion of the LAK 369 and LAK 809 in "Die Götterlisten aus FĀra," *ZA* 76 (1986) 162.

19. Reading by Krecher, see J. Krecher, "UD.GAL.NUN versus 'Normal' Sumerian: Two Literatures or One?" *Quaderni di Semitistica* 18 (1992) 293.

20. Lambert 1976: 430.

21. Note the translations of D'Agostino (1988: 82 n. 23): "nicht verbessert, nicht hunzugefügt (werden kann)" and of Krebernik (1994: 155, n. to lls. 8-9): "dessen Wort nicht eingeschränkt und nicht erweitert werden kann".

22. For this translation of lines 10-14, see J. Krecher, "UD.GAL.NUN versus 'Normal' Sumerian: Two Literatures or One?" *Quaderni di Semitistica* 18 (1992) 293. Lambert (1976: 430 n. 1): "Enlil, seed which the noble established, spoke praise of/ concerning the great gods (as follows)." D'Agostino's translation is: "Enlil, verstreute den prächtigen Samen auf der Erde; (dann) teilte er den grossen Göttern di (ihre) Kennzeichen zu". Similarly, Krebernik (1998: 319, n. 785): "die Doxologie am Strophenende wird als elliptische Schreibweise für "(in ON) pries GN ihn (Enlil)" interpretiert".

23. UET 6/1 118 i 1-4, see K. Oberhuber, "Eine Hymne an Nippur (UET VI 118)," *ArOr* 35 (1967): 262-270.967: 262-270; dupls. Å. Sjöberg, "Miscellaneous Sumerian Texts I," *Orientalis Suecana* XXIII-XXIV (1974-1975): 159-181, no. 3; M.-C. Ludwig, *Untersuchungen zu den Hymnen des Ime-Dagan von Isin*. Wiesbaden, 1990: 93-160.

24. A. R. George, *Babylonian Topographical Texts* [Orientalia Lovaniensia Analecta 40]. Leuven, 1992: 246.

25. MSL XI 11, see comments and collations by S. Lieberman, "Nippur: City of Decisions," in: M. deJong Ellis (ed.), *Nippur at the Centennial* [CRRAI 35]. Philadelphia, 1992: 135f. and George, 1992: 442f. as well as earlier treatment of these titles by H. Behrens, *Enlil und Ninlil* [Studia Pohl, Series Maior 8], Rome, 1978: 58-62. Another recently recovered fragmentary list is the Late Babylonian *Nippur Compendium*, which lists the names, temples and gods of the city also includes many of these preceding epithets of the city Nippur (George, 1992: 143-162) as well as Erimhu• V 21-23 (MSL XVII 67).

26. For this epithet as a learned appellation of Nippur in the late period, see George, 1992: 442.

27. While Liebermann suggests ukkin on the basis of his collations (1992: 136), George suggests edin (1992: 442).

28. For this line, cf. George, 1992: 146-7, *Nippur Compendium* i 9'.

29. For these two lines, cf. George, 1992: 146-7, *Nippur Compendium* i 5'-6'.

30. Note that this name can also be read gi• ("heaven")-lam("earth") as referring to Nippur as the *axis mundi* of heaven and earth, see commentary on a divinatory text: "If both ears of

a newborn child are lacking, the downfall of Durgi•lû will come to pass': Durgi•lû : Durgi•lam. Nibru = Durgi•lû , Nippur" (A. George, "Babylonian Texts from the Folios of Sidney Smith", *RA* 85 [1991] 151 line 32). See notes on this line *ibid.* 160 and Durand TBER 56-57. See also W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake, 1998: 230 and 290. Apparently, there is a scribal confusion between dur ("bond") and dūr ("dwelling place").

31. George (1992: 246, 442) reads: dū.

32. Note that George 1992: 422 reads uru.nisag.

33. George, 1992: 442 suggests to read this line: igi.dil.àm^{ki} "Outer eye".

34. Th. Jacobsen, "Some Sumerian City-Names", *JCS* 21 (1967) 101. Cf. George, 1992: 146-7, *Nippur Compendium i 2'*.

35. See George 1992: 6.

36. See Bottéro and Kramer 1989: 497-502, no. 38.

37. See George 1992: 248, 252, 259. Note that this story appears in a prologue to a ritual for the foundation of a temple.

38. See George 1992: 8.

39. For the tradition of Babylon as a city named and created by Marduk, see George 1992: 247-249, notes on these lines.

40. For translations and treatments of the Sumerian Deluge Story/Eridu Genesis, see M. Civil, "The Sumerian Flood Story" in: W.G. Lambert and A.R. Millard, *Atra-hasis, The Babylonian Story of the Flood*. Oxford, 1969: 138-145; Th. Jacobsen, "The Eridu Genesis," *JBL* 100 (1981): 513-29; S.N. Kramer, "The Sumerian Deluge Myth," *An.St.* 33 (1983): 115-121; Bottéro and Kramer 1989: 564-567, no. 46; W.H.Ph. Römer, "Die Flutgeschichte," *Texte aus der Umwelt des Alten Testament III: Weisheitstexte, Mythen und Epen*. Gütersloh, 1993: 448-458.

41. Civil 1969: 140-1, lines 41-42; Jacobsen 1981: 515-516, lines 5'-6'; Kramer 1983: 117, lines 41-42; Bottéro and Kramer 1989: 564, lines 41-42; Römer 1993: 450, 5'-6'.

42. For the interpretation of KAB-dug4-ga as *kaptukkû*, see Jacobsen 1981: 518-519; Römer 1993: 452, note 13^b.

43. Civil 1969: 170, note to lines 92, 98; Bottéro and Kramer 1989: 565, lines 92, 98; Römer 1993: 450, 5'-6'.

44. S. Tinney, *The Nippur Lament* [Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 16], Philadelphia, 1996: 38.

45. J. Klein, "Building and Dedication Hymns in Sumerian Literature," *Acta Sumerologica* 11 (1989) 44-56.

46. W. Heimpel, "Gudea's Fated Brick", *JNES* 46 (1987) 205-211.

47. A. Draffkorn Kilmer, "The Brick of Birth," *JNES* 46 (1987) 213.

48. F.N.H. Al-Rawi. "Tablets from the Sippar Library: I. The "Weidner Chronicle": A Supposititious Royal Letter Concerning a Vision," *Iraq* 52 (1990): 1-13.



Hombre llevando un cesto en la cabeza, basado en una escultura mesopotámica –posiblemente un depósito de fundación– que se encuentra en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York. Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

Mesopotamian Foundation Ceremonies and Deposits

Richard S. Ellis

(Bryn Mawr College, Bryn Mawr, Philadelphia)

For many years it has been generally admitted that urbanism first developed in ancient Mesopotamia, and remained the defining characteristic of Mesopotamian culture. Robert McCormack Adams entitled his study of southern Mesopotamian settlement patterns *Heartland of Cities* (1981); A. Leo Oppenheim had earlier characterized Mesopotamia as "Land of Many Cities," (Oppenheim 1969) and many other authors have emphasized the role of Mesopotamia as possibly the only part of the Old World in which city life grew up without contact with other, previously urban, cultures. In this paper I will consider what is known of practices connected with foundation, in decreasing scale, going from the foundation of cities to that of individual buildings.

In view of the association of Mesopotamia with urbanism, it is ironic that we have very little historic or legendary information about the foundation of the major cities. Historical kings of Babylon and Assyria tell us of the foundation of new cities, but the origins of the oldest and most prestigious cities of the land are not provided in literature with heroic legends. According to the Sumerian Flood Story the earliest cities were

created by the major gods and assigned to other tutelary gods (Civil 1969: 141). In the Epic of Creation Babylon was built by the gods in honor of Marduk, who had defeated the monster Tiamat (Speiser 1969a: 68-69; Van De Mieroop 1997: 47). Gilgamesh is said to have built the walls of Uruk, which were to remain his enduring monument, but he is not said to have founded the city itself (Speiser 1969b: 73, 97). This lack of foundation-stories is ironic, but logical. Oppenheim, in his essay on cities in *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Civilization* (1977:110) wrote that: "[t]he urbanization process as such in Mesopotamia is totally beyond our reach." This is less true now than when it was first written, in 1964, since a great deal of archaeological information about early settlements has accumulated since then. For instance, we have the remains of one considerable town, Habuba Kabira, and several smaller settlements, founded on the Euphrates in Syria, apparently by people from southern Mesopotamia, just at the time when writing was being developed (Strommenger 1980). This seems a perfect situation to have stimulated the creation of a foundation legend, and perhaps it did; but these settlements

were abandoned after a few generations, and there seems to have been no knowledge of them in later periods, when such a legend might have been written down.

In general, the actual process of urbanization was beyond the reach, and probably outside the mental outlook of native Mesopotamian historiography. To Sumerian scholars seemed obvious that cities were one of the basic features of life, and that the major cities they knew were of immemorial antiquity. Among the earliest written documents known, from the end of the fourth millennium BCE, are several copies of a text in which the cities of Sumer are listed as established entities (Englund and Nissen 1993: 34-35, 145-50; Englund 1998: 91-94). The founding of new cities in historical times was of course known: rulers from Sargon of Akkad to Sargon II of Assyria recorded the founding of cities, although usually without explaining their motives for doing so. They do not brag about cities themselves as much as they do about individual buildings. In his book *The Ancient Mesopotamian City* (1997) Marc Van De Mieroop has shown persuasively that there was a flavor of hubris in the founding of cities (cf. Guinan 1989).

Indeed, meddling with the established group of ancient Mesopotamian cities, either to destroy them or to build new ones, seems to have been accompanied by bad luck. Sargon of Akkad was said in later tradition to have brought a curse on himself by taking earth from Babylon to build Akkad. Tukulti-Ninurta I and Sennacherib both sacked Babylon, and both were assassinated by their sons. Sennacherib's son Esarhaddon rebuilt Babylon, but the undertaking was one of such potential peril that the will of the gods had to be discovered by very careful, precise omens before the work could proceed (Ellis 1968: 7). Sargon II of Assyria built a new city at Khorsabad; he was later killed in battle, was not buried in the house of his fathers, and his son abandoned the new city. The

cities of Mesopotamia derived their religious and political validity from their antiquity.

Because of these attitudes toward the building of cities we have few accounts of ceremonies accompanying their founding. If we look at the examples of new cities that we know of, we find that for Akkad we have no contemporary account of its building, and of course we do not even know where it is. From the new town built in northern Babylonia by one of the Kassite kings called Kurigalzu, we have numerous inscribed bricks, door sockets, and similar objects, but no text that describes the foundation of the city itself or any ceremonies involved with it (Brinkman 1976: 208-215). In the thirteenth century BCE Tukulti-Ninurta I of Assyria built the town of Kar-Tukulti-Ninurta across the Tigris from Assur, and described the feat in some detail. He said that the new town was built at the behest of the national god Aššur, and that it was in an area that had never been built on before. Interestingly enough, he did not refer to Kar-Tukulti-Ninurta as an *alū*, or city, but as a *maḥazu*, or cult center. The only ceremonies that he mentions in connection with the foundation, however, are the establishment of regular offerings in the temples, and the deposition of inscribed monuments in various buildings (Grayson 1987: 269-78). None of these activities were specifically connected with the town as a whole, but only with individual elements of it.

In the ninth century BCE Assurnasirpal II of Assyria created what almost amounted to a new city at Kalu, but he claims only to have rebuilt a town which had been built by a predecessor. Most of the attention in his texts is directed to his new palace and to several temples, rather than to the city itself. He provides on one stele a detailed menu for the huge party that he gave for more than 69,000 guests, including the population of Kalu, but the celebration was for the dedication of the palace, not the town (Grayson 1991: 288-93).

The foundation that we know most about is that

of the brand-new city built by Sargon II of Assyria at Khorsabad, late in the eighth century BCE. While commemorative inscriptions and apotropaic deposits have been found in various buildings, Sargon's texts make no mention of any dedication of the city itself (Luckenbill 1927/2: 2-68). And when his son Sennacherib, abandoning Khorsabad, enlarged and beautified the ancient city of Nineveh, he boasts of his palace "Without a Rival," as he called it, the huge bull colossi that guarded the gates of the city and the palace, and his irrigation works and garden (Russell 1991).

Though we know little of ceremonies directly connected with the founding of cities, when it comes to ceremonies of founding or dedication individual buildings, the situation is far different. From the fourth millennium onward there are indications of building ceremonies. Some of these were associated with the foundation of buildings, and some with later stages of the process; some we know from physical traces, some from texts, and a few-too few, unfortunately-from both types of evidence.

To simplify a great range of practices extending over many centuries and numerous sites, I may group the evidence into four categories:

1. Royal participation in the founding of buildings;
2. Deposition of peg-like objects that may have been thought to fix and define the location and purpose of a building;
3. Deposition of inscribed objects commemorating the building and its sponsor;
4. Incorporation in the building of apotropaic images, either visible or hidden, to ward off evil spirits and influences.

These four categories, here separated for clarity, in fact often intersected in various ways, as we shall see.

The category that is most clearly related to the topic of this colloquium is that of royal participation in the building process. Naturally,

when a ruler writes "I built it," he means "I told someone to build it, and generally "I extorted money from someone to build it." But sometimes, as still today, rulers *did* perform symbolic building acts with their own hands. The earliest known example of this custom is shown on a stone plaque with an inscription of Ur-Nanše, king of the state of Lagaš in southern Mesopotamia about 2500 BCE. The inscription on the plaque refers to the building of a temple; it says nothing about a ceremony; but the king is shown carrying a basket on his head, presumably with bricks or mortar for the initiation of the project (Strommenger 1964: pl. 73). We see similar images from later times: Ur-Namma, king of Ur in the 21st century BCE, is depicted on a stele carrying a basket and other tools over his shoulder, while below workmen are shown building a brick wall (Moortgat 1969: pl. 194). A set of copper statues dedicated by the same king show a man who is probably the king, though he has no royal insignia, with a basket on his head (Strommenger 1964: pl. 146 right). These figures were used as foundation deposits. And as late as the 7th century BCE Assurbanipal of Assyria and his brother šamaš-šuma-ūkin, king of Babylon, were shown in the same posture on stelae that record the building of temples in Babylonia (Ellis 1968: 71, fig. 26). Rulers of various periods, from Gudea, ruler of Lagaš in the 22nd century to Antiochos I in the third, recorded in their commemorative inscriptions that they made ceremonial bricks with their own hands (Ellis 1968: 171-84).

The earliest known deposits consisting of copper pegs belong to a period slightly earlier than that of Ur-Nanše of Lagaš, perhaps in the 26th century BCE. These early deposits are plain copper pegs thrust vertically into the unbaked brickwork of temples, sometimes at ground level, sometimes in the walls at a higher level. Frequently the pegs are thrust through holes in pierced copper objects that may resemble ring-bolts or horns (Ellis 1968: 46-50, figs. 1, 2, 5). By the time of Ur-Nanše the peg

had acquired a human figure at the top, and both the peg and the plate bore inscriptions mentioning the name of the ruler and of the deity to whom the temple was dedicated (Ellis 1968: 51-52, fig. 6). In a further development, Ur-Nanše's grandson, Enanatum I, used pegs whose human figures bore on their heads the horns that show them to be gods according to Mesopotamian iconographic norms. Now the pegs are accompanied by inscribed stone tablets rather than copper plates (Hansen 1992). The inscription identifies the deity on the peg as the "personal god" of Enanatum—the god concerned with his personal welfare, who acts as an intermediary between the ruler and the major gods. In this case the personal god is asked to pray to the deity of the temple for the welfare of Enanatum.

Modern understanding of the symbolism of these pegs is very incomplete. As far as I am aware no ancient texts are known that can plausibly be taken to refer to peg deposits. There have been many guesses as to the meaning of the peg. It has been suggested that they represent surveying pegs for laying out a building (Ellis 1968: 82); that they are apotropaic, with their efficacy derived from sexual symbolism (Bernolles 1963); and that they served as pointed weapons to ward off subterranean demons (Hummel 1951). The most plausible parallel to the use of pegs as foundation deposits is the textual reference to pegs driven into walls of the ground as part of rituals accompanying sale of houses or other property, and the assignment of plots of land to individuals or groups. This custom is attested from Early Dynastic Lagaš, the same time and place as the deposits I have been referring to (Ellis 1968: 86-91). The idea that a peg might fix and reserve a shrine for the use and worship of the god seems plausible, though it cannot definitely be proven.

Not only is the symbolism of the peg obscure to modern students; it is probable that it also lost its meaning to the Mesopotamians themselves fairly quickly. After an interval during the dynasty of the

Semitic-speaking Akkadians, in the 24th and 23rd centuries, for which no foundation deposits are known, the peg figure was reintroduced in the time of the Neo-Sumerian princes of Lagaš and of the kings of the Third Dynasty of Ur, in the 22nd and 21st centuries BCE. Significant innovations appear at this time. At Lagaš figurines appear in which the peg is not itself identified as a god, but in which a god is shown pushing a peg into the ground (Ellis 1968: 60-61, fig. 14). And both at Lagaš and in Ur and towns that were ruled by Ur, we see the combination of two categories: the peg and the basket-carrying image (Ellis 1968: 61-69, figs. 19-20, 22-23). This suggests that the original symbolism of the peg is being eroded, and indeed, the figurine of Ur-Namma of Ur that was mentioned before, without any peg at all, alternated with deposits of the same king with pegs. The commemoration of the king's participation is taking the primary role in the deposit. In the years following the Third Dynasty of Ur, similar figures are used by a few rulers; in some cases the so-called "peg" has ceased to be a pointed object at all. After the beginning of the eighteenth century BCE, the peg was abandoned though, as we have seen, the motif of the king with a basket was revived more than a thousand years later. It is likely, as a matter of fact, that the use of images on the stelae of the Assyrian kings was inspired by the finding of ancient peg-figures (Ellis 1968: 71, fig. 26).

Another change that was taking place during the late third and early second millennium was the increasing importance of the text that formed part of the foundation deposit. Inscriptions began to be used in the 25th century; we have seen stone tablets accompanying the basket-carrying figurines of later times. Another type of inscribed object that was incorporated in the structure of buildings, the so-called "clay nail," developed during the same period (Ellis 1968: 82-91, fig. 32). Such clay nails have seldom been found *in situ*, but they were apparently set horizontally into walls and hidden behind the

plaster over the bricks. The earliest ones, from the 25th century, were long, thin, and peg-like. It seems likely that they had some symbolic connection with the peg figurines, but since we do not understand the meaning of either, the similarity is not of much help to us. As time went on to the end of the third millennium and beyond, the shape of these objects became thicker, less pointed, and less peg-like, and the inscriptions identifying the ruler, the deity, and the building became longer. By the time of the kings of Babylon in the eighteenth century, these objects had developed into roughly barrel-shaped clay objects with quite lengthy inscriptions (Ellis 1968: 108-120, figs.30-33). In the second half of the second millennium, and in the first half of the first, clay cylinders and prisms had become not only the major form of foundation deposit, but also one of the major sources of historical inscriptions. Gradually accounts of the military and political feats of the ruler came to occupy far more of the text than the information directly concerned with the building in which the objects were buried. In the time of the Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires, from the ninth to the sixth centuries BCE, these inscribed objects were almost the only kind of commemorative deposit placed within the structure of buildings.

The fourth category referred to earlier, that of apotropaic images placed in or on buildings, developed in parallel with all of the other categories, but was particularly prevalent in the first millennium. As early as the Uruk Period, about 3200, the bones of the forelegs of a leopard and a lion were buried in the corner of a temple (Ellis 1968: 42-43); it seems likely that the intention of this deposit was protective. Over many following centuries images of lions, of metal, stone, or terra-cotta, were placed at the doors of shrines.

In the ninth century BCE, a radical increase in the use of apotropaic imagery took place in Assyria. In his new palace at Kalu Assurnasirpal II initiated the large-scale use of images of

supernatural creatures at doors and around the walls of rooms. The purpose was clearly to impress the viewer, but also, surely, for magical protection. The technique of placing stone slabs against the mud-brick walls was new in Assyria, derived from the West; but the beings depicted, the human-headed bulls and the eagle-headed men, had a long history in Assyria. The use of such stone images follows its own development in the major Assyrian palaces into the seventh century (Reade 1979).

At the end of the ninth century, in a minor palace built by Assurnasirpal's great-grandson Adad-nirari III, a different class of apotropaic images appears. Small figurines of unbaked clay were placed in cavities beneath the floor at doors and in the corners of rooms (Green 1983). The figures were pressed in crudely fashioned molds and sometimes were coated with a thick layer of gypsum plaster. Only a few iconographic types are represented: a bearded man in a long garment, holding an upright pole against his body; a human figure with a bird's head and wings, holding a bucket in one hand and an obscure implement in the other; a man dressed in a cloak shaped like a fish skin; and a human figure with a bird's legs and tail. The bird-headed man is clearly the same creature as that shown on the wall reliefs in Assurnasirpal's palace.

Like the stone figures on the palace walls, the use of such clay figurines in Assyria continues from the ninth into the seventh century. Later examples are more varied in iconography and-sometimes-more skillfully made. The palace of Sargon II in his new city at Khorsabad was furnished with figurines of unusual size and of fine workmanship (Heuzey 1883; Van Buren 1930). In the mid-seventh century such figures were used in the palace of Assurbanipal at Nineveh (Ellis forthcoming). At Assur, molded plaques with the same kind of images have been found under the floors of private houses of the seventh century (Klengel-Brandt 1968).

The most interesting and important aspect of these figurines, however, is that we possess a written manual for their making and use. Among the thousands of tablets found in Assurbanipal's palace were several copies of a standardized text containing instructions for the professional exorcist, the specialist responsible for preventing and curing various ills by magical means (Wiggerman 1992). The text gives instructions for making the figures, for performing the requisite rituals to make them effective, and for burying them in specific positions in a house. The operation is apparently suitable for either a palace or a private house. Most of the examples of figurines that have been found come from palaces, but since the full ritual required the sacrifice of fourteen sheep, it is likely that very few private householders were willing to pay for the whole set.

The correspondence between the descriptions of figures to be made and figures that have actually been found is quite exact. For instance, one type is supposed to have the face of a bird and wings, and to hold a bucket and a "purifier"—clearly this describes the bird-headed type of figure that has been mentioned. Another figure is supposed to be dressed in the skin of a fish, yet another is to hold a spade. Some figures are to be inscribed with particular texts, and many of these texts have indeed been found on the figures. The curly-haired man with a spade is to be inscribed "Go out, evil spirit! Come in, good spirit!" One set of figures consists of two groups of five dogs each, of different colors, to be buried on each side of an outer door. At the outer door of Assurbanipal's palace one group of five was found, with their correct names: "Don't think, bite!" "Loud-bark", "Demon-chaser", and so on. These artifacts were intended to be made and used by literate specialists, who therefore kept written copies of the procedure to be followed. Since the figures themselves were buried they were preserved for the archaeologist to find. The degree of correspondence between text and artifact is uniquely close.

One exemplar of the ritual text is dated to 750 BCE, though of course it may have been composed earlier. It is probably significant, however, that the figurines that date from the ninth century resemble the prescriptions in the text only approximately, while those from the late eighth and seventh centuries are much more similar to the ones described in the text. It seems as though the custom, once established, was acquiring an intellectual framework. One of the signs of academic interest in the practice was that, unlike the human-headed bulls and bird-men of the ninth century sculptures, many of the beings featured in the text are derived from the Epic of Creation. They bear the same names as monsters created by the sea-demon Tiamat to help her in her fight against Marduk (Speiser 1969a: 62-65). Having been subdued by Marduk, they could then serve as allies to help protect humanity.

The relationship between the stone images in the royal palaces and the clay figurines in palaces and houses is an interesting feature of the Neo-Assyrian use of apotropaic images. With a few rare exceptions the stone repertoire from the ninth century through the time of Sargon II is limited to few types: human-headed winged bulls and lions, winged gods, and eagle-headed men, although Sargon added gigantic human figures holding lions to the inventory. By contrast, the clay figures in Sargon's palace show a greater range of types, including many described in the ritual text. In the palace of Sargon's son, Sennacherib, the bull colossi, winged gods, and eagle-headed men continue, but in addition there appear reliefs that correspond both to the clay figures and to the ritual text: human figures with partly leonine heads and birds' feet, the curly-haired hero carrying a spade, and so on. Sennacherib's son Esarhaddon left no completed palace, but fragmentary monuments show both colossi and figures known from the ritual text. Finally, in the last of the great Assyrian palaces, that of Assurbanipal at Nineveh in the 7th

century BCE, there are no more colossi, no more eagle-headed men. In his palace the door-jambes are protected by a wide range of different creatures, most of which can be identified with names specified in the ritual text. The final proof of this relationship is provided by one of two reliefs of a lion-centaur, which can be identified with a "lion-man" figure mentioned in the ritual text. The text specifies that the clay figure of the lion-man is to inscribed "You shall lock out the 'supporter of evil' (a demon)" (Ellis 1977: 74; Wiggermann 1992: 52, 181). Precisely this text is carved on the back of one of the lion-centaur reliefs- a unique occurrence.

It is clear that we see the replacement of an older tradition of magical protection, using colossi, bird-men and other creatures, who had no very clear mythological roles, with a series of creatures derived from a specific scribal tradition. It seems that the royal exorcists promulgated a pattern of iconography that was more within their own field of expertise than the older one, and in which they had greater confidence. I imagine that they felt that they had substituted science for superstition.

I will mention one final practice that in a way represents a return to an earlier idea. The clay figurines so far mentioned were deposited in residential buildings, were buried under the floors rather than in the foundations, and are mostly restricted to Assyria. A somewhat parallel custom applied in temples, as well, and is attested chiefly in Babylonia in the time of the Neo-Babylonian Chaldaean dynasty, in the sixth century BCE. A separate text, not connected with the one dealing with house figures, describes figurines to be buried in various positions in temples (Borger 1973, 1975). Most of the figurines were to be buried under the floors, and were to be made of wood; many empty cavities have been found in Neo-Babylonian temples. One type, however, was to be buried deep under the dais on which the god's statue stood, at the level of the foundations. This

particular type was to be of clay, was to hold a staff of gold in its hand, and was to represent the god Ninšubur. Numerous examples of these figurines have been found (Ellis 1967). The inscription in the text, and on the figures, reads "Herald of the gods, the commander, who regulates all (divine) offices." This figure was apparently not primarily apotropaic, but was placed under the dais as an intermediary between the god and the human beings who used the temple. In this function, as in its position at foundation level, and its identity as a subsidiary god, it is somewhat parallel to the pegs with divine figures that were used in the third millennium BCE.

We have seen that while city foundations are treated with reserve in Mesopotamian texts, the Mesopotamian peoples devised over a period of two millennia many different rituals and deposits to ensure the safety, the continuing renown, and the efficacy for the intended purpose of their buildings. The shift of emphasis from symbolic fixation to commemoration of ritual to textual commemoration, and the increasing concern for magical protection, can be seen in the objects that the Mesopotamians were realistic enough to know would be found when their buildings fell into ruin, and which provide a valuable insight for us into the minds of these ancient people.

Bibliography

- Adams, Robert McC. 1981. *Heartland of Cities: Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bernolles, Jacques. 1963. Quelques considérations anthropomorphiques sur les 'clous' et les anneaux de fondation. *Revue d'Assyriologie* 57: 1-20.
- Borger, Rykle. 1973. Tonmännchen und Puppen. *Bibliotheca Orientalis* 30: 176-.
- Brinkman, John A. 1976. *Materials and studies for Kassite history, I*. Chicago: University of Chicago, Oriental Institute.
- Civil, Miguel. 1969. The Sumerian flood story. In Wilfred G. Lambert and A. R. Millard *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood*, pp. 138-43, 167-72. Oxford: Clarendon.
- Ellis, Richard S. 1967. "Papsukkal" figures beneath the daises of Mesopotamian temples. *Revue d'Assyriologie* 61: 51-61.
- Ellis, Richard S. 1968. *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*. «YNER», 2. New Haven: Yale University Press.
- Ellis, Richard S. 1977. "Lion-men" in Assyria. In Maria deJ. Ellis, ed., *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, pp. 67-78. Hamden, Connecticut: Archon.
- Englund, Robert K. 1998. Texts from the Late Uruk Period. In Pascal Attinger and Markus Wäfler, eds., *Mesopotamian: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit. Annäherung 1*. Orbis Biblicus et Orientalis, 160/1, pp. 15-233. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag Freiburg Schweiz.
- Englund, Robert K. and Hans J. Nissen. 1993. *Die lexikalischen Listen der Archaischen Texte aus Uruk*. Archaische Texte aus Uruk, 3. Berlin: Gebr. Mann.
- Grayson, A. Kirk. 1987. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods, 1. Toronto: University of Toronto Press.
- Rev. A. R. George, *JNES* 52 (1993) 296-298.
- Grayson, A. Kirk. 1991. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, I (1114-859 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods, 2. Toronto: University of Toronto Press.
- Green, Anthony. 1983. Neo-Assyrian apotropaic figures: Figurines, rituals and monumental art, with special reference to the figures from the excavations of the British School of Archaeology in Iraq at Nimrud. *Iraq* 45: 87-96.
- Guinan, Ann. 1989. The perils of high living: Divinatory rhetoric in šumma Alu. In Hermann Behrens, Darlene Loding and Martha Roth, eds., *DUMU-E2-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 11, pp. 227-35. Philadelphia: The University Museum.
- Hansen, Donald P. 1992. Royal building activity at Sumerian Lagash in the Early Dynastic Period. *Biblical Archaeologist* 55/Dec.: 206-211.
- Heuzey, Léon Alexandre. 1883. *Les figurines antiques de terre cuite du Musée du Louvre*. (Jacquet, Achille, engr.). Paris: Ve A. Morel.
- Hummel, Siegbert. 1951. Der lamaistische Ritualdich (Phur-bu) und die alt-vorderasiatischen 'Nagelmenschen'. *Asiatische Studien* 5: 41-45.
- Klengel-Brandt, Evelyn. 1968. Apotropäische Tonfiguren aus Assur. *Forschungen und Berichte* 10: 19-37.
- Luckenbill, Daniel David. 1927. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Moortgat, Anton. 1969. *The Art of Ancient Mesopotamia: The Classical Art of the Near East*. (Filson, Judith, trans.). London: Phaidon.
- Oppenheim, A. Leo. 1969. Mesopotamia—land of many cities. In Ira M. Lapidus, ed., *Middle Eastern Cities*, pp. 3-18. Berkeley, CA: University of California Press.
- Oppenheim, A. Leo. 1977. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Reade, Julian E. 1979. Assyrian architectural decoration: techniques and subject matter. *Baghdader Mitteilungen* 10: 17-49.
- Russell, John Malcolm. 1991. *Sennacherib's Palace Without Rival at Nineveh*. Chicago: University of Chicago Press.
- Speiser, E. A. (trans.). 1969a. The Creation Epic. In James A. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* 3rd ed. pp. 60-72. Princeton: Princeton University Press.
- Speiser, E. A. (trans.). 1969b. The Epic of Gilgamesh. In James A. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* 3rd ed. pp. 72-99. Princeton: Princeton University Press.
- Strommenger, Eva. 1980. *Habuba Kabira: eine Stadt vor 5000 Jahren*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Strommenger, Eva and Hirmer, Max. 1964. *5000 Years of the Art of Mesopotamia*. London: Thames and Hudson.
- Van Buren, Elizabeth Douglas. 1930, repr. 1980. *Clay Figurines of Babylonia and Assyria*. Yale Oriental Researches, 16. New Haven: Yale University Press.
- Van De Mieroop, Marc. 1997. *The Ancient Mesopotamian City*. Oxford: Clarendon.
- Wiggerman, Frans A. M. 1992. *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*. Cuneiform Monographs, 1. Groningen: Styx.





Statue B representing Gudea as an architect, scale 1:10.

Gudea of Lagaš: the Sumerian Temple Builder par excellence. The Rites in the Construction of a Temple in late 3rd Millennium B.C.

Claudia E. Suter
(Chicago-Barcelona)

Gudea was a ruler of the Southern Mesopotamian city-state of Lagaš at the end of the third millennium B.C. He is known to us as the temple builder par excellence. By far the longest and most detailed ancient Near Eastern temple building account tells about his construction of Eninnu, the temple of Lagaš's divine patron Ningirsu. In addition, nearly two thousand five hundred artifacts bearing Gudea's inscription pertain to the building, restoration, and furnishing of the temples in his city-state. His material legacy exceeds that of most other early Mesopotamian rulers in quantity. Whether this is due to the chance of archaeological finds or to Gudea's architectural exuberance is hard to say.

Aside from the official documents issued by the ruling power, there are hardly any sources that furnish additional information on Gudea's reign or relate it to contemporary events outside of Lagaš. It is, I suppose, no coincidence that the numerous inscribed artifacts commissioned by Gudea as well as the names given to his regnal years pertain to temple building. The oblique way in which a military campaign is mentioned in one inscription indicates that this ruler had no interest in commemorating events other than those concerned

with his care for the dwellings of the local deities.¹ The same picture emanates from the visual arts: Gudea is never represented as victorious warrior, like some of his Early Dynastic predecessors at Lagaš or the kings of Akkad.² Rather he had himself portrayed as an architect with the plan of the temple on his lap (Fig. 1), as the basket carrier (Fig. 2), a Mesopotamian icon for the temple builder, and several stelae show various episodes of his temple building.³

Apparently Gudea wanted to be remembered as a paradigmatic city-state ruler, under whose relatively long and stable reign Lagaš enjoyed independence and prosperity, and he chose, I would argue as a conscious reaction to the very different attitude of the kings of Akkad, the image of the temple builder to convey this message.

In early Mesopotamian history, the "political" unit is the city-state. Competing city-states rather than hegemonies were the norm throughout most of the third and early second millennia B.C. Each city has a patron deity, who dwells in the local temple. The origins of city and temple are strongly linked. That is to say, the foundation of the temple reaches back in time to the foundation of the city. At the

beginning of time, the deities were allotted their cities, and in some cases they are credited with the foundation of their temple. By (re)building or restoring the temple, the ruler, who acts as intermediary between divine and human worlds, provides a necessary precondition for the deity's continued presence in the city, which guarantees the well-being of its inhabitants. Lamentations over destroyed cities reveal that once the divine patron leaves the city, it is doomed to destruction.⁴

A temple, often a constellation of them, was thus an essential component of the Mesopotamian city. Besides its religious and political role, the temple was in most cases more than a place of worship. The first component of Sumerian temple names is *é* "house," the same term that designates a common household. A "temple" was also an economic institution with agricultural activities, cattle, trade, and associated artisans, not unlike some types of medieval abbeys in Europe.⁵ It is thus not surprising that temple construction and reconstruction was a royal duty and prerogative. It is amply documented in royal inscriptions as early as Mesopotamian rulers began to record their deeds in writing, and this evidence is corroborated by other literary texts. These texts show that it was also a privilege. The initiation of construction work had to be approved by the deity. The approval was sought by divinatory means, sometimes by dreams and always by extispicy. Besides the outstanding case of Gudea that we are going to examine in some detail, the cuneiform literature informs us of other cases. Stories about the Akkadian king Naram-Sin and the Ur III king Amar-Suen provide literary examples of unsuccessful attempts to rebuild temples. In both cases no favorable omens were forthcoming, and the temple could not be built, with serious political consequences. Every step of the construction—selection of the site and of the structural plans, manufacture of the bricks, laying down the foundations, etc.—had to follow divine regulations and approval.

This paper will focus on two related aspects of the foundation of a temple in early Mesopotamia based on the exceptionally rich corpus of the Gudea material: first, on the variety of archaeological objects that attest to temple building, some of which are seen in the exhibit which this colloquium accompanies; and second, on the unparalleled text that narrates the construction of Eninnu with all the rites involved.

Artifacts

No less than two thousand four hundred and forty-four artifacts bear inscriptions which commemorate Gudea's (re)construction of a temple or his dedication of the artifact to a deity.⁶ These objects served structural, decorative, or ritual purposes in the temples Gudea built or restored. The vast majority, namely two thousand and seventy-five of these artifacts are clay nails; they were used to create decorative patterns on the walls.⁷ The second largest category with two hundred and three exemplars consists of clay bricks, the basic building material in Mesopotamia. Other elements of the structure are twenty door sockets and one stair step made of stone. Three sculpted stone plaques with a central hole for a peg that served as door closing device⁸ have survived; the reliefs show Gudea being introduced by a minor deity to the deity for whose temple the plaque was fashioned. Two lion sculptures were destined for temple gates; they had an apotropaic function, i.e. to magically protect the building from unwanted intruders. Foundation tablets made of stone and foundation figurines made of bronze amount to forty-one exemplars each. These objects were buried, as their name says, in the foundation of the temple. The figurines are meant to magically anchor the building.⁹ Most of them represent a god holding a huge peg; a few represent the ruler carrying the construction basket; and two pegs are surmounted by a bull. Artifacts that were on display in the

temple include twenty-one statues of the ruler, thirteen vessels, twelve mace heads, and five stands. They are made of various stones, and some objects of the latter three categories are sculpted in relief. The statues represented their donor in perpetual attendance and received offerings. Vessels were used as instruments in the cult; mace heads were accouterment of warrior deities.

While the objects on display usually carry dedicatory inscriptions, the other artifacts carry building inscriptions. Dedicatory inscriptions commemorate Gudea's dedication of the inscribed object to a certain deity; building inscriptions commemorate his construction of a certain temple for a specific deity. Most statue inscriptions contain in addition to the dedication an account of the construction of the temple for which they were destined. Among the over two thousand inscriptions, there are only one hundred and six different texts. Multiple copies of the same text frequently occur on structural elements, especially clay nails and bricks, while dedicatory objects rarely bear the same text. The building inscriptions record the construction or rebuilding of twenty-four different buildings, sixteen of which were in the capital city of Girsu.¹⁰ More than seventy percent of the records pertain to Eninnu.

Despite the large number of buildings, Gudea's construction activity was limited in scope. All temples were located within the city-state borders,¹¹ and the majority in the capital itself. Most of the temples Gudea claims to have built were previously established,¹² and he probably only restored them. Whether all projects reached completion is not certain. Unfortunately, only very meager rests of Eninnu and practically nothing of the other buildings have been excavated or identified. Yet, the large number of deities that received their own shrines in Girsu is remarkable. This may have led to an expansion of the sacred district. The only addition to the Lagašite pantheon introduced by Gudea is that of his personal deity



Fig. 1: Statue B representing Gudea as an architect, scale 1:10 (after Tallon 1992: fig. 12).

Ningišzida. The only object dedicated outside the state borders, a stone vessel for Enlil, pays respect to the chief god of the Sumerian pantheon, the ultimate source of royal power, and attests to Gudea's adherence to Sumerian tradition.¹³

The Cylinder Inscriptions

The most extensive account about Gudea's construction of Eninnu is inscribed on two large clay cylinders (Fig. 3), conventionally labeled A and B. Before presenting the text, a few remarks about the document seem in place. Although the Cylinder Inscriptions rely on Sumerian literary tradition in terms of style and concepts, they are

unique in several respects. Clay cylinders, though less common than clay tablets, are not exceptional as carriers of text in ancient Mesopotamia. Yet, the cylinders of Gudea are much larger than any other known. Cylinder A measures 61 cm in length and 32 cm in diameter, cylinder B 56 cm in length and 33 cm in diameter. The composition is cast in the frame of a praise song (*zà-mí*) to Ningirsu. Yet, in contrast to other praise songs that were copied in school, there are no duplicates of this text. In terms of content and form, the text is neither a typical commemorative inscription nor a typical hymn.¹⁴ Each cylinder concludes with a subscript consisting of a doxology and a colophon, but the composition lacks hymnal rubrics as well as emphatic exaltations.

Unfortunately the findspot of the cylinders does not give us a clue as to the original function of the document, since they were not found *in situ*.¹⁵ The commemorative character of the text and the laudatory tone need not exclude each other. The cylinders may have been a draft for a monumental inscription on a stela.¹⁶ This would explain two anomalies: why there is only one extant copy of the text, and why only six stelae occur in the passage of the Cylinder Inscriptions which relates their installment (CA 23:8-24:7), while seven are mentioned elsewhere (CA 23:4 and CA 29:1f.). From the Isin period on there is evidence that songs were inscribed on stelae, which then assumed functions similar to other dedicatory objects.¹⁷

I suggest that the text was composed to celebrate the completion of Gudea's reconstruction of Eninnu and was first performed during its inauguration.¹⁸ Given the persistence of the veneration of ancestral statues and other cult objects in Lagaš, a periodic recitation thereafter can seriously be considered. At the same time, the monumental text was a demonstration of power, since literacy was restricted and writing was a tool of the ruling class. Gudea's incentive for introducing the narrative concerned with royal

deeds in the form of a song may have been an attempt to reach a wider audience. While commemorative inscriptions were restricted to written transmission addressed mainly to future rulers, songs were performed, and could thus reach a larger, contemporary audience.

Another point deserves mention before moving to the outline of the text. The narrative recounts Gudea's construction of Eninnu as if he had built the temple from scratch. Moreover, in the context of prayers to Ningirsu that take place before the god moves into his new dwelling, there is a cursory mention to his old dwelling, while "the new house" is specifically mentioned in relation to the inauguration banquet.¹⁹ Since Gudea's immediate predecessor Urbaba also claims to have built Eninnu, and because remains of both constructions were found in immediate vicinity at Tello,²⁰ it is unlikely that Gudea actually rebuilt the entire temple. Considering the large quantity of records for Eninnu, Gudea may have finished a restoration project initiated by his predecessor, or added a substantial building to this temple complex—perhaps the *é-PA* which is conspicuously absent in the Cylinder Inscriptions. The terms "previous" and "new" in reference to Eninnu seem to be consciously chosen to give the illusion that he built an entire temple complex. The Cylinder Inscriptions can thus be considered an idealistic account of a temple construction. This is supported by the fact that Gudea appears fully competent in every step he takes, every task he performs.

As mentioned before, the composition is written on two cylinders.²¹ Cylinder A recounts the construction of the temple, Cylinder B its inauguration. More than one third of the first part of the composition is concerned with the initial circumstances that led Gudea construct Eninnu. It was Ningirsu who commanded the ruler of Lagaš to build his temple. Ningirsu, in turn, commanded the construction only after Enlil, the chief god of the Sumerian pantheon, had appointed him as the

patron deity of Lagaš when destinies were decreed in the universe. Thus Gudea's construction of Eninnu is correlated to a mythical event at the beginning of time rather than to actual historical incidents.²² The chain of authority from Enlil to city god to ruler reflects the cosmic hierarchy well attested in other compositions. The first twenty-one lines of the Cylinder Inscriptions are reminiscent of opening passages of other literary compositions.²³ I quote them here to give a taste of their poetic and enigmatic nature:

When destinies had to be decreed in the universe,
 Lagaš excelled regarding the great *mes*.
 Enlil looked approvingly at lord Ningirsu.
 In our city an everlasting thing appeared.
 The heart was satisfied.
 Enlil's heart was satisfied.
 The heart was satisfied.
 The mighty flood sparkled, inspiring respect.
 Enlil's heart, like the Tigris, carried pleasant water.
 The house has been chosen by its master.
 He will make Eninnu's *mes* visible in the universe.
 The ruler, a man of vast intelligence, will apply his mind to it.
 He will foster something truly grand.
 He will direct perfect bulls and perfect kids.
 He will carry the destined brick on (his) head.
 He will strive to build the pure house.
 It was at day in a revelation dream
 That Gudea saw his master, lord Ningirsu,
 Who spoke to him about the building of his house,
 Showed him Eninnu's very great *mes*.

The Sumerian term *me* designates all cultural institutions of the Sumerian world.²⁴ The everlasting thing to appear in the city is an allusion to the temple. Enlil's satisfaction is compared to the



Fig. 2: Foundation figurine representing Gudea as builder, scale 1:2 (after Rashid 1983: pl. 19:113).

riverine flood. Note that Gudea is introduced as an ideal ruler before he is named. His association with the ruler who will build Eninnu confirms that it is his office which entitles and obliges him to the task.

The focus has shifted to the human protagonist. Gudea receives the message in a revelation dream.

This, however, is not enough to start the project. Divine communications contain an enigma which needs to be dispelled by separating the message from the medium of its transmission.²⁵ For this purpose Gudea seeks the assistance of Nanše, the divine dream-interpreter, who resides in another town of the city-state. The journey involves a stop-over in Bagara, where Gudea appeals to the local deities for support on his venture (CA 2:4-4:2). Arrived in Ningin, he tells Nanše his dream, which consisted of seven images (CA 4:3-5:10). She dispels the enigma of the divine communication by identifying them by name (CA 5:11-6:13).

This is still not enough to start the project. Now that Gudea knows that the revelation dream was not just imagination, he apparently needs more detailed instructions from his commissioner. Nanše advises him to present a chariot to Ningirsu so that the god will reveal the plan of his house (CA 6:14-7:8). The chariot may have been needed for the god to leave his present dwelling while it was rebuilt. Gudea complies with Nanše's instruction (CA 7:9-29). After presenting the chariot to Ningirsu in a procession accompanied by music, he awaits nighttime to perform a prayer preceded by the offering of animals and incense, apparently the ritual introduction for a dream incubation (CA 7:30-9:4). It is probably no coincidence that the prayer is performed in the Ubšukinna, the assembly hall where the gods are thought to determine destinies.²⁶

Ningirsu responds in a long speech (CA 9:5-12:11). He first describes his functions in the divine world, namely as warrior of Enlil and as priest of An, and his roles in four other temples of the city-state. Then he promises Gudea agricultural surplus as a general prerequisite for the project as well as ideal working conditions and the provision of building materials. The first promise is induced by his call for rain, the second by his call upon the North Wind. To verify this divine communication, Gudea performs an extispicy (CA 12:12-19). He is now ready to initiate the project.

Construction is a process of creation by transformation: according to a plan, materials are transformed into a structure by some work force. Therefore, construction implies not only the physical assembly of building units, but also the provisions necessary for the transformation. The Cylinder Inscriptions account for four specific preparations, and their ensuing verification. The preparations include ritual purification of the city, recruitment of the work force, preparation of the building materials, and preparation of the construction site.

The purification of the city involves the suspension of all contentious legal activity, including a general amnesty, and the expulsion of certain "unclean" people (CA 12:20-13:15). The work force, recruited in three districts of Lagaš, parades behind the respective standard (CA 14:7-15:3?). Two kinds of building materials are provided and transformed into building units: woods, metals, stones are imported from foreign lands, and prepared in Girsu (CA 15:4?-17:4?), while the bricks are locally made (CA 17:29-20:4), with clay and brick mold prepared beforehand (CA 13:16-23). The construction site is first purified (CA 13:24-14:6), then measured out (CA 17:5?-28).

The making of bricks and the preparation of the construction site seem to have involved crucial rituals in the foundation of houses, and even more of temples. These events are also mentioned in the much shorter and much more factual building accounts in Gudea's statue inscriptions.²⁷ The brick mold is verified by extispicy, and the loam pit marked and protected by a banner. The first brick is fashioned by Gudea symbolically for all bricks. This event, summarized in the statue inscription in two sentences—He mixed its clay in a pure place. He molded its brick in a clean place—, is described at length in the Cylinder Inscriptions.²⁸ It follows an outline of the individual steps:

- soothing of Ningirsu's heart in the "old house"

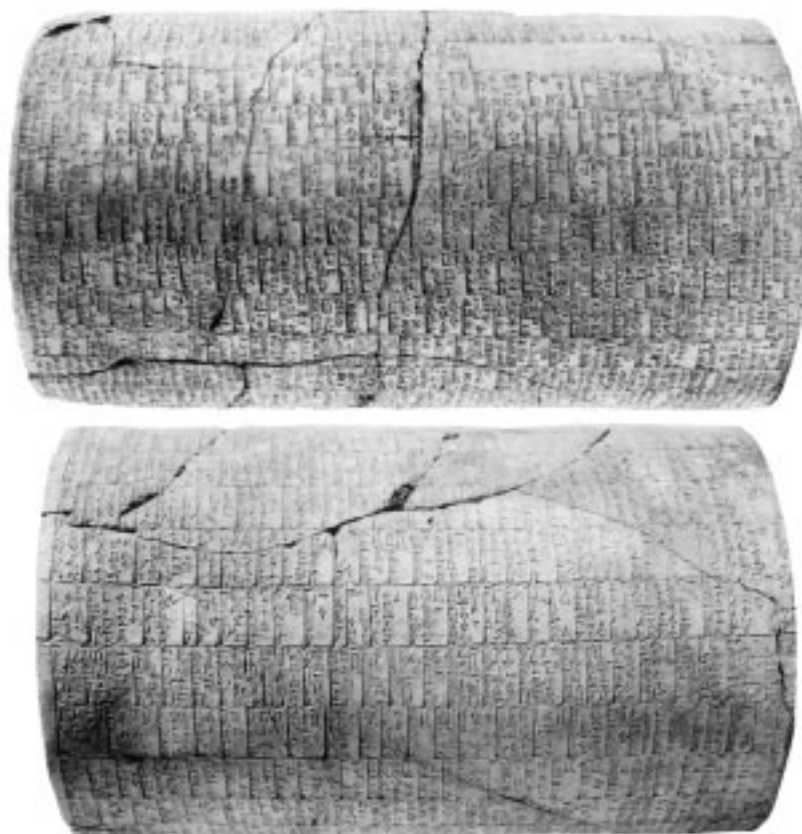


Fig. 3: Gudea's Cylinder Inscriptions, scale 1:4 (A after Kramer 1969: 24; B after Tallon 1992: fig. 4).

- taking a bath the following morning
- offering of animals and prayer in Urukug at noon
- procession to the loam pit, escorted by the gods Lugalkurdub, Igalim, and Ningišzida
- wetting the frame of the brick mold, while drums are played
- mixing clay of the loam pit with honey, butter, oil, and various aromatic essences
- filling the mixture into the brick mold
- (intermezzo: reference to the “appearance of the everlasting thing”)
- people sprinkle oil and cedar essence and rejoice with the ruler
- removing the brick from the mold, setting it down to dry
- preparing the clay mixture for the remaining bricks
- Enki determines its fate
- carrying the brick to the construction site
- reviewing the layout of the building

The construction site, or more specifically the foundation for the new building, is purified with fire, spiced with juniper and cedar fragrances, and prayers are spoken. Like the brick making, the measuring out of the construction site is performed

by Gudea in the company of deities. After “Nidaba opened the ‘House of Wisdom’ for him, and Enki directed the plan of the house for him,” he marks the perimeter with a rope fastened around pegs at its edges.

All these preparations are verified by three types of divination (20:5-12): an extispicy, a method involving barley and water, and a dream incubation performed by a professional. The results of the first two are positive, and the dream envisions the completion of the building. Gudea is ready for the physical assembly of the building units.

The transformation of the prepared materials into the planned structure includes three main events: laying the foundation (CA 20:24-21:12); erecting the main structure in three phases (CA 21:13-22:23, CA 24:8-25:21, CA 26:20-30:5); and the installation of stelae (CA 22:24-24:7) and trophies (CA 25:22-26:19). The most important ritual in this section is laying the foundation.²⁹ This event is introduced with an image of the ruler well-known from visual representations (Fig. 2): “Gudea, the temple-builder, put the basket for the house (like) a pure crown on (his) head.” After laying the foundation (uš mu-gar), which is specified as setting the wall on the ground (á-gar ki im-mi-tag), Gudea marks a square on it with a chalk line. This action is repeated six more times. Thus Gudea delimits seven squares, probably the outline for the steps of a ziggurat.

The account of erecting the main structure is a metaphorical description of the temple rather than a narration of the assembly of building units. The text contains a large number of rare technical terms, which remain obscure due to the metaphorical description. Nevertheless one can observe that Eninnu incorporated a complex of buildings arranged around courtyards. The temple area was enclosed by an outer perimeter and its main entrance had an impressive façade. The interior contained public and residential quarters as well as

household tracts and storerooms. The former include a throne room, a banquet hall, and sleeping quarters; the latter a cowshed, bakery, butchery, kitchen, wine cellar, brewery, treasury, carriage house, music room, and an armory. Seven stelae were installed outdoors, presumably in courtyards, along with Ningirsu's trophies, and his main weapon, the *Šarur*. There was also a garden and a pond. The only features not necessarily shared by other Mesopotamian temples are the armory, trophies, and weapons which imply the warrior aspect of Eninnu's divine inhabitant.

In order to serve as a dwelling for deities, the new man-made structure needs to be consecrated with the appropriate rites. The inauguration of the temple entails four main events: preliminary preparations, entry of the divine inhabitants, presentation of gifts, and a banquet. Cylinder B opens with a praise of Eninnu (CB 1:1-9). People and deities gather to admire the new construction (CB 1:10-11), while Gudea accumulates food provisions for the upcoming events (CB 1:12-19).

Half of this part of the composition is dedicated to the entry of Ningirsu and his household. Gudea first seeks the support of all deities (Anunna) for this event (CB 1:20-2:6). Escorted by the protective spirits Lamma and Udug, he then proceeds to invoke Ningirsu and his wife Baba to enter their new house (CB 2:7-3:4). The following passage describes several magical rites (CB 3:5-4:21): Gudea casts carnelian and lapis lazuli into the corners and sprinkles clarified butter on the ground; the masons, having finished their work, leave the house; Gudea prepares food for the arriving deities; five deities of the Eridu pantheon (Asar, Ninmada, Enki, Nindub, Nanše) perform magic cleaning rites to purify the house; Gudea orders humans and beasts to be silent for the night, thus setting the stage for Ningirsu's arrival.

In this passage the sequence of the text may not correspond to the sequence of the events. In an Early Dynastic temple at al-Hiba, bits of semi-precious

stones, including carnelian and lapis lazuli, together with pieces of gold foil, copper, flint, mother of pearl, and shells, were found immediately below the first course of bricks of the foundation of the platform.³⁰ In view of this archaeological evidence, one wonders whether Gudea's casting carnelian and lapis lazuli into the corners retrospectively refers to rites that were already performed while laying the foundation. Moreover, it seems odd that Gudea would invoke Ningirsu's entry before the masons have left the house, and before he has prepared the food for the arriving deities. Also the special social conditions Gudea imposes for a seven day period starting with Ningirsu's entry are retrospectively recounted (CB 17:17-18:13), though in this case the analepsis is made clear by referring back in time to Ningirsu's entry.

After Ningirsu and Baba have entered (CB 4:22-5:18), and have been served a reception meal (CB 5:19-6:3), Ningirsu proceeds to appoint his divine household staff (CB 6:4-10). Twenty-two deities parade before their master (CB 6:11-12:25). They include the following functionaries: chief prosecutor, master of lustration, war general, vice war general, counselor, minister, sort of a *valet de chambre*, assherd, goatherd, singer, drummer, the seven children of Baba, farmer, fishery inspector, tax-collector, and guard. With all these offices (*me*) brought into the temple, and after the five highest-ranked deities of the Sumerian pantheon, followed by Ningirsu and Nanše, have expressed their approval of everything accomplished up to this point (CB 12:26-13:10), Eninnu receives the prerequisites to function as a temple estate: "Its name appeared."

Gudea proceeds to bestow two types of gifts: dedicatory objects (CB 13:11-14:18) and economic products (CB 14:25-16:2). The dedicatory objects, including a chariot with various weapons and cult vessels, let Ningirsu assume his offices as warrior of Enlil and as priest of An. The economic products, which are brought to the temple in a

procession, pertain to fishery, grain cultivation, animal husbandry, and their processing. They assure the good functioning of the temple's household.

The banquet concludes the inauguration of the temple. Gudea installs a tent and provides the temple with butter, cream, and bread, while Ningirsu and Baba are described inhabiting the temple, and drinking bowls and goblets are overflowing in the banquet hall (CB 16:3-17:16). During the festivities (CB 18:14-19:15), Gudea enters Eninnu, sacrifices bulls and kids, pours out wine, and has music played. He then stands on a buttress of the temple to be admired by his city, which enjoys abundance. The "after-dinner speeches" at the divine table culminate in the blessing of the temple and its builder with long life (CB 19:16-24:8).

Conclusions

Rituals relate to the specific social, political, economic, and cultural milieu within which they were performed. The analysis of rituals of a long dead civilization is impeded by our ignorance of the historical context. The approach to investigate, for instance, the rituals of the British monarchy,³¹ cannot be applied to ancient Mesopotamia. Because there are no sources other than those issued by the ruling power, we can only hypothesize whether Gudea's power was great or small, growing or declining; whether he was loved or loathed, respected or reviled; how vividly royal ceremonials were received by his contemporaries; whether garments and means of transportation exhibited in processions represented the prevailing state of fashion and technology or were purposely anachronistic; whether the city-state was confident of its position or worried and threatened by foreign challenges; whether the capital city was squalid and unimpressive or endowed with splendid buildings; whether those responsible for liturgy, music, and organization were indifferent and inept or eager

and able; whether the performance of the rituals was shabby and slovenly or splendid and spectacular.

The nearly twenty-five hundred inscribed artifacts of Gudea give a good glimpse into the variety of objects pertaining to temples on which Mesopotamian rulers left their imprint. Elements of the structure, decorative details, magical objects, and objects used in the cult were employed to commemorate for eternity who built and furnished which temple. Gudea's Cylinder Inscriptions provide a glimpse into the many rituals ideally performed in the course of a temple construction: a journey to the divine dream-interpreter, the performance of a dream incubation, the "purification" of the city, the parade of the work force, the purification and measuring out of the construction site, the making of the bricks, the laying of the foundation, the induction of the divine inhabitants, the presentation of gifts brought in procession to the temple, the banquet accompanied by musical performance. By immediately linking his construction of Eninnu to Ningirsu's appointment as patron of Lagaš in mythical time, Gudea casts himself in the role of the founder of the temple, and by extension also of the city.

Notes

1. Statue B 6:64-69. For a new edition of this text, see Edzard 1997. It appears that the incentive for mentioning this event was not the campaign itself, but was rather due to the fact that the booty which resulted from it was presented as a gift to the god for whom Gudea had rebuilt his temple.
2. One possible exception may be a fragmentary pedestal with a review of captives, see Suter 2000: SO.5 in Appendix A.
3. See Suter 2000: chapter IV with pls. A-C.
4. For example, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* edited by Michalowski 1989.
5. See Zettler 1992.
6. For a catalogue of this material, see Suter 2000: Appendix A.
7. For the function of clay nails, see Donbaz and Grayson 1984: 1-3.
8. For the function of such stone plaques, see Hansen 1963: 147-153; Zettler 1987: 210ff. and figs. 3-4; Braun-Holzinger 1991: 306.
9. Ellis 1982: 3.
10. Suter 2000: chapter I.B with table I.B.1.
11. Vallat 1997 reported a new source according to which Gudea built a temple in Adamdun in the Susiana, yet did not reveal what kind of text it is, nor what precisely it says.
12. See Suter 2000: table I.B.2.
13. For the object, see Suter 2000: SV.2 in Appendix A. For Enlil's role regarding royal power in the Sumerian world, see Tinney 1996: 55-62.
14. For the problems in defining royal inscription, see Edzard 1980-83: 59f. For a definition of hymn in Sumerian literature, see Wilcke 1972-75: 539-544.
15. They were found in a drain which passed under a Gudea period enclosing wall; the wall was adjoined by remains of a part of Eninnu. See Suter 2000: chapter III.A.1 with fig. 13.
16. This possibility was suggested to me by Miguel Civil.
17. Ludwig 1990: 67-69.
18. CB 18:22-19:1 informs us that songs accompanied by music were performed on this occasion.
19. The previous house (é libir) in CA 17:29-18:2; the ancient, previous house (é ul é libir) in CB 2:11; and the new house (é gibil) in CB 19:16.
20. Parrot 1948: 151-155 with fig. 33.
21. The latest edition of the text, with previous literature, is found in Edzard 1997. Since its discovery in 1877, the text has been repeatedly translated into several modern languages. While there is consensus on a rudimental understanding of the text, the translations diverge in many details that remain problematic due to our still limited knowledge of Sumerian. The following summary of the text is based on Suter 2000: chapter III.
22. This is not unusual in ancient Near Eastern building accounts; compare, for example, Lackenbacher 1982: 8.
23. See Black 1992: 73f. with appendix B.
24. See Farber 1987-90: 610-613. The term is left untranslated here due to the lack of an English term encompassing its complex concept.

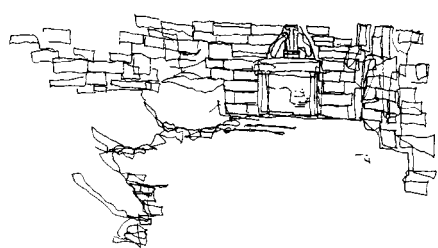
25. See Oppenheim 1956: 219.
26. Falkenstein 1960: 141 no. 12.
27. Statue B 3:13f.; Statue C 2:20-3:10; Statue E 3:1-15; Statue F 2:12-3:5.
28. This passage has been discussed in detail by Heimpel 1987: 206-211, and Edzard 1987: 18-20. For the well known topos of the fabrication of the first brick, also compare *Nippur Lament* (edited by Tinney 1996) line 3, and Ellis 1982: 26-29.
29. For a detailed discussion of this passage, see Suter 1997.
30. Hansen 1980-83: 427.
31. Cannadine 1983.

Bibliography

- Black, Jeremy A. "Some Structural Features in Sumerian Narrative Poetry." in *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, eds. H. L. J. Vanstiphout and M. E. Vogelzang. 71-101. Lampeter: Edwin Mellen Press, 1992.
- Braun-Holzinger, E. *Mesopotamische Weihgaben der fröhdyastischen bis altbabylonischen Zeit*. Heidelberger Studien zum Alten Orient, 3. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1991.
- Cannadine, D. "The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the 'Invention of Tradition', c. 1820-1977." in *The Invention of Tradition*, eds. E. Hobsbawm and T. Ranger. 101-164. Cambridge: University Press, 1983.
- Donbaz, V. and A. K. Grayson. *Royal Inscriptions on Clay Cones from Ashur now in Istanbul*. Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods, Supplement 1. Toronto: University of Toronto Press, 1984.
- Edzard, D. O. "Königsinschriften (A. Sumerisch)." *Reallexikon der Assyriologie* 6 (1980-83): 59-65.
- . "Deep-Rooted Skyscrapers and Bricks: Ancient Mesopotamian Architecture and its Imagery." in *Figurative Language in the Ancient Near East*, eds. M. Geller et al. 13-24. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1987.
- . *Gudea and His Dynasty*. Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods, 3/1. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Ellis, R. *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*. Yale Near Eastern Researches, 2. New Haven: Yale University Press, 1982 (2nd edition).
- Falkenstein, A. *Die Inschriften Gudeas von Lagaš: Einleitung*. Analecta Orientalia, 30. Rome: Biblical Institute Press, 1966.
- Farber, G. "me." *Reallexikon der Assyriologie* 7 (1987-90): 610-613.
- Hansen, D. P. "New Votive Plaques from Nippur." *Journal of Near Eastern Studies* 22 (1963): 145-166.
- . "Lagaš." *Reallexikon der Assyriologie* 6 (1980-83): 419-430.
- Heimpel, W. "Gudea's Fated Brick." *Journal of Near Eastern Studies* 46 (1987): 205-211.
- Kramer, S. N. *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.

- Lackenbacher, S. *Le roi bâtisseur: Les récits de construction assyriens des origines à Tiglatphalasar III*. Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1982.
- Ludwig, M.-C. *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin*. Santag, 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990.
- Michalowski, P. *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*. Mesopotamian Civilizations, 1. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1989.
- Oppenheim, A. L. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream-Book*. TAPS, 46,3. Philadelphia: American Philosophical Society, 1956.
- Parrot, A. *Tello: Vingt campagnes de fouilles 1877-1933*. Paris: Editions Albin Michel, 1948.
- Rashid, S. A. *Gründungsfiguren im Iraq*. München: C. H. Beck, 1983.
- Suter, C. E. "Gudeas vermeintliche Segnungen des Eninnu." *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 87 (1997): 1-10.
- . *Gudea's Temple Building: The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*. Cuneiform Monographs 17. Groningen: Styx, 2000.
- Tallon, F. "Art and the Ruler: Gudea of Lagash." *Asian Art* 5 (1992): 31-51.
- Tinney, S. *The Nippur Lament: Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Išme-Dagan of Isin*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 16. Philadelphia: University Museum, 1996.
- Vallat, F. "La date du règne de Gudea." *NABU* (1997): no. 1.
- Wilcke, C. "Hymne (A. Nach sumerischen Quellen)." *Reallexikon der Assyriologie* 4 (1972-75): 539-544.
- Zettler, R. L. "Sealings as Artifacts of Institutional Administration in Ancient Mesopotamia." *Journal of Cuneiform Studies* 39 (1987): 197-240.
- . *The Ur III Temple of Inanna at Nippur: The Operation and Organization of Urban Religious Institutions in Mesopotamia in the Late 3rd Millennium B.C.* Berliner Beiträge zum Vordern Orient, 11. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1992.





Puerta de Micenas.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

Heroes and the foundation of Greek Cities

Irad Malkin
(University of Tel Aviv)

A long sea-journey is ending. The Argonauts have just reached the mouth of the river Phasis in the Black Sea. They have yet to face the wonders and dangers of the ferocious king of Colchis and his daughter Medea, of the dragon, and of the Golden Fleece. But before they do anything else, before they even disembark, they experience a presence and a gaze: that of the gods and heroes of the land.

The lord Jason himself poured into the river from a golden cup libations of pure wine and pure honey, to Earth, to the gods of the land, and to the souls of its dead heroes, asking for their kindly and propitious help and praying they welcome their ship's mooring cables (Apollonius of Rhodes, *Argonautica* II 1271ff.)

Commenting on this experience of arrival, common to ancient Greek travelers and settlers, an ancient interpreter of this passage says: "For those who have arrived in a foreign land, the custom was to sacrifice to the local (*epichorioi*) gods and heroes." Did they know who these gods and heroes were? The "world is full of gods," said the ancient philosopher Thales, but one could never be quite certain of their precise identity or their realms of powers.

Like the wet sand on the beach at which the Argo arrived, the presence of the divine and heroic suffused all. Arriving by ship, whether for adventure or colonization, imparted a sense of unfamiliar familiarity, the sense of a non-empty world filled with this presence of gods and heroes. The dread of trespassing would be assuaged through libation or sacrifice. And yet the local gods could not have been totally alien. For Greeks, religion was a universal *langue*, the names of the gods—different in various tongues—was *parole*. Greeks, Egyptians, and Scythians had all known a "Zeus", regardless of what name he was given in a non-Greek language. And yet, the world was not a simple place; some gods were truly "local," others, like "Earth" (Ge), were everywhere, and heroes could be very specific. Thus the Argonauts, not knowing who the gods and heroes of the land were, poured anonymous libations to those who must not be ignored, yet remained un-named.

During the Archaic period, between the eighth and the sixth centuries, Greeks sailed, traded, exchanged guest-friendship gifts, and settled along the coasts of the Mediterranean and the Black Sea, founding hundreds of new city states. They did not

come alone: the gods came too, cults were imported, new sacred precincts were created and temples set up. But a special problem was posed by the heroes, those who belonged to that special Greek category of human beings with divine attributes. Unlike gods, who could be anywhere, heroes were unique and tied to specific spots. Heroes were not immortal; they died and their graves were convenient markers for their cults. It was thus almost impossible to import a hero's cult as one did with a deity. Yet, heroes represented a meaningful connection with the soil, they mediated human presence and provided direct protection. They "held the land (or earth)" (*echein ten gen*).

The world was not only "full of gods", it was also criss-crossed by an invisible–yet perceptible–network of maritime and terrestrial itineraries of ancient heroes. These heroes traversed lands and seas, fought monsters, set precedents of arrival and, generally, made the world a less hostile and more familiar place. Unlike the immortal, divine powers, whose existence and major "acts" began "before history", heroic presence constituted singular, "historic" precedents of travels and visits by human beings. The heroes and their journeys were present in the minds of colonists. Their stories were the prism through which routes, places, and peoples were observed: here anchored Menelaos, there Odysseus encountered Circe, this is where Herakles fought Eryx. In the New World of settlement, heroes were associated with ancient ports and promontories, with land-monsters long gone, with Clashing Rocks that clash no longer, with beneficial Phaeacians who no longer help mortals.

Rarely did heroes fulfill the function familiar from an older Greek world: being dead and securely buried in an identifiable site. Let us return to Apollonius regarding the city of Herakleia on the Black Sea (founded ca. 560 by Megara together with people from Boiotia). Telling the story of the death of the Argonaut Idmon, a notable prophet, he adds:

Phoibos strictly commanded the Boiotians and the Nisaians (=Megarians) to worship Idmon as guardian of their city (polissouchos=the one who "holds" the polis), and to build their city around the trunk of the ancient wild olive (=growing around his tomb).

Herakleia, therefore, had its ready-made local hero, interred in its soil before the arrival of the colonists. Idmon was a voyager-hero whose death *en route* provided an acceptable narrative framework which explained his presence and mention in the foundation oracle. Being built "around" his tomb provided this mixed colony with both a precise local focus and–through the Argonauts' voyage–with a pan-Hellenic connotation.

Herakleia was settled some two centuries after the beginning of the new wave of settlements and overseas colonization that began in the middle of the eighth century BCE. Its situation in relation to the native population (the Maryandinoi) was exceptional: unlike many colonial situations where inhabitants were expelled from the (relatively restricted) area of initial colonization, the Maryandinoi were subjugated. The only redeeming feature of their serf-slavery was that the colonists agreed not to sell them abroad. Thus it seems that Herakleia's hold on the land needed special emphasis, a response to a particularly harsh challenge of control. Similarly, the most explicit justification of conquest, possession, and subjugation we know of in the Archaic Greek world, concerns another city with a subject serf-population: Sparta and its Helots. In the seventh century its poet Tyrtaios spoke explicitly about the country as a gift from Zeus, a "Promised Land" motif usually absent from the history of Greek colonization. Idmon's tomb, right at the agora of Herakleia, seems to have provided a legitimization of the colonial settlement.

This hero of Herakleia seems to have been an exception. In general, heroes were sited upon the

colonial landscape very unsystematically. Apparently people expected to find indications of visits or even tombs of ancient heroes, but no one sought out such tombs in order to establish colonies around them. It was the role of the actual leaders of the settlers (*oikistai*), entrusted with Apollo's oracular authority, to identify, as Plutarch (*Mor.* 407f-408a) says:

...Signs for recognizing places, the times for activities, the shrines of the gods across the sea, the secret burial places of heroes—hard to find for men setting forth on a distant voyage from Greece.

Here Plutarch, writing around the turn of the first century CE, sums up what he considered the major ritual and religious functions of the founders. It is important to note that the places "to be recognized" are not necessarily the centers of the new foundations and probably refer to the topography of country-side cults which abounded in the colonial world. Unlike Herakleia, the agoras of most colonies contained no tomb associated with the age of myth. Rather, colonies created new options, focusing on their own coming into being, their own identity. A founder—not a mythological hero but a human being—would receive burial in the agora and heroic cult by the community.

This was a generally accepted practice, although our sources pause to tell us about it only in exceptional cases. Thus, for example, Miltiades the Elder led a colony of Athenians to the Thracian Chersonesos and became the ruler of the entire population of the (probably non-Greek) Dolonkoi. He was worshipped after his death with public, annual sacrifices, and equestrian and gymnastic competitions. Herodotus says, explicitly (6.38.1), that this was done "*hos nomos oikiste*", "as was the custom for a founder".

Ancient Cyrene in Libya (founded in 631 BCE) was also exceptional in that its *oikistes*, Battos I, was a king and the founder of an eight-generation dynasty—an unheard of situation in the Archaic Greek world. Cyrene and the tomb of Battos in the

agora were famously celebrated by the poet Pindar in his victory odes, about which an ancient commentator (scholion on *First Olympic ode* 149) added that "founders were buried in the center of poleis according to custom". Pindar:

...now, in death he rests apart, at the further end of the agora. Blessed was he, while he dwealt among men, and thereafter a hero worshipped by the people. (Fifth Pythian Ode 93ff. *Trans. Sandys, LCL*)

We should remark, first, that the tomb of the founder was an exception since Greeks usually buried their dead outside their cities. Second, that for a Greek the agora was self-evidently the heart of his collective, political identity. In general, the agora concentrated both civic and commercial activity, yet it also contained the symbols of civic cult, as the case of the ten eponymous founder-heroes of Athens illustrates. Unlike the immemorial, aristocratic acropolis-cults, sometimes managed by hereditary clans, this cult founded in the agora by Cleisthenes ca. 506 BCE with the initiation of democracy. Thus we see how heroic cult to a founder situated in the agora, articulated in symbolic and cultic terms the focus for collective identity.

It was a new identity. The death of the human founder also signified the end of "foundation" and the beginning of life for the new city state not merely as a "colony" in relation to a mother city, but as a polis with its defined identity and its future history. Unlike Athens, the new city states founded after the middle of the eighth century throughout the Mediterranean and the Black Sea knew about an identifiable beginning in remembered history. It is in this context that the heroic cult accorded to founders acquired its significance. It was the first cult a colony could truly call its own, as it was not imported from a mother city. Because religion and society were so interwoven, and because the right to participate in cults was tantamount to an acknowledgment of what we would call "citizen-

ship”, the heroic cults to founders indicated both religious and political independence.

All this means that unlike the relatively late case (and special situation) of Herakleia, the heroic cult accorded to human *oikistai* basically made superfluous an a-priori recourse to mythological hero-founders. Rather, it was the role of these human founders, aside from setting up sacred precincts and cults to major city gods, to point out special features linking the colony with a pan-Hellenic, heroic past. An interesting anecdote about Antiphemos, founder of Gela in Sicily, reveals such a function. Gela, founded in 688 BCE, was an expansionist colony, extending its territory under the leadership of its founders. Conquering a place called Omphake, Antiphemos found a “statue made by Daedalus” (Pausanias 8.46.2). Daedalus was the famous artisan who fled the Labyrinth he himself had built for the cruel Minos, king of Crete. Daedalus ended up in Sicily at the court of king Kokalos. When Minos discovered his whereabouts, he came to Sicily to demand his extradition, but Kokalos had him murdered. Daedalus was saved, and Minos’s companions reached southern Italy where, centuries later, their descendants met the Spartan Greek colonists of Taras (founded 706 BCE).

This episode indicates how, in Italy, local ethnography could have been perceived by Greek settlers: somehow nobody was an “absolute other”, a complete stranger, an unheard of people. They were not the “savages” or “Indians” that appeared to the *Conquistadores* of the New World in the sixteenth century. Some of the peoples in southern Italy were “really” familiar: descendants of the Cretan dispersed soldiers. In Sicily, more specifically, we see how Antiphemos, a historical figure and an aggressive expansionist, tied the seventh-century colonial present of his people with a generally familiar myth of an ancient past. The “statue of Daedalus” may even have served as justification for the conquest of Omphake, although

we are not told so explicitly. This makes some sense when we consider that Antiphemos’s co-founder was a Cretan, a certain Entimos. If it did justify, it is remarkable to note the spatial relationship involved here: Antiphemos himself was pre-eminently Gela’s founder. He was accorded cult and eventually overshadowed his partner; our only authentic inscription relating to a founder’s cult, engraved on a fifth-century cup, mentions his name explicitly. And he was buried in the agora, whereas Omphake was a periphery, an extension. Gela itself needed no heroic legitimization for its own site; once it expanded one turned to heroic past. In other words, the self-evident needs no justification; it is ambition (or threat against what one already possesses) that needs a heroic enhancement.

Thus we come to the more common function heroes came to play in the history of early Greek colonization. They were not justifiers of *initial* foundation (Idmon is the exception that indicates the rule), but either articulated the *horizons* of settlement, or provided Greek mythological coordinates for the alien landscape and ethnography. Thus, in the center of the little islet Ortygia that constituted the jumping board for the Corinthian colony of Syracuse (733 BCE), one would point out (and still does) the “fountain of Arethusa”. She was a Nymph who fled from the River God Alpheios, supposedly going right under the Peloponnese to re-emerge in Ortygia. One of Syracuse’s foundation oracles proclaims

*A certain Ortygia lies in the misty deep
opposite Trinakria (=Sicily), where the mouth
of the river Alpheios bubbles,
mingled with the springs of fair-flowing
Arethusa.*

Arethusa never functioned as a legitimating deity, nor can one attribute any colonial ideology to her. She was a Spring Nymph (most springs would be assumed to have Nymphs) and her role in familiar myth mediates—as Nymphs are wont to

do—between man and the natural landscape. This had been the function of Nymphs since the first time we hear of them in a context of arrival in an alien land: Homer’s Odysseus encounters Nymphs of wild spaces who provide him with food or shelter and it is to a sea-side cave shrine of Nymphs that he entrusts the treasure of the Phaeaceans when he finally lands in Ithaca.

Arethusa belongs to a category of “land myths” which tell a story about the land itself—often when it is still “empty” of people. Such might be the myth of the Nymph Cyrene, abducted by Apollo to Libya where she became queen of (an empty) land. It is with Apollo that she eventually watched the landing of the first colonists under Battos, leading a new political entity and brandishing a very different kind of myth, a “political” heroic myth. Libya indeed might serve as a good illustration for a whole spectrum of heroic myths and their varying functions.

Once upon a time no one dared go to Libya for fear of the ogre Antaios who would challenge visitors and use their skulls as roofing material. Antaios drew his strength from his mother Earth and was unbeatable until Herakles arrived. Raising Antaios high above his head, his feet far from the ground, Herakles strangled him to death. This is an “opening” myth: the “opponent” (= *antaios*) is vanquished and Libya now becomes safe for human settlement. A “culture hero”, Herakles, says Diodorus of Sicily,

subdued Libya, which was full of wild animals, ... and brought it all under cultivation so that the whole land was filled with ploughed fields. ... Libya, which before that time had been uninhabitable was made inferior to no other country in point of prosperity (4.17.4-5 trans. Oldfather LCL)

All of humanity is hereafter welcome in Libya, but not all of it would come. Only a particular political community, articulating its identity in terms of a different heroic myth, would do so. Thus

the Nymph “Cyrene” could serve as an eponymous land-heroine. Antaios’s was an “opening” culture-myth; but the myths associated with the founder Battos provided a more focused political story, legitimating his own person as the right founder of Cyrene and providing a “political” (in the full sense of the *polis* existence) charter to the community of the colonists.

Battos was a descendant of Euphemos, another Argonaut. On their way back home, says Pindar in the *Fourth Pythian Ode*, the Argonauts lost their way. Sailing the Red Sea, upon reaching land they took the Argo on their shoulders and marched until they came to a lake, known as Lake Tritonis. The route to the open sea was shown to the exhausted and frustrated heroes by a Libyan divinity (a *daimon*), a son of Poseidon. And when the Argonauts set sail, he offered them a gift of hospitality (*xenia*): “*seizing up at once some soil in his right hand, sought to give what first came to hand as a hospitable gift*”. The Argonaut Euphemos jumped from the ship, and “pressing hand to hand received the divine clod of earth”.

Such gifts of hospitality carry obligations and privileges. Had Euphemos succeeded in returning to the Peloponnese, his descendants in the fourth generation would have colonized Libya. However, as the prophetess Medea admonishes the worn-out Argonauts, this chance was missed. At night, when the Argo sailed past the island of Thera, the clod of earth was washed overboard and mixed with the sands of this Aegean island—itsself a colony of Peloponnesian Sparta. Indeed, seventeen generations would pass before Battos, another descendant of this Argonaut, would arrive in Libya to found there the city of Cyrene.

Here we have a clear political myth: Battos’s personal position as a direct descendant of the receiver of the clod of earth legitimated his position as founder and king; the historical link of the chain of foundations, Sparta-Thera-Cyrene is strongly implied. Thera’s own status as the colonizer of

Cyrene is stressed (the clod of Libyan soil was mixed with her earth). Finally, the colonists together had a right to “Libya” because the gift was a *pars pro toto*, a part (clod of earth) representing the whole land of Libya. This concept of “all of Libya” finds corroboration in Cyrene’s own colonial activity in Libya. Whereas it kept close ties with Delphi, Cyrene never asked for a foundation prophecy for any of its subsequent settlements. Indeed, most foundation oracles speak of Libya as an entire colonial territory. The myth of the clod of earth articulates this too: the giver, after all was a *local* god, a Libyan *daimon*, similar to Apollonius’s *epichorioi theoi* to whom the Argonauts poured anonymous libations since they “held” the land.

Disembarking from the mythical Argo, let us reverse the perspective. We now embark another ship, a real boat sailing along the coasts of Epirus in north-western Greece, in the direction of the straits of Otranto between modern Albania and Italy. Archaeological evidence indicates active traffic in these regions by the end of the ninth century BCE. Boats carrying Corinthian and Euboian pottery (and probably more significant merchandise) sailed in the narrow channel separating the island of Ithaca and Cephallonia, continued north past Corcyra (Corfu) up to the Bay of Valona and crossed over to Italy. In the seventh century, when Corinth took control of Leukas and made it possible to sail through the Leukas channel (still used today) the Ithaca channel became less frequented. This fact is of some importance because of the ancient consensus that the island of Ithaca was indeed the island of the famous hero Odysseus.

The only bay in this channel where one could anchor with relative safety is Polis Bay. There, in a sea-side cave-shrine sacred primarily to Nymphs, a magnificent series of bronze tripods—that most expensive and prestigious aristocratic dedication—was discovered by the British archaeologist Sylvia Benton in the 1930’s. The tripods are amazingly

early, spanning the tenth and ninth centuries. Late inscriptions mention a hero-shrine in Ithaca called “Odysseion”. They also refer to public games, “Odysseia”, and Aristotle mentions annual rites connected with the hero. Odysseus had been the communal hero of Ithaca, at least since the Classical period, when the islanders struck their coins with his image. It was a nice surprise, therefore, to discover in the cave-shrine a Hellenistic inscription mentioning, explicitly, a “prayer to Odysseus”.

Recalling the famous home-coming scene in the *Odyssey*, the thirteen tripods discovered at Polis reminded scholars at once of the treasure given to the hero by king Alkinoos and the Phaeacian Elders which included, on a simple count, thirteen tripods... Was this a case, one wonders, of life imitating art or vice versa? The latter, I think. It is my view that for Greeks sailing past Ithaca in the direction of Corcyra (itself identified by Greeks as the land of the Phaeacians), Odysseus came to have a special significance. Nobody really wanted to reach the frightening places the hero encountered; no one fancied meeting Circe, being eaten by the Cyclop, or even listening to the Sirens. Nor had Odysseus himself: all he wished for was his *nostos*, his home-coming. But for “historical” Greeks of the proto-colonial period (before the mid-eighth century) Odysseus returned via the direction towards they themselves were now sailing. Whereas he came from Phaeacia to Ithaca, they were now sailing past Ithaca in the reverse direction of his home-coming.

Ithaca thus became the focus of heroic dedications by aristocrats and traders. Its peripheral sea-side shrine provides a singular example of magnificent dedications the likes of which were to be found only in great temples such as Olympia. It was surely the Homeric story (probably well-known before the writing down of the *Odyssey*) which inspired them. Odysseus was the recipient of what may be the earliest heroic cult we know of in

Greece, and one that transcended its local significance to acquire a pan-Hellenic connotation.

This “proto-colonial” hero soon became significant for the people of Epirus, where Odysseus was considered a progenitor of royal houses. In Italy, he was especially important for Greeks founding in the Bay of Naples the earliest colonies in the western Mediterranean: the island Pithekoussai (modern Ischia) and Cyme on the mainland in Campania. This area was a colonial Middle Ground, frequented by Greeks, Etruscans, and Phoenicians; it was also where aristocratic ideas and *ethos*, modes of conviviality (the reclined banquet), and myths, were imbibed with the wine drunk in *symposia* together with local elites.

It is in this context that Odysseus became also a mediating figure for defining ethnicity. Some verses at the end of Hesiod’s *Theogony* are specific:

And Circe the daughter of Helios, Hyperion’s son, loved steadfast Odysseus and bare Agrios and Latinos who was faultless and strong... and they ruled over the famous Tyrsenoi.

Latinos is the eponymous hero of the Latins; the Agrioi (wild-men) probably refer to the hinterland peoples of the Apennines who harassed the coast dwellers for centuries; Tyrsenoi are a general name for all Italic peoples and also, specifically, for Etruscans. These adopted Odysseus as *utuzde*, conforming to a Greek-Euboian form of his name (note the different Latin “Ulysses”, probably influenced by the Corinthian Olytteus—but there are some twenty-seven variants of the hero’s name in Greek). In Etruscan myth Odysseus became a leader of Etruscan migration and a founder of an Etruscan city (Cortona), where he also received cult.

From a Greek perspective, the hero did not justify or legitimate the centers of Greek colonization in the Bay of Naples; he was no Idmon. Odysseus had no specific identification with these areas, although the un-realistic geography of the *Odyssey* became identified with

“Circe’s Mountain” (Monte Circeo) and the Sirens’ Cape (Capo Sorrento). He provided a rather peripheral vision of colonial geography and ethnography, being applied not to the immediately familiar (and hence easily differentiated) local elites of Campania, but rather to what existed beyond the pale of actual settlement.

The narrative logic of such myths could also explain the birth of dynasties and the foundation of cities. Greek heroes such as Herakles were eternal wanderers, making love and leaving sons behind; heroes such as Menelaos or Odysseus did not want to settle but return home. Trojan fugitives, by contrast would prefer to part with their new masters and settle overseas. Thus Antenor stayed in Libya and Aeneas could be perceived as a founder hero of Rome.

In the fifth century, the Greek historian Hellanikos had Odysseus come to Italy and Rome together with the fugitive Trojan prince, Aeneas. Later Roman tradition erased Odysseus and kept Aeneas, to be enshrined in Virgil’s *Aeneid*. But for Greeks to have a Trojan fugitive travel together with a Greek hero was commonplace. Menelaos, for example, wandered on his homecoming to Libya together with the Trojan Antenor; and Achilles’ son, Neoptolemos, came to Epirus with the Trojan seer Helenos (Olympias, the mother of Alexander the Great, was proud to be their descendant). Thus Odysseus’s wanderings articulated for Greeks the birth of Rome, the main bearer of Greek heroic myths in the Mediterranean.

We end with a *longue durée* perspective. For colonial Greeks, heroic myths—especially those of the Great maritime cycles, the *Odyssey* and the *Argonautica*—represented a world with maritime routes already opened. The Sirens, according to one myth, committed suicide once Odysseus had passed and the Clashing Rocks, once preventing the advance of ships, threaten no more. Harm is now out of the way, but the mythical Good has also disappeared: the utopic Phaeacians are now

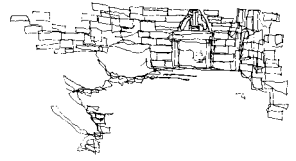
eternally hidden from humanity. The world had become very concrete and down-sized to human measures. It was Rome, with its insistence on the (Greek) framework of the Trojan Cycle as offering a definition of the ethnicity, or “the origins of nations”, that made the Greek heroic framework last long into the Middle Ages as the incorporating myth par excellence. Belonging and legitimating one’s origins meant accommodating oneself to the ancient heroes of the Greek colonial Mediterranean. The Frankish king Dagobert proclaimed this proudly in an edict published in 632 CE: “*I am a descendant of Priam (king of Troy)*”. Historically—he really was.

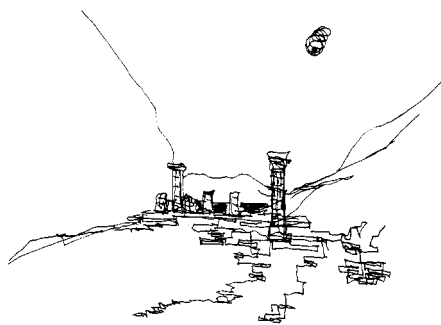
Additional Bibliography:

Irad Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Brill: Leiden, 1987.

—, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge University Press: Cambridge, 1994 (French translation: *La méditerranée spartiate: mythe et territoire*, Belles Lettres: Paris, 1999).

—, *The Returns of Odysseus: Colonization and ethnicity*. University of California Press: Berkeley, 1998.





el mundo de Delfos.

Santuario de Delfos.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

La refondation d'une cité coloniale grecque: espace et temps

Claude Calame
(Université de Lausanne)

1. Temps verbaux et architecture temporelle

Les conceptions grecques du temps semblent généralement marquées par une tension, sinon une contradiction entre le sentiment de la fluidité irréversible de la vie des mortels et la permanence attribuée en système polythéiste au monde des dieux. A vrai dire, dans leurs représentations discursives autant que dans leurs pratiques institutionnelles et sociales, les tentatives des Grecs pour échapper à l'inconstante imprévisible de la temporalité des hommes ont été aussi diverses que nombreuses.

Au lieu de s'attacher au sens surinterprété de quelques mots et métaphores pour attribuer aux Grecs une conception cyclique du temps, l'un des moyens permettant de saisir dans leur développement et leur impact pratique certaines des représentations indigènes de la temporalité consiste simplement à porter l'attention sur l'emploi des temps verbaux dans des textes faisant référence au passé par des moyens narratifs. Volontiers conçu par les Grecs eux-mêmes non seulement comme un objet artisanal ouvrage, mais plus précisément encore comme le résultat d'un tissage, le texte

narratif hellène est en effet articulé par une trame temporelle qui, à l'évidence, se construit notamment à travers les temps des verbes. Comme le poème narratif appelé *húmnos* dans une dénomination que l'étymologie indigène renvoie au verbe *huphaínein*, «tisser», le texte épigraphique peut assumer une forme narrative façonnée et articulée par le même type de texture temporelle.¹

Ce travail d'entrelacs de repères temporels, qui se combine souvent avec des indices énonciatifs, est d'autant plus intéressant à décortiquer quand le texte porté par l'inscription et consacré officiellement dans un sanctuaire porte sur la fondation même de la cité qui l'a produit. Il s'agit pour la communauté des citoyens autant de se donner une représentation mémoriale de son passé en l'insérant dans un certain «régime d'historicité» que de réaffirmer institutionnellement, sinon rituellement, ce passé dans le présent pour orienter le futur. L'architecture temporelle ainsi construite offre sans doute, mieux que toute image supposée circulaire et cyclique, un antidote social et politique à l'éventuel sentiment de l'irréversible fuite du temps humain avec ses nombreux aléas!

2. Une double fondation épigraphique

Retrouvée dans les années vingt sur le site de Cyrène, la florissante colonie grecque de Libye, l'inscription dite *Stele dei Fondatori* ou du *Serment des fondateurs* présente à qui s'intéresse aux conceptions hellènes du temps de la fondation coloniale quatre intérêts principaux.² Datant du début du IV^e siècle, cette inscription monumentale gravée sur une stèle de marbre présente dans une première section, intitulée «Dieu. La bonne Fortune», le texte d'un décret populaire sur le droit de cité; les dispositions sanctionnées par la décision de l'assemblée des citoyens se réfèrent à l'acte de fondation de la cité de Cyrène, envisagée dans une version narrative qui rappelle celle donnée par Hérodote un siècle auparavant. Par ailleurs, dans une deuxième section qui porte le titre «Serment des fondateurs», le texte épigraphique raconte et décrit les circonstances qui conduisirent les habitants de Théra-Santorin à envoyer une expédition coloniale vers la côte de Libye. De plus, au terme de cette seconde section, le texte décrit le rituel qui a consacré l'accomplissement du serment solennel ayant marqué le départ des colons. Enfin le texte lui-même indique que la stèle, réutilisée à l'époque impériale dans la construction des Thermes de Trajan, a été consacrée dans le grand sanctuaire d'Apollon Pythien, qui est à la fois le dieu tutélaire de la cité coloniale et le dieu qui a présidé à sa fondation. Aux modes de la narration d'un événement fondateur et à la tension que le texte établit entre passé et présent vient s'ajouter, dans une texture discursive et temporelle complexe, la combinaison entre la temporalité performative du serment prêté et le temps constitutif de l'acte rituel.

Relevons d'emblée que, du point de vue extra-discursif de l'histoire empirique qui procède de la main dans la main avec l'archéologie, on a tenté de faire coïncider le temps de la production du texte même du *Serment des fondateurs* avec le moment historique de la fondation de la colonie grecque de

Libye. En effet, archéologues et historiens s'accordent désormais pour prendre au sérieux la date de fondation la plus tardive parmi celles proposées par les chronographes antiques; on date donc la colonisation effective de Cyrène de 632 av. J.-C. Quant à savoir si le texte relatif au serment remonte à cette date, c'est une question qui, posée en termes d'authenticité par les modernes, ne semble pas avoir beaucoup préoccupé les anciens.³ Cette différence de perspective constitue l'un des enjeux de la présente lecture.

3. Architecture temporelle et énonciative

3.1. La première section: «Dieu. Bonne Fortune»

Le décret dont la stèle consacre le texte, ainsi exposé dans le sanctuaire d'Apollon Pythien à Cyrène, porte sur une décision d'«isopolitie»; c'est dire qu'il prévoit d'accorder aux habitants provenant de Théra, la cité d'origine des fondateurs semi-légendaires de la colonie grecque de Libye, le droit de cité dont jouissaient leurs ancêtres. Approuvé par l'assemblée du peuple, le stipulé du décret se situe au centre exact du texte (à la ligne 11 sur les 22 que compte cette première partie!). *Dedókthai tôi dámoi*: la décision «populaire» est présentée suivant la tournure traditionnelle, mais à une forme du parfait qui en établit la validité dans le présent, de manière définitive. La proposition «actuelle» des gens de Théra se situe temporellement dans une tension entre futur et passé. Futur d'abord: par l'intermédiaire d'une proposition finale, l'accord du droit de cité vise à assurer la prospérité de la *pólis* et le bonheur du peuple des Cyrénéens (*dâmos*, l. 2); par référence au passé ensuite: on se réclame de la tradition des pères (*katà tà pátria*, l. 5), une tradition qui remonte au moment même de la fondation de la cité coloniale. Avec des verbes à l'aoriste, la référence à l'acte de fondation de Cyrène prend une tournure narrative: il s'agit de la tradition établie par ceux qui

fondèrent Cyrène depuis Théra et par ceux qui sont restés à Santorin - selon le privilège accordé par Apollon à Battos et «aux Théréens qui fondèrent (*tois katoikixasi*, l. 8) Cyrène», répète le texte. On remonte ainsi par une temporalité d'énonciation énoncée régressive à l'événement fondateur: l'ordre formulé par Apollon Archégète, placé à l'origine de la chronologie du temps raconté ou énoncé.

Faisant suite à la référence narrative à l'acte de fondation, les dispositions du décret dépendant en ultime instance de l'ordre originnaire d'Apollon sont formulées, à une exception près, sur le mode du même infinitif impératif aoriste que le souhait collectif exprimé par les Théréens. Non seulement les Théréens, hors de toute limite temporelle, gardent leur droit de cité une fois établis dans la colonie, mais tous les Théréens émigrés à Cyrène prêtent aussi, dans un présent qui peut être celui de la réitération ou de la durée (*poieisthai*, l. 13), «le même serment (*horkon*, l. 14) que les autres prêtèrent autrefois (*potè diorkosan*, l. 14-15)». Ce retour au temps du récit contribue autant à fonder l'identité des termes du serment présent avec celui de l'origine de l'acte de fondation, en lui conférant une légitimité historique, qu'à en situer l'origine dans un autrefois indéterminé que nous appellerions le «temps du mythe». La conséquence en est l'intégration des citoyens de Théra jouissant de l'isopolitie dans la structure politique de la cité coloniale: inscription dans une tribu, dans une phratrie et dans l'une des neuf hétairies, dans une organisation politique et sociale qui rappelle à Cyrène celle de Théra, l'ancienne métropole.⁴ Ceci pour la décision d'isopolitie dont l'énoncé apparaît donc à l'exact centre matériel du texte de la première section.

Mais, de manière assez surprenante, le reste du texte du décret, soit près des deux-tiers, est dédié aux dispositions relatives à la gravure du *pséphisma* lui-même (l. 16), à la consécration de la stèle correspondante dans le sanctuaire ancestral d'Apollon Pythien et aux frais correspondants, à

prélever sur les revenus mêmes du dieu. Dans cette séquence de prescriptions formulées à l'infinitif aoriste et assorties d'une ultime forme à l'impératif de la troisième personne du pluriel (*komisasthon*, l. 22) s'inscrit aussi l'ordre de graver le texte du serment: prétexte à une nouvelle incursion dans le temps passé du récit avec une allusion à la navigation des fondateurs (*hoi oikistêres*, l. 19), en compagnie de Battos, de Théra vers la libyenne Cyrène. L'effet pragmatique est double puisque tout en confirmant la relation déjà établie entre le passé du temps de l'acte fondateur et un présent à effectuer, cette disposition donne une consécration écrite à la parole orale des assermentés; de même l'inscription du texte du décret lui-même fixe-t-elle d'ailleurs par écrit la double parole orale mentionnée en son début.

3.2. La deuxième section: «Serment des fondateurs»

Après le décret de Cyrène, le texte du «serment» de Théra — annoncé par un titre doublement trompeur. D'une part, en effet, les énoncés relatifs au texte ainsi intitulé recouvrent à peine plus que la moitié de cette seconde section de la stèle. D'autre part, ce texte ne coïncide pas avec la citation *expressis verbis* d'un véritable serment. En fait, du serment mentionné dans la première section on est passé à un *horkion*, avec un mot qui, souvent au pluriel, peut désigner de manière plus large le contrat, le traité, la convention. Et c'est précisément ce mot au pluriel que l'on retrouve au début de la deuxième partie de la deuxième section pour désigner les pratiques de l'ordre du serment garantissant le respect de la convention à peine citée: une convention passée entre les Théréens restant sur l'île et les colons envoyés en Libye sous la direction de Battos l'archégète à la suite de l'oracle rendu par Apollon; une convention consacrée par un décret de l'assemblée de Théra. De fait toute la fin du texte de la stèle est dédiée à la

description des gestes rituels venus confirmer le contrat évoqué, sur un mode narratif qui est utilisé au début de la section elle-même pour rappeler les circonstances ayant entouré son élaboration.⁵ On l'a dit: annoncé par le titre donné à cette deuxième section, le texte du serment que l'on s'attendrait à lire à la suite du texte du décret populaire de Théra, qui énonce la convention passée entre les citoyens, brille par son absence. S'y substitue, sur le mode narratif à l'aoriste, la simple mention des gestes (également langagiers) marquant son accomplissement (*hórkia epoiésanto*, l. 40-41). Ces gestes furent assumés par ceux «restand ici» (*autêi*, l. 41) et par ceux s'appêtant à s'embarquer pour la fondation coloniale (*oikí-xontes*, au futur d'intention) — raconte le texte dont le locuteur se situe désormais dans la perspective théréenne («ici», c'est Théra!). Relevée avec pertinence, l'absence des expressions performatives qui devraient composer le serment est en quelque sorte comblée par les imprécations qui font suite à sa simple mention.⁶ Indiquées dans le même énoncé, les imprécations lancées par les participants contre ceux qui transgresseraient le serment autant parmi les citoyens habitant en Libye que parmi ceux restant «ici» (*autêi*, l. 43; en position de chiasme dans une figure à la Gorgias!) sont relatées sur le même mode narratif, au passé.

Tout se passe donc comme s'il revenait finalement au geste rituel décrit dans la fin du texte de conférer leur dimension performative à un serment ou à des imprécations dont l'énoncé est simplement narré dans une forme de l'aoriste; cette forme qui fait suite et écho à celle introduisant la décision originare de l'assemblée (*édoxe*, l. 25). L'imprécation est accompagnée de la consommation par le feu de figurines façonnées au préalable avec de la cire; à ce rituel participe l'ensemble de la communauté — hommes, femmes, garçons et filles. Attestée à d'autres occasions, la présence de *kolossoi* n'est qu'une demi-surprise dans un geste rituel imprécatoire qui, par la fonte

de figurines de cire, anticipe de manière performative sur le sort réservé à celui qui enfreindrait le serment: dans une liquéfaction métaphorique (*kataleíbesthai*, l. 47), la disparition sans laisser de trace, en éliminant donc toute possibilité de mémoire.

L'écho sémantique résonnant entre la première section de la stèle avec son décret cyréen d'isopolitie et la seconde section qui énonce et expose le décret théréen de colonisation n'est pas le seul à assurer la cohérence de l'ensemble du texte consacré dans le sanctuaire d'Apollon Pythien. Dans la deuxième section, par métaphore interposée, le geste rituel donne une sorte de confirmation matérielle au futur assigné au parjure par l'imprécation. Il appartient donc au geste rituel, extra-discursif, d'établir entre le passé de l'oracle d'Apollon, le présent du décret et le futur proche des différents cas de figure qu'envisage le texte officiel une relation de tension qui confère au futur envisagé énonciativement une forme de réalisation matérielle. Il en va de même dans la première section du texte où — comme on l'a dit — l'inscription du décret sur une stèle et sa consécration dans le sanctuaire d'Apollon Pythien confirment par le geste matériel et rituel la permanence de l'issue escomptée à une reconnaissance (présente) d'isopolitie; cette reconnaissance est garantie par le renvoi au passé du décret théréen concernant l'acte de colonisation ainsi que par la référence au rôle joué par Apollon et ses ordres oraculaires. Le temps du récit d'actions passées présentées comme des motivations débouche ainsi, surtout par infinitifs jussifs interposés, sur le présent de l'énonciation énoncée avant que la description des gestes rituels assurent la relation avec un temps extra-discursif qui correspond au futur de la réalisation sociale.

4. Le temps des oracles

Dans ces échos sémantiques qui tendent à présenter le décret d'isopolitie comme la réplique de la

décision originaire de la fondation de Cyrène, les oracles jouent un rôle essentiel. En effet, non contents de renvoyer au point d'origine de la brève intrigue narrative s'ouvrant sur le futur que présentent les deux sections de la stèle, les oracles rendus par Apollon évoquent les deux versions du récit de la fondation de Cyrène résumées par Hérodote. L'ordre spontané (*automátixen*, l. 25) donné à Battos et aux Théréens de coloniser Cyrène tel qu'il est allégué au début du décret théréen et tel qu'il est repris par le décret cyrénéen en tant que simple injonction (*epítaxin*, l. 10) de la part d'Apollon l'Archégète,⁷ avec sa garantie de prospérité pour les Théréens qui ont fondé Cyrène (l. 8), doit être confronté aux ordres oraculaires répétés tels qu'ils sont formulés dans le *lógos* d'Hérodote, dans un récit d'enquête dont les réponses oraculaires assurent souvent la conduite et le sens. Pour faire bref, le récit théréen de la colonisation de Cyrène tel qu'Hérodote le rapporte est engagé par deux réponses oraculaires: donné au roi de Théra qui consultait la Pythie à propos d'autres questions, le premier oracle conseille au souverain, accompagné de Battos, de fonder une cité en Libye; le second n'est qu'une répétition du premier à la suite des sept années de sécheresse entraînées par le non-respect de l'injonction oraculaire. En effet, sous la conduite de Battos désigné en tant que commandant et roi, et selon une procédure de choix évoquée dans la première section de la stèle, l'expédition coloniale ne fut finalement organisée qu'après un premier séjour infructueux sur l'île côtière de Platéa. Quant à elle, la version cyrénéenne est ponctuée par pas moins de trois oracles: le premier est rendu directement à Battos dont le bégaïement, à l'origine de la question posée à la Pythie de Delphes, est transformé, par un jeu de mots interposé, en un ordre d'assumer la souveraineté sur une colonie à fonder en Libye; les maux consécutifs à l'ignorance de ce premier oracle conduisent à une seconde demande et à une seconde réponse qui apparemment donne la

destination précise de l'expédition coloniale — Cyrène; après une tentative malheureuse de retour, puis un essai infructueux sur l'île de Platéa, une troisième consultation de Delphes indique que la colonie doit prendre pied en Libye «nourricière de troupeaux», sur le continent lui-même.⁸

Au-delà des divergences dans les réponses oraculaires, ce qu'il importe de relever ici c'est l'existence déjà au V^e siècle de deux versions du récit de la colonisation, avec leur perspective propre. La question se complique encore quand on constate que l'aspect spontané de l'oracle rendu à Battos (*automátixen*, l. 25) nous renvoie à la version la plus poétique parmi celles mises en scène non plus par Hérodote, mais par Pindare: «ô fils bienheureux de Polymnestos, dans ce discours, l'oracle de l'abeille de Delphes t'a magnifié de sa clameur spontanée (*autómatoi keládoi*) en te révélant, toi le balbutiant (...), que tu étais destiné à devenir le roi de Cyrène...». Telle est la formulation offerte par la IV^e *Pythique*, en contraste avec l'allusion mentionnée dans la V^e *Pythique*, une épinicie également composée pour faire l'éloge d'Arcésilas IV, le roi de Cyrène dont le quadrigé fut vainqueur aux Jeux Pythiques de 462.⁹

S'inscrivant dans le processus de recréation poétique constante qui caractérise, en Grèce en particulier, le récit que nous appelons volontiers *mythique*, les reformulations dont l'événement de la fondation de Cyrène a été l'objet pendant tout le V^e siècle rendent vaine toute tentative de restitution d'un document originaire. Ces différents récits doivent être pris pour ce qu'ils sont: des représentations discursives et symboliques du temps à partir d'une réalité historique sur laquelle elles spéculent. De ce point de vue, ce n'est nullement un hasard si c'est en particulier l'oracle d'Apollon qui contribue à intégrer la trame temporelle de la section théréenne de la «Stèle des fondateurs» dans la trame de la section cyrénéenne. Tout en déterminant, comme origine narrative, les actes rituels qui viennent confirmer et réaliser le

décret théréen et par conséquent l'acte de fondation, l'oracle «automatique» d'Apollon à Battos et aux gens de Théra vient garantir, sous la forme de l'injonction formulée par Apollon l'Archégète, le bonheur et la prospérité promis au peuple de la Cyrène du IV^e siècle, sur le modèle des promesses faites aux colons qui auraient respecté le contrat de la fondation d'origine. Inscrit sur la même stèle consacrée dans le sanctuaire d'Apollon de Delphes, le décret cyrénéen (*psáphisma*, l. 16) devient en quelque sorte le double des engagements pris «autrefois» (*pote*, l. 14), dans un temps dont la date est simplement celle de la volonté du dieu. Accorder l'isopolitie aux Théréens habitant dans la ville du IV^e siècle revient en somme à refonder la cité coloniale, et ceci dans la perspective d'un futur fait de bonheur et de prospérité. Dans cette mesure, la consécration de la stèle exposée dans la permanence que lui accorde l'écriture à l'intérieur du sanctuaire d'Apollon apparaît comme l'équivalent rituel de la dissolution des figurines de cire qui vise, par antiphrase, à assurer l'efficacité du contrat d'origine et le développement de la communauté coloniale que cette convention prévoit d'organiser.

5. Tisser le temps

Apollon l'indicateur oblique, Apollon le leader en bélier cornu, Apollon marcheur et piéton, Apollon géomètre et arpenteur, Apollon l'architecte, Apollon le civilisateur, que d'épiclèses anciens et modernes n'ont forgées pour désigner le dieu de l'oracle dans sa fonction de fondateur et d'archégète.¹⁰ Pour se référer au seul exemple de la fondation de Cyrène dans l'une de ses représentations indigènes, Pindare ne reste pas insensible à l'organisation spatiale de la «cité bien bâtie». Reprenant les compétences du dieu archégète, Battos-Aristotélès non seulement ouvre aux navires des colons un chemin sur l'étendue uniforme de la mer profonde, mais il trace la voie

pavée que suivront les chars et les processions dédiées à Apollon, le protecteur des mortels; l'un de ces attelages vient précisément d'assurer la célébrité panhellénique de la cité coloniale et de son souverain, Arcésilas IV. Dans une fiction poétique qui ne correspond que partiellement à la réalité reconstruite par les archéologues, le tracé rectiligne de cette avenue conduit directement à l'agora; à sa «poupe», le capitaine fondateur, métamorphosé en un héros archégète honoré par le peuple, trouvera sa sépulture. Grâce à la métaphore filée, le cheminement maritime se transforme dans la large voie qui organise l'espace politique et religieux de la cité coloniale.¹¹ Et dans le poème de Pindare, le cheminement fondateur se développe parallèlement au parcours temporel extrêmement complexe qui conduit l'acte de fondation de ses origines héroïques remontant au temps épique de la guerre de Troie jusqu'aux honneurs rituels dont bénéficient autant Battos que ses successeurs. L'étape ultime en est la célébration de la victoire pythique du Battiate Arcésilas IV dans l'exécution chantée et dansée, probablement aux apolliniennes Carnéia, de l'épinicie d'un poète qui se dit lui-même, par de lointains ancêtres, le parent du héros fondateur!

Dans le poème hymnique que lui consacre Callimaque, c'est Apollon lui-même qui «tisse» le fondement des villes qu'il contribue à créer en fournissant pour modèle de ce tissage territorial et architectural l'autel qu'il «tresse» avec les cornes des chèvres consacrées à sa sœur Artémis: premier acte de fondation suivi, dans la logique narrative du poème hellénistique, du récit de la fondation de Cyrène avec l'institution par Battos-Aristotélès de la fête des Carnéia.¹² Orientant toute la ligne chronologique qui, en passant par Sparte et Théra, installe Apollon et les Carnéia à Cyrène pour se prolonger dans les célébrations successives du festival, le moment axial de la première fondation par le dieu lui-même est ancré dans un geste d'architecte conçu comme un tissage.

Quant à l'entrelacs temporel tissé par la «Stèle des fondateurs», autant le titre central trompeur qui articule le texte en deux sections que le rappel dans chacune de ces deux parties de l'oracle rendu par Apollon à Battos et aux Théréens quant à la colonisation d'une Cyrène explicitement nommée focalisent l'attention sur le geste de la fondation ordonnée par le dieu. En particulier par la mise en discours du double geste rituel de la liquéfaction des figurines de cire et de la consécration culturelle d'un document écrit, l'exposition de la stèle dans le sanctuaire d'Apollon Pythien correspond à un second geste de fondation de la cité; il s'agit de la réplique au IV^e siècle du contrat originnaire passé entre colonisateurs et colons, entre métropole et future cité coloniale. Comme l'acte fondateur qui s'ouvre chez Pindare sur la séquence des rois descendants de Battos jusqu'au règne du souverain célébré dans l'*hic et nunc* du poème, comme le récit de fondation repris par Callimaque et débouchant sur la succession des célébrations annuelles des Carnéia, l'institution coloniale que représentent la stèle et son décret redouble l'acte de fondation voulu par Apollon tout en le projetant dans le futur proche du bonheur attendu de la décision d'isopolitie.

Dans le cas précis des usages d'une histoire à nos yeux légendaire, ce n'est pas l'image du cycle, mais bien la continuité dynamique établie par l'articulation entre événement fondateur et accomplissement rituel qui permet sans doute de lutter contre le sentiment du caractère éphémère de l'homme et de la communauté des citoyens. Dans cette transformation d'un régime d'historicité en un régime de vérité actif dans le présent et le futur immédiat, ce n'est pas le temps profane de l'histoire qui se trouverait fondé dans la permanence atemporelle du mythe et du sacré, comme on pourrait le penser en adoptant une perspective éliadéenne. Mais Apollon et l'acte héroïque interviennent directement dans le présent pour garantir la validité et la pérennité d'un nouvel acte de fondation.

A nos yeux, un document est certifié authentique s'il est daté et signé. Pour la communauté des citoyens de la Cyrène du IV^e siècle, l'authenticité d'un document dépend autant de sa consécration dans le temple du dieu fondateur et tutélaire de la cité que de la trame discursive qui inscrit ses énoncés dans la perspective temporelle et spatiale de l'acte premier de la fondation.

Notes

1. «Avec les Charites, ton hôte a tissé l'hymne qu'il envoie à ta glorieuse cité», chante Bacchylide, 5, 9-10, qui reprend le même jeu de mots, en relation avec la collaboration des Muses et des Grâces, en 19, 1-10. Sur les représentations grecques du texte comme tissu, cf. Scheid & Svenbro 1994: 119-138.

2. Description matérielle et datation du document dans *l'editio princeps* par Ferri 1925: 19-20; traduction française chez Chamoux 1952: 106-108.

3. Pour la question de la date historique de la fondation de Cyrène, voir Calame 1996: 57-60. Traitée en termes d'«authenticité», la question de la datation du *Serment* lui-même est abordée par Graham 1960: 95-97.

4. La répartition des citoyens de Cyrène en tribus, phratries et hétairies est commentée par Chamoux 1952: 213-214, qui donne les documents attestant d'une structure analogue à Théra. La réforme introduite par le législateur arcadien Démonax, appelé comme arbitre sous Battos III pour intégrer les nouveaux arrivants dans la composition des trois tribus «doriennes» (Hérodote, 4, 161, 2-3), est évoquée par Jeffery 1961: 142-144. Pour les termes techniques de la colonisation employés par le texte de la stèle, voir Casevitz 1985: *passim*.

5. L'absence du texte du serment lui-même confirme, aux yeux de Chamoux 1952: 109, le fait que le document transcrit ne correspond pas au décret thérien d'origine; mais sur le sens de *horkion* et de *horkia* comme «contrat», voir Graham 1960: 104.

6. L'absence de «performatifs explicites» dans le texte du «serment» a été étudiée par Létoublon 1989: 103-104, qui voit dans la tournure narrative d'une partie de l'énoncé correspondant une forme de discours indirect.

7. Sur cette dénomination, qui désigne en général Battos plutôt qu'Apollon dans sa fonction de fondateur, voir Malkin 1987: 241-250.

8. Hérodote 4, 150, 1-159, 1; en 1996: 128-156, j'ai donné de ces deux versions une analyse sémio-narrative, assortie des nombreuses références bibliographiques à d'autres études à ce propos.

9. Pindare, *Pythique* 4, 58-60. Les deux versions mentionnées ici seraient à compléter par le récit très différent offert dans la *Pythique* IX; voir à ce sujet l'étude et les références offertes dans mon ouvrage de 1996: 99-116.

10. Voir en particulier Malkin 1994: 143-158, et Detienne 1998: 85-111.

11. Pindare, *Pythique* 5, 77-95; on verra le commentaire que j'ai donné de ce passage particulier en 1996: 57-60 et 119-128; quant à la réalité architecturale que recouvre la métaphore poétique, voir Gentili (et al.) 1995: 535-536.

12. Callimaque, *Hymne à Apollon* 55-96; cf. Calame 1996: 109-113, et Detienne 1998: 96-100.

Bibliographie

M. Casevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Etude lexicographique des familles de ktizo et de oikizo*, Paris (Klincksieck) 1985

C. Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne (Payot) 1996

F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris (de Boccard) 1952

M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris (Gallimard) 1998

S. Ferri, «Alcune iscrizioni di Cirene», *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 5, 1925

B. Gentili (et al.), *Pindaro. Le Pitiche*, Milano (Mondadori) 1995

A. J. Graham, «The Authenticity of the *horkion tôn oikisterôn* of Cyrene», *Journal of Hellenic Studies* 80, 1960: 94-111

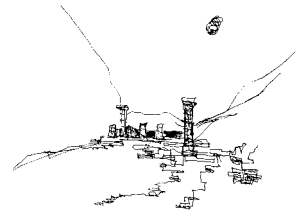
L. H. Jeffery, «The Pact of the First Settlers at Cyrene», *Historia* 10, 1961: 139-147

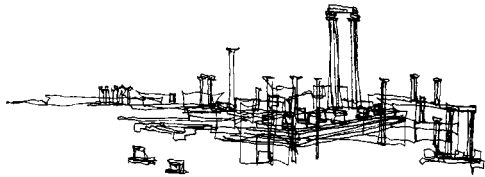
F. Létoublon, «Le Serment Fondateur», *Méris* 4, 1989: 101-115

I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden/New York (Brill) 1987

I. Malkin, *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge (Cambridge University Press) 1994

J. Scheid et J. Svenbro, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris (La Découverte) 1994.





Templo de Apolo.

Templo de Apolo.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

Founding a city: the case of Cyrene

Jan N. Bremmer
(Rijksuniversiteit, Groningen)

There is no city more suitable for illustrating the various kinds of foundation myths and rituals than Cyrene.¹ The emergence of the city is the subject of poetry by Pindar, whereas also Herodotus dedicates ample attention to the traditions of Cyrene's foundation. We therefore have the unique possibility of looking at the foundation of this city through the prism of myth and history. To what extent do these two approaches differ in their treatment of the theme of founding a city? Let us start with Pindar's mythical version of Cyrene's foundation.

Pindar's 'myth'

Pindar mentions the foundation of Cyrene twice in his *Pythian Odes*, but each time in a rather different way. In the fifth, the subject is treated with some short allusions to the more historical tradition, whereas in the ninth, the poet presents his audience and readers with a more mythological approach. In the traditional perspective, myth precedes history, even though modern analyses have demonstrated that the demarcation between the two areas is much less clear-cut than the nineteenth and most of the

twentieth century would like to think.² Yet it might still be useful to start with the mythical version and therefore with *Pythian 9*, which is also the oldest known account of Cyrene's foundation.³

The poem, which was probably performed in Cyrene, starts with the praise of Telesicrates, the victor of the hoplite race of the Pythian Games of 474 BC in Delphi (1-4), but virtually immediately shifts to a succinct sketch of the foundation of Cyrene and her eponymous nymph: Cyrene had been kidnapped by Apollo, who transported her from the valleys of Mt Pelion to fertile Lybia, where they were joined in matrimony by Aphrodite (5-13). The source of Pindar's myth, as the scholiast (on 6a) tells us, was Hesiod's *Catalogue* (fr. 215 M-W). This is doubted by Calame, since Hesiod still locates Cyrene in the neighborhood of the Peneus, but the loss of the rest of the poem prevents us from knowing how Hesiod developed her story. Calame has also overlooked an additional testimony, which has more recently been unearthed. It seems now that Philodemus has preserved a list of Apollo's girlfriends from Hesiod's *Catalogue*, which contains the names of Cyrene and Akikallis. Both girls probably were

Agenorids and not far apart in the poem. As Akikallis was the mother of Garamas, the eponym of the Libyan Garamantes, Africa may have been a connecting factor.⁴ Still, there can be no doubt that Pindar considerably changed the tradition by introducing the scene with Chiron as a prophet (below) and by giving much more prominence to the 'African' connection (if present at all) of Cyrene.⁵

Pindar subsequently elaborates upon his preview of the myth by presenting us with the genealogical background of the bride. Her father was King Hypseus of the Lapiths and her grandfather Peneus, the eponymous hero of the mightiest river of Mt Pindus (13-7). The genealogy follows Hesiod, who lets Cyrene live near the Peneus (fr. 215 M-W), but also associates this bellicose young woman with the bellicose (Il. XII.128) Lapiths. It is therefore not surprising that Cyrene does not want to sit at home and engage in weaving, the traditional activity of Greek upper-class women, whereas in Hesiod's *Works and Days* (64) this is the very first craft taught to the primeval woman Pandora. Instead, she shielded the herds of her father from wild animals with her sword and spears and even, like Samson, wrestled with a lion (17-25).

The picture seems to be a conflation of several traditions. On the one hand, there is the frequently related tradition of Artemis' wandering and hunting with her nymphs in the wild,⁶ but there was also a tradition of royal adolescents, such as Paris, Aeneas and the brothers of Andromache, herding cattle.⁷ Were princesses in some areas of Greece also once obliged to go through that stage? We can no longer tell, but it is worthwhile to observe that the cattle of the Sun is herded by his daughters (*Od.* 12.127-36). In Pindar's description, the reference to Artemis is even stressed by calling Cyrene *agrotera* (6), a well-known cult title of Artemis. And just as Cyrene surpasses the goddess in the extent of her wanderings by moving from western to eastern

Thessaly, from Mt Pindus to Mt Pelion, so she seems to surpass her in virility by wrestling with lions (5).

Once when he happened to meet her, Apollo 'at once' fell in love with her. Being suddenly love-struck by the sight of a girl is clearly not only a modern feeling, but already in the *Iliad* Hermes fell in love with Polymele when he saw her dancing (XVI.181-3).⁸ However, the god did not immediately approach the girl, as did his little brother, but somewhat disingeniously asked Chiron, with whom he was learning the art of medicine,⁹ whether it was 'allowed by the gods to cut the honey-sweet herb from her bed' (37). Chiron at first responds in an oracular way: 'Hidden are the keys of skillful Peitho, hidden the keys to holy love' (39-39a), but immediately follows up with the prophecy that Apollo will make her 'lady of a city...to a hill surrounded by a plain' (54-5). She will also have a child, Aristaeus, whom the Horae and Gaia will make immortal, 'a Zeus and a venerable Apollo...an assiduous protector of flocks, Agreus and Nomios' (64-5). The oracular interlude was most likely inspired by the traditional consultation of Delphi before a colonisation,¹⁰ but the tradition has already become transformed into a literary motif. Gentili suggests that the Horae and Gaia are mentioned by Pindar as 'gods of the earth' and as such particularly suited for a 'dio agricola' like Aristaeus, but these divinities are mentioned here because of their kourotrophic, not their agricultural qualities.¹¹ Moreover, Aristaeus is primarily a hunter, not a farmer, and his description and epithets firmly locate him in the Apollonic sphere of protecting cattle and hunting: Apollo was worshipped as Agreus, 'Hunter', and as Nomios, 'Shepherd', especially in Thessaly, but with the latter epithet later even attested in Cyrene itself¹². The epithets therefore seem to refer to Aristaeus' Thessalian homeland and may well derive from Hesiod's *Catalogue*. The hunt points to his mother's activities, but the pastoral reference

perfectly fits the fame Libya had in this respect and which is already attested in the *Odyssey* (4.85-9).¹³

It is important to note this pastoral prominence, since in her interpretation Dougherty has emphasized the agricultural aspects of the Cyrene passage. Moreover, she interprets the whole scene in a modern feminist key, as if Apollo behaved as a rapist from an American horror movie, but this completely misunderstands the tone of the light-hearted conversation between the god and the Centaur.¹⁴ In fact, Cyrene is nowhere said to resist the god's advances and the verb used for her capture, ἄρπασθαι (6), is the same as used for the 'kidnapping' of the Cretan adolescents, who voluntarily went along with their obligatory initiation ritual.¹⁵ Indeed, rape would hardly have been in harmony with the other marriages mentioned in this Ode.

Influenced by structuralist approaches, Dougherty also strongly stresses the connection between marriage and agriculture. Now it is true that agricultural imagery was not totally absent from the Greek wedding: the father of the bride gave his daughter 'for the ploughing of legitimate children',¹⁶ However, other examples adduced are much less convincing. Admittedly, a child with both parents still alive and crowned with thistles mixed with acorns went around carrying a winnowing basket full of bread. While he walked around, he proclaimed: 'I escaped the bad, I found the better'. According to our source Zenobius, a collector of proverbs, this meant that 'they rejected the wild and ancient diet, and discovered domesticated nourishment.'¹⁷ The symbolism of the plants and the bread is obvious. The Greeks had developed a theory by which they believed that their own era of cereal agriculture had been preceded by a primeval and more primitive period, in which acorns were the main food. The thistles mixed with acorns displayed at the wedding feast represented the primitive period, whereas the

basket of bread symbolized the new era of cereal agriculture. Thus the passage into marriage was represented as a transition into a new and civilised state. However, the formula with its concomitant symbolism will have been introduced in the late fifth century at the very earliest when the cultural theories of Prodicus acquired great popularity.¹⁸ Dougherty also adduces the attachment of a pestle and sieve to the door of the bridal chamber and the obligation of the Athenian bride to carry a barley roaster at some time during the wedding ceremony. However, this custom was already, surely correctly, explained in antiquity as symbolic of the bride's obligation to bake the bread, as must also be the meaning of the pestle and sieve.¹⁹ From this follows that Agriculture did not play the important role in the wedding ceremony which Dougherty has postulated.²⁰

On the other hand, Dougherty has rightly pointed out that marriage imagery is highly important in colonial discourse. The integration of the wife into the family of the husband makes for a fitting metaphor of the integration of indigenous people into the Greek fold. In this respect the founding marriage of Apollo and Cyrene is well complemented in our Ode with the marriage between Zeus and Alcmena (84-6), the forthcoming marriage of our victor, who is admired in the streets by the mothers and daughters who wish him as their husband or son-in-law (97-100), and with the marriage between Alexidemos, a (surely early) ancestor of Telesicrates, and the daughter of the Libyan king (106-25).²¹ At the same time, the identity of Cyrene with her eponymous nymph gives the possibility to see the transition of the nymph from girl to woman being reflected in the transition of the colony from a virginal area into a proper *polis*. It is not surprising that this model was rather popular in stories about a town's beginning. So Chios was founded by the son of Poseidon and a local nymph, Chios: Ascrea was founded by Oeclus, the son of Poseidon and the eponymous

nymph Ascra, and Thebes was founded by the eponymous Aesopid after making love to Zeus.²²

However, the attention to the marriage imagery should not blind us to the prominent role of Apollo in this myth. This role is not fortuitous. Many Greek colonies were called Apollonia and the colonists sometimes even Apolloniatai.²³ Moreover, in a colonial context Apollo regularly received the title *archêgetês*, that is the founder and progenitor of the political order.²⁴ But why did especially Apollo play such a prominent role in the Greek colonisation? The recent investigation into the nature of Apollo by my compatriot Versnel surely points in the right direction. In an innovative, wide-ranging comparison between Apollo and Mars he has demonstrated that Apollo is the god between two worlds, the god on the threshold of culture and nature but leading in the direction of culture. It is perhaps understandable that through his stress on Apollo's resemblance to Mars Versnel approaches Apollo somewhat too much to the Italic God. He thus overrates the importance of *ver sacrum*-like types of colonisation in the Greek world for which there is only limited evidence.²⁵ Still, it will have been Apollo's role as god of the new beginning, as in the Thargelia, and of founding the new order, as in the Dorian Apella, which led the Greeks to select him as the god par excellence in guiding them into unknown territory to secure a new home.²⁶

In the Ninth Pythian Ode, we then see the story of foundation focussed on the primeval marriage which founded the colony and gave the example for future marriages, included those between the early colonists and indigenous women. It is a happy picture which suits the happy occasion of the victory. At the same time, it is not by chance that it is Apollo who marries the eponymous nymph, since he is the prototypical leader of colonisations. However, the story is not the authoritative version of Cyrene's foundation. For that tradition we have to look at two other Pindaric odes.

Herodotus' history

Let us now turn from the world of poetry to the world of the historian. In his *Histories*, Herodotus dedicates an important passage to the foundation of Cyrene, which is a curious mixture of history and folkloristic elaboration of the historical tradition (4.150-61). It is very interesting that he gives us both versions which he divides between Thera and Cyrene, a neat narrative device which of course need not have had any basis in the facts at all.

According to the first version (4.150), the island of Thera, modern Santorini, was ruled by Grinos, a member of an old Theraean family, the Cadmeans. For an unspecified reason he led a party of Theraeans to Delphi in order to sacrifice a hecatomb to Apollo and to consult the oracle. In his company was Battus, a son of Polymnestus, from another old Theraean family, the Minyan Euphemidae. Although he had not put in a question to the Pythia about that subject, she advised to found a city in Libya. Grinos excused himself because of his age and pointed to Battus as the man for the job.

As Libya was still unknown to them, the Theraeans did not follow the oracle's device, until after seven years a catastrophic drought occurred. So they went again to Delphi and were reminded of the previous oracle. Given the disastrous situation, the Theraeans now sent an embassy to Crete in order to inquire about Cretans with knowledge about Libya. In Itanos the party met a dealer in purple, Korobios, who once had been blown off course to the island of Platea, modern Geziret Marakeb in the Gulf of Bomba. The Theraeans hired him as a pilot and sailed with him to the island, where they left him with a group of people for an agreed period of time. When they were overdue for the return and his supplies were running out, Corobios was saved by the famous Samian trader Colaeus, so Herodotus, who had taken shelter at Platea on his way to Egypt.

Unfortunately, this can hardly be true, since the prevailing winds run completely counter to Herodotus' report. We must assume that either Colaëus himself spread fictitious stories about his journey in order to discourage others from following him to fabulously wealthy Tartessos,²⁷ or, perhaps just as likely, that Corobios and/or later reports connected his stay with one of the undoubtedly most famous Greek merchants of the later archaic period.²⁸

Why did the Theraeans not sail immediately to Lybia but settled instead first on a small island off the Lybian coast? The answer probably lies in an often neglected characteristic of Greek colonisation. As can be seen from Homer's story of Odysseus' visit to the Cyclopes, whereby he first lands his ship on a small island off the Cyclopean coast,²⁹ the Greeks not infrequently first occupied a small island off the coast before settling on the mainland. The practice is further illustrated by the cases of Ischia, off the Italian coast near Naples, Spanish Emporion and Motya, off the Sicilian coast below Drepana. Clearly, the Greeks felt safer in first exploring the new territory before actually definitively founding a settlement in the 'new world'.

In the meantime, the returning Theraean party had brought home news of the Platean settlement and the island decided to send out a reinforcement of the new colony. It was decided that brothers should draw lots in order to decide who should participate. In the end, a party of two pentekontors under command of Battus left for Platea. Unfortunately, this does not help us to determine how many people actually left the island. Corcella suggests that in total 150 or 160 men had constituted the crew of these two ships,³⁰ but this seems unlikely. On the contrary, the two ships together will have brought a hundred men, since a crew of about fifty men, but not many more, on board of a pentekontor is regularly attested in early testimonies.³¹ Moreover, the first colonists were all

still young and evidently unmarried, as we also hear of the Ionian colonisation (Her. 1.146.3) and the foundation of Tarent (Eustathius on Dionysius Periegetes 376).

What was the source (s?) for Herodotus' information? He most likely drew, as we will see, on oral traditions, but another possibility cannot be dismissed out of hand. From an inscription found in Cyrene in 1928, we learn further particulars about the Theraean colonisation of Cyrene. Apparently, a group of Theraeans living in Cyrene had requested equal citizenship on the basis of arrangements made by their communal ancestors at the time of the founding of Cyrene. In the decree replying to the request an agreement is included, which claims to be the original agreement between the founders and the Theraean population left behind on the ancestral island. The decree states that Apollo himself had spontaneously declared that the Theraeans should found a colony in Cyrene. Thus the Theraeans had send Battos as '*archêgetês* and king'. Unfortunately, the passage about who accompanied him is badly damaged, but we can still clearly read 'one son', 'young adults' and 'from the other (?) Theraeans free men'.³²

The text of the agreement is most likely based on an original Theraean document, which has been 'modernised', however, since it already contains koine influences. Unfortunately, we cannot establish the origin of the original document, although recent research is much more inclined to accept it as basically correct than the earlier scholars, who considered the document more or less apocryphal. Did the first settlers take along a letter on parchment or did they already carry with them an inscription to be set up in the future colony? In any case, Herodotus (or his source) seems to have 'dramatized' the original agreement, since he only mentions brothers. On the other hand, it is not impossible either, that we have here the 'simplification' of the later oral tradition, which only retained the 'dramatic' element from the

original more complex expedition. However this may be, the agreement certainly enhances the credibility of Herodotus in this respect.

What follows was apparently common Cyrenean knowledge, but about the preliminary stages Herodotus also records the supposed 'Cyrenean' version. Once again, our attention is directed to Crete, but this time the island's city of Oaxos plays the main role. Here, like the traditional bad stepmother,³³ the second wife of King Etearchus accused his daughter Phronime of being a 'lewd hussy' and persuaded her husband to dispose of his daughter. He succumbed, but his daughter was eventually saved by a Therean merchant, who took her home, where she became the concubine of a distinguished Therean, Polymnestos, whom she bore a son, Battos (4.154-5). The founder of Cyrene, then, descended from lower stock.

However, his descent was not the only blemish on Battos' record. The founder was also physically challenged, since he was 'weak-voiced and stammering' (155.1). Herodotus suggests that Battos received his name from Libyan *battos*, 'king', but this is really unlikely considering the Greeks' knowledge of Libyan.³⁴ In fact, *battos* can be perfectly explained from a Greek root connected with stammering.³⁵ Unlike modern scientific approaches, the ancient authors were less interested in the philological truth, but they liked to play with the syntactical and semantic associations of a name.³⁶ The etymological explanations, then, already presuppose the existence of the name Battos, not the other way round.

Battos' tradition displays various well-known motifs regarding the founders of tribes and cities, as, for example, in the cases of Cyrus or Remus and Romulus. First, the mother of the future founder is often locked up or threatened with death herself, although in this case the motif seems already to have been rationalised. Moreover, the later founder, that is, the most important person in the history of

the community, often starts his life with a great handicap, often being exposed or nearly killed in his youth. The myths seem to reflect a widespread feeling that innovation does not derive from the centre but from the margin of the community.³⁷

Do we witness in this particular case also another motif? Angelo Brelich has drawn attention to the fact that several Greek heroes were malformed.³⁸ In fact, one only needs to think of Theseus' large size, Philoctetes' foot or Odysseus' and Heracles' (at least according to some traditions) small stature to realize that a deviant form was very normal among heroes. It is very interesting that this tradition continued among the descriptions of founders of Greek cities, people often considered to be heroes or at least worshipped as such after their death and buried on the local agora, just like Battos himself.³⁹ It is not impossible that Battos conforms to this heroic feature, but there are few parallels to support such an interpretation. Admittedly, Myskellos, the founder of Kroton, is often adduced as another example,⁴⁰ but the foundation for this interpretation is more complicated than is often realized. The basis is only one passage in Strabo (6.1.12) where he quotes the historian Antiochus of Syracuse (*FGrH* 555 F 10). He supplied the following oracle to Myscellus, who, as he notes, 'happened to be a hunchback':

Myscellus, *brachynôte*, in searching else outside your track you hunt for fragments only; it is right to approve whatever one gives you. Antiochus evidently derived his idea of Myscellus as a hunchback from the oracle, where, like many modern scholars, he had interpreted *brachynôte* as meaning 'short-back'.⁴¹ However, this interpretation is blatantly wrong, since the word actually is the Ionian form of *brachynoêtos*, 'short-sighted'.⁴² The interesting point, then, is that Antiochus found it apparently not unfitting for the founder of Kroton to be physically malformed. It may well be that in the course of time both in Cyrene and in Kroton oral tradition adapted their

founding heroes to the generic type of hero in general.⁴³

There is one final question to be discussed. Who developed the legend of Battos' dubious ancestry and his stammering? Can we identify within the Cyrenean population strata which were responsible for these narrative elaborations of their founder? An answer can only be speculative, since we have no information whatsoever in this respect, but who reads Herodotus' history of Cyrene, cannot be but struck by the coherence and detail of his report. This surely points to the Battiad dynasty itself which looks like the centre of the information.⁴⁴ Poets may once have been hired to elaborate a more 'mythical' origin for the founder; they may also have been unable to resist playing with his name. On the other hand, in a more rational age stammering became less attractive and later authors played down the stammering or even flatly dismissed the stories about the founder's vocal defect. Is it impossible that this uneasiness with the stammering founder led to the invention of his alternative name Aristoteles?⁴⁵ In any case, we may conclude that we see the foundation of Cyrene only 'through a mirror darkly'. Myth and history are entangled in such a way that the modern historian only hesitantly finds his way in this labyrinth.

Notes

1. For observations and translations I am much indebted to C. Dougherty, *The Poetics of Colonization* (New York and Oxford, 1993); B. Gentili *et al.*, *Pindaro, le Pitiche* (Milano, 1995) and C. Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque* (Lausanne, 1996).

2. This has been stressed especially by Calame, *Mythe et histoire*.

3. We have reserved Pindar's more historical notes to the definitive publication of this paper.

4. *Contra* Calame, *Mythe et histoire*, 102, cf. M.L. West, 'The Hesiodic Catalogue: New Light on Apollo's Love-Life', *ZPE* 61 (1985) 1-7.

5. See the excellent discussion of the poem by A. Köhnken, "'Meilichos orga". Liebesthematik und aktueller Sieg in der neunten Pythischen Ode Pindars', in A. Hurst (ed.), *Pindare* (Geneva, 1985) 71-111 at 97-103.

6. For this initiatory tradition see most recently, J. Bremmer, 'Transvestite Dionysos', *Bucknell Review* 43 (1999) 183-200 at 193.

7. J.N. Bremmer and N.M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography* (London, 1987) 32f.

8. For this and other examples see W. Bühler, *Zenobii Athoi proverbialia* V (Göttingen, 1998) 169-80, who overlooked this case.

9. Justin Martyr, *De monarchia* 6.

10. Dougherty, *Poetics of Colonisation*, 147-9; Calame, *Mythe et histoire*, 99f.

11. Gaia: T. Hadzisteliou Price, *Kourotrophos* (Leiden, 1978) 191f. Horae: *LIMC*, s.v. *Contra* Gentili, *Pitiche*, 604.

12. Agreus: F. Graf, *Nordionische Kulte* (Rome, 1985) 58-9; add A.R. 2.506-7 (Thessalian origin); *SEG* 35.491. Nomios: Cal. Ap. 47; Theoc. 25.21; A.R. 4.1218; *IG* IV (2)1.447 (Epidaurus); (*SEG* 9.131-5, 20.736-7); *SEG* 45.911; *Macr. Sat.* 1.17.43; in general as god of shepherds, *Soph. OR.* 1103; *Steph. Byz.* s.v. *napé*

13. See also Her. 4.155.3, 157.2; B. Brentjes, *Altertum* 26 (1980) 69-76.

14. *Contra* Dougherty, *Poetics of Colonisation*, 143-5; for the light tone of the passage see R. Buxton, *Imaginary Greece* (Cambridge, 1994) 118.

15. Ephoros FGrH 70 F 149, cf. J. Bremmer, 'Greek Pederasty and Modern Homosexuality', in idem (ed.), *From Sappho to de Sade* (London and New York, 1991) 1-14 at 3-5. For its 'innocent' meaning see also Köhnken, "'Meilichos orga'", 82f.

16. *Men. Dysk.* 842, *Mis.* 974, *Per.* 435, *Sam.* 727; F. 453; *PCG* Adesp. F 127, F 1010.10, F 1045.9, F 1098.5 K.-A.; *Ap. Mag.* 88; *Cl. Alex. Strom.* 2.31.1; Fraenkel on A. Ag. 1207.

17. *Zen.* 3.98; *Plut. Prov.* 1.15 (the ascription to Plutarch is a modern mistake, see now W. Bühler, *Zenobii Athoi proverbialia* IV, Göttingen 1982, 20); *Suidas* e 3971; for abbreviated versions that omit the wedding, see *Paus. Att.* e 87 Erbse; *Diogenian.* 4.74; *Hsch.* e 7546 Latte; *Photius* e 2472 Theod.; *Apost.* 8.16; *Porph. Abst.* 1.1 also refers to it. For short discussions see C.A. Lobeck, *Aglaophamus* (Königsberg, 1829) 648; M.P. Nilsson, *Opuscula selecta* III (Lund, 1960) 172-3,

248-9 (who dates the use of the formula in wedding ceremonies to the time of the Roman Empire); F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Berlin and New York, 1974) 106.

18. A. Henrichs, 'The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies', *HSCP* 88 (1984) 139-58.

19. *Pollux* 1.246, 3.37-8; note as a parallel the carrying of a spindle and distaff by a bride on a sixth-century bronze shield strap, cf. E. Kunze, *Archaische Schildbänder = Olymp. Forsch.* 2 (1950) pl. 20b.

20. Note that Dougherty, *Poetics of Colonisation*, 63 even adduces Catullus to make her case for Greek wedding poetry.

21. Köhnken, "'Meilichos orga'", 108-10; Dougherty, *Poetics of Colonisation*, 61-80; Calame, *Mythe et histoire*, 103-9.

22. Dougherty, *Poetics of Colonisation*, 66.

23. Hirschfeld *et al.*, 'Apollonia', *RE* II (Stuttgart, 1895) 111-7.

24. I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece* (Leiden, 1987) 241-50.

25. The difference is also stressed by D. Ogden, *The Crooked Kings of Ancient Greece* (London, 1997) 51f.

26. H.S. Versnel, *Transition and Reversal in Myth and Ritual* (Leiden, 1993) 289-334.

27. So H.T. Wallinga, *Ships and Sea-Power before the Great Persian War* (Leiden, 1993) 79.

28. For Colaeus and other archaic merchants see now F. Kudlien, 'Der archaisch-griechische Seehändler', *Münst. Beitr. z. Ant. Handelsgesch.* 18 (1999) 56-72.

29. For the typical characteristics of the island see Bremmer, 'A Homeric Goat Island', *CQ* 36 (1986) 256-57.

30. A. Corcella *et al.*, *Erodoto, Le storie IV* (Milano, 1993) 345.

31. See Bremmer, 'Oorsprong, functie en verval van de pentekonter', *Utrechtse Historische Cahiers* 11 (1990) 1-11 at 6.

32. For the text of the decree and a succinct commentary see most recently R. Meiggs and D. Lewis, *A Selection of Greek historical Inscriptions* (Oxford, 1982) no. 5; H. van Effenterre and F. Ruzé, *Nomima* I (Rome, 1994) 170-3; C. Dobias-Lalou, *Verbum* 1994 [1995], 243-56.

33. P. Watson, *Ancient Stepmothers: myth, misogyny and reality* (Leiden, 1995) 251f.

34. For Libyan names and words see O. Masson, *Onomastica graeca selecta* I (Paris, 1990) 285-98.

35. Masson, *Onomastica* I, 269-83.

36. On this problem see the lucid observations by C. Calame, *The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece* (Ithaca and London, 1995) 174-85.

37. See my discussion in J.N. Bremmer and N.M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography* (Rome, 1987) 27-30.

38. For the following and many other examples see Brelich, *Eroi greci*, 232-48.

39. Brelich, *Eroi greci*, 131-44. For the most recent bibliography see the very stimulating discussion by T. Hölscher, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten* (Heidelberg, 1998) 34f.

40. See most recently Ogden, *Crooked Kings*, 62, 195 n. 6 (bibliography).

41. Note, amongst others, Brelich, *Eroi greci*, 244 n. 254.

42. This had already been seen by H. van Herwerden, *Mnemosyne* NS 15 (1887) 439, as observed by S. Radt, *Philologus* 140 (1996) 183f.

43. See the interesting observations of Brelich, *Eroi greci*, 315.

44. As is well observed by R. Thomas, *Oral tradition and Written Record in Classical Athens* (Cambridge, 1989) 172 n. 39.

45. Acesander FGrH 469 F 5a, 6; Call. *Ap.* 76; Heraclid. Lemb. 16; Diod. Sic. 8.29.1.

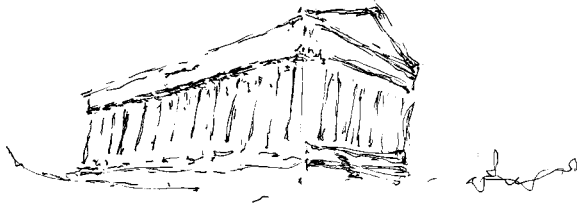
Additional Bibliography:

Wanis, Saleh: "A New Relief from Cyrene with a Libyan Scene", *LibStud* 23 (1992) 42-44.

Simon, Stephen J.: "The Population of Cyrene, Ephesus, and Corinth", *AncW* 24.1 (1993) 55-56.

Dobias-Lalou, Catherine: "Les dépenses engagées par les démiurges de Cyrène pour les cultes", *REG* 106 (1993) 24-38.

Dobias-Lalou, Catherine: "Amnammos, nom cyrénéen du 'petit-fils'", *REG* 111 (1998) 403-417.



Templo de Segesta
Sicilia

Templo de Segesta (Sicilia).
Apunte a tinta de Belén Pineda.

Héritage, rupture et projection: aspects du rapport au temps dans les fondations grecques

François de Polignac
(CNRS, Centre Louis Gernet, Paris)

Notre concept de fondation implique une césure dans la perception du temps, la détermination d'un avant et d'un après par rapport au nouveau repère que l'acte fondateur introduit dans le cours de l'histoire. L'ampleur de cette césure peut varier, de la rupture complète avec l'état antérieur des choses, que celui-ci soit une indifférenciation primitive, le chaos, ou un ordre préexistant et remplacé par un nouvel ordonnancement, à la reprise plus ou moins large d'une situation héritée que la fondation réaménage selon une logique nouvelle. Ce qui nous paraît clair ne l'est cependant pas pour toutes les civilisations : penser un début, un commencement, peut s'avérer parfois si problématique que le concept même de fondation devient inexprimable ou ne fait que renvoyer à des débuts toujours plus lointains et indécélables. Et à l'intérieur d'une même société, le rapport entre le "passé" et le "futur" créés par une fondation –à condition que celle-ci soit un acte clairement circonscrit et identifié– peut se prêter à des interprétations différentes selon les expériences et contextes historiques.

Dans le monde grec, la fondation des cités est à la fois une pratique historique familière,

pratiquement discontinuée depuis (au moins) le VIII^e siècle avant notre ère jusqu'à l'époque hellénistique, et le thème de nombreux récits. Ceux-ci entretiennent cependant avec la pratique historique une relation généralement distanciée, que ce soit dans l'espace ou dans le temps. La pratique des fondations s'est déployée de façon privilégiée dans certaines régions comme l'Italie du sud et la Sicile, la Gaule méridionale, le nord de la mer Egée, la mer Noire, tandis que les récits de fondation concernent aussi bien les anciennes cités de la Grèce et de l'Egée; et même pour les cités de création relativement récente, la plupart des récits de fondation connus sont des interprétations des origines de la cité, formulées dans des contextes différents –et parfois très éloignés dans le temps– de celui de la fondation historique. Si les pratiques peuvent donner des indications sur l'expérience de la société au moment de la fondation, les récits ne peuvent être détachés des contextes où ils furent élaborés et présentés: ainsi que Claude Calame l'a montré en détail (*Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, 1996), la temporalité de l'énonciation même du récit peut interférer avec celle des événements présentés dans le récit. On ne peut pas

brasser les uns et les autres comme s'ils pouvaient s'éclairer mutuellement pour élaborer une vue d'ensemble, alors que les questions qu'on peut leur poser sont de nature différente. C'est donc plutôt en choisissant quelques exemples dans l'un ou l'autre domaine que je chercherai à illustrer différents aspects de la relation au temps, et en particulier de l'articulation entre la réception de la tradition et la projection vers le futur dans la pratique et la pensée grecques des fondations.

1. Horizon d'expérience et horizon d'attente de la fondation

Un des points de départ de ma réflexion est l'idée, exprimée par l'historien Christian Meier dans son ouvrage *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (1980 ; trad. française *La naissance du politique*, 1995), selon laquelle la rupture entre le poids de la tradition et la découverte d'un "pouvoir faire" orienté vers le futur, autrement dit entre un "horizon d'expérience" chargé de tout le poids référentiel du passé et un "horizon d'attente" où s'expriment les espoirs et la volonté d'agir, fut un des aspects essentiels de l'avènement du politique et de l'irruption du *dèmos* dans les affaires publiques dans la Grèce de la fin du VI^e et du Ve siècles. Reformulant la vision très classique selon laquelle les sociétés archaïques ploient nécessairement sous le poids du passé tandis que seules les sociétés plus avancées s'en dégagent, Meier faisait de l'émergence du politique l'agent dynamique, historique, du changement dans la cité tandis que les autres domaines de la vie sociale, religieuse et culturelle en formaient le contrepoint statique, du côté de l'ancien, du traditionnel. De toute évidence, ce schéma méconnaissait la part d'innovation que la fondation de nouvelles cités a pu représenter dès l'époque archaïque. Il ressort en effet du modèle canonique de la pratique grecque des fondations que celles-ci se pensaient aussi comme le commencement d'une nouvelle réalité et

concrétisaient ainsi un rapport au temps qui introduit une première distance entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente de la société.

Je rappellerai ce modèle en quelques mots. Dans une société (cité constituée ou en formation, région ou *ethnos*) affrontant une crise interne, quelle qu'elle soit, un consensus s'établissait sur le moyen de résoudre celle-ci en faisant partir une fraction de la collectivité pour aller fonder ailleurs un nouvel établissement. Les modalités de cette séparation nous échappent souvent dans le détail, mais il est clair qu'elles maintenaient une certaine cohésion entre ceux qui partaient et ceux qui restaient: la scission ne semble pas avoir été vécue sur le mode de la rupture, et quelques exemples des précautions prises pour permettre le retour éventuel et la réintégration des partants en cas d'échec nous sont connus (restitutions de maisons, de terres...). Sous la conduite d'un *oikistès* dont l'autorité sur l'expédition recevait une caution religieuse (un oracle dans la plupart des récits), ce groupe partait à la recherche d'un site où s'installer. Ce site une fois choisi et les éventuelles populations locales qui l'occupaient auparavant une fois délogées, les arpenteurs procédaient à un découpage du sol en vue de sa distribution égalitaire entre les membres de l'expédition, tout en ménageant aussi, à côté des lots attribués à chacun, des espaces non attribués, "réservés", à usage collectif (rues, places, sanctuaires). Les cultes, les éventuels objets sacrés apportés de la métropole étaient alors installés et l'édification progressive de la nouvelle cité s'effectuait sur les bases de ces tracés.

Dans ce schéma, la relation au temps linéaire paraît d'une grande simplicité. Il n'existe de passé que celui de la métropole avec laquelle une forte continuité est maintenue: les dieux, la culture, les premiers objets d'usage courant de la nouvelle cité sont ceux de la cité d'origine. L'indépendance politique n'exclut pas le recours à la métropole pour dénouer des crises internes ou fonder à nouveau, à partir de la colonie, une nouvelle cité. Le passé

local est aboli, inexistant: même si d'autres populations occupaient les lieux auparavant, les Grecs introduisent leurs propres normes comme s'ils étaient en terrain vierge; la situation antérieure est assimilée à un *zéat* indifférencié par rapport auquel l'ordre de la cité introduit une rupture radicale.

Dans cette perspective, le rapport au futur est souvent analysé comme celui d'une vigoureuse projection vers l'avenir, qui détermine très largement l'évolution de la cité dans les générations suivantes. L'organisation de l'espace dans les nouvelles cités semble en effet introduire une forte rupture non seulement avec l'ancien état indifférencié des lieux (ou du moins perçu comme tel par les Grecs), mais également avec l'état des métropoles de l'espace gréco-égéen: à la croissance organique, non ordonnée, de ces dernières, groupements de hameaux dont la coalescence en un ensemble structuré ne s'opérait que progressivement, les fondations nouvelles semblent en effet opposer une conception strictement planifiée de l'espace urbain et de son évolution. Le partage strict, dès le départ, entre espaces privés et espaces publics par le moyen des "espaces réservés" où sont édifiés, peu à peu, les sanctuaires, les lieux d'assemblée et les autres édifices publics, paraît ainsi donner à ces cités, dès le départ, une unité et une cohérence inconnues des cités anciennes; la dispersion de l'habitat assez lâche sur une étendue souvent très largement supérieure à l'espace strictement nécessaire à la population d'origine laisse supposer que le remplissage progressif de cet espace par la croissance démographique et/ou l'arrivée de nouveaux habitants était prévue. Bref, toute l'évolution ultérieure de ces cités semble encadrée dans un programme établi dès leur fondation, même si sa réalisation s'étale sur plusieurs générations. Les nouvelles fondations donneraient donc naissance à des cités beaucoup plus unifiées, structurées et organisées que celles de l'ancien monde grec et, de ce fait, auraient pu influencer à leur tour les anciennes cités en

accélération le processus de leur intégration et de leur unification.

L'expérience des fondations grecques, dès le VIII^e siècle, implique donc la prise de conscience d'un "pouvoir faire" qui ne se limite pas à la pure reproduction des situations héritées mais vise à élaborer de nouveaux modes de vie en cité. Néanmoins, sans revenir à une vue aussi schématique que celle de Meier, on peut se demander si l'ampleur de la rupture et la portée de la projection vers le futur dans les nouvelles fondations n'ont pas été surestimées, en particulier pour les plus anciennes d'entre elles. Le cas souvent pris à témoin de la capacité planificatrice des Grecs de l'époque archaïque est celui de la cité de Mégara Hyblaea, fondée en Sicile vers la fin du VIII^e siècle. Les fouilles centrées sur le quartier dit "de l'agora" y ont en effet montré que, jusqu'à sa destruction en 483, la cité s'était développée sur la base du tracé effectué à la fondation et qu'en particulier la place considérée comme l'agora de la cité avait été réservée depuis le début, même si les premiers édifices publics n'y apparaissent que vers la fin du VII^e siècle. On en a conclu que le plan de la cité, avec l'implantation des sanctuaires et des espaces publics, avait été déterminé dès l'origine. On peut cependant présenter une interprétation plus nuancée de ces données. On constate en effet qu'il y a bien eu plusieurs espaces mis en réserve lorsque le sol fut divisé et réparti. Mais aucune trace d'activité qui permette de leur attribuer une fonction particulière n'a été décelée sur ces places jusqu'à la fin du VII^e siècle. Même dans l'espace où un grand temple fut construit vers 600, et dont on pourrait penser qu'il avait été désigné comme *téménos* de sanctuaire lors de la fondation, aucun vestige de culte n'a été identifié, alors qu'au contraire plusieurs dépôts votifs importants du VIII^e siècle ont été trouvés sur le pourtour de l'espace urbain. On ne dispose donc pas d'élément qui autorise à attribuer une fonction spécialisée à ces espaces réservés de la fin du VIII^e la fin du VII^e siècle.

Il n'est donc pas impossible que ces espaces libres, disséminés dans les différents "quartiers" de la cité, aient en un premier temps fonctionné pour ces quartiers comme des agoras au sens le plus général du terme: des lieux de réunions et d'échanges de toute nature, qui n'auraient reçu une affectation plus spécialisée (sanctuaire, aire d'assemblée) que vers la fin du VII^e siècle. La formation d'une cité aux composantes parfaitement intégrées et structurées, centrée sur ses grands lieux publics, aurait donc été précédée d'une phase d'environ un siècle où l'organisation de la société aurait été plus lâche, plus éclatée. La rupture entre le niveau d'organisation de la métropole –Mégare de Grèce, une cité elle-même en cours de formation au moment de la création de Mégara Hyblaea– et celui de la nouvelle fondation serait donc moins radicale qu'on ne le suppose généralement, et la projection originelle vers l'avenir moins lointaine, moins complète et moins contraignante: même si elle utilise les tracés mis en place dans les premiers temps, la cité de la fin du VII^e siècle connaît une mutation qui lui confère un degré d'intégration et un visage bien différents de ce qu'avait été la cité de la fin du VIII^e siècle.

En restituant une histoire aux fondations, cette interprétation atténuée donc, au moins pour la génération la plus ancienne des VIII^e-VII^e siècles, le hiatus entre "l'horizon d'expérience" et "l'horizon d'attente". La précision du tracé géométrique des fondations ne doit pas dissimuler que des processus de réorganisation de la vie collective touchaient l'ensemble des cités grecques archaïques: plutôt qu'une rupture radicale, il s'agissait d'une expérimentation qui ouvrait la voie à de futures innovations.

2. Du passé hérité au passé recréé

A partir du moment où la fondation n'apparaît plus nécessairement comme un élément qui se détacherait d'une entité déjà fortement constituée,

mais comme une forme d'expérience parallèle à celles qui sont mises en oeuvre dans une métropole elle aussi en mutation, la question de "l'identité culturelle" de la nouvelle cité peut également être posée en termes autres que ceux de simple transmission d'un héritage prêt à l'emploi. Il arriva ainsi que les cités fondées lors du grand mouvement de colonisation connaissent une évolution beaucoup plus poussée, plus achevée, et acquièrent une identité beaucoup plus marquée que leurs métropoles de Grèce. Tel est le cas, entre autres, des cités achéennes d'Italie du sud: Crotona, Sybaris, et les sous-colonies de cette dernière, Métaponte et Poséidonia, connurent à l'époque archaïque un degré de prospérité et de puissance, fondées entre autres sur la conquête de vastes territoires, sans commune mesure avec la modestie des petites cités d'Achaïe en Grèce d'où provenaient leurs oïcistes. Mais elles ne firent pas que surpasser leurs métropoles dans les faits: les liens historiques, religieux et culturels qui ont pu les unir à celles-ci furent en effet recouverts ou supplantés par la reconstruction d'un héritage idéal à partir de l'image des Achéens chez Homère.

On sait que le nom d'Achéens, dans l'Iliade, l'ensemble des Grecs devant Troie tout en ayant, comme ses équivalents "Danaéens" et "Argiens" une forte connotation péloponnésienne; l'Achaïe historique, au nord-ouest du Péloponnèse, n'est que la région où ces Achéens auraient trouvé refuge après avoir été chassés des parties orientales de la péninsule à la suite des troubles et des mouvements de peuples qui marquent la fin de l'époque mycénienne et de l'âge du Bronze. Les conditions historiques de l'Achaïe archaïque, le degré de développement de son organisation politique et de son identité culturelle, restent mal connus; inversement, les cités fondées en Italie du sud sous la conduite d'oïcistes originaires d'Achaïe, mais de peuplement peut-être plus largement péloponnésien, s'affirmèrent rapidement comme des cités de premier plan non seulement en Occident,

mais aux yeux de l'ensemble du monde grec, comme le montrent par exemple les "trésors" que ces cités édifièrent dans le sanctuaire d'Olympie pour y abriter leurs plus riches offrandes.

C'est donc vers un passé lointain, magnifié par l'épopée, et vers des antécédents élargis aux dimensions du Péloponnèse, lieu d'exercice de la souveraineté des Achéens de l'épopée, plutôt qu'au passé immédiat et restreint des petites cités de l'Achaïe historique, que les Achéens d'Occident cherchèrent à se rattacher directement. Ainsi pour leur culte d'Héra. La déesse, on le sait, est la principale protectrice des Achéens dans l'épopée ; néanmoins, elle semble avoir joué un rôle important dans l'ensemble de l'expansion grecque en Méditerranée, et pas seulement en milieu achéen, peut-être en raison de sa double association à la fois à l'univers des navigations et des échanges et au processus de stabilisation territoriale des cités. Le premier aspect est présent aussi dans les sanctuaires d'Héra des cités achéennes, comme ceux du cap Lacinien près de Croton ou l'Héraion à l'embouchure du Sele près de Posédonia, qui sont d'importants points de repère, voire d'ancrage et d'escale, le long des côtes, et c'est peut-être cet aspect qui y a prédominé dans un premier temps. Mais le second aspect a ensuite revêtu une ampleur et une monumentalité bien particulières : plus que dans toutes les autres cités de l'Occident grec, les grands sanctuaires achéens d'Héra sont devenus des balises de souveraineté territoriale, sans doute à partir du VI^e siècle, à la fois pour chaque cité particulière et pour l'ensemble de "l'Achaïe d'Occident" dont les trois grands temples du cap Lacinien, de Métaponte et du Sele jalonnent les limites au sud, au nord et à l'ouest. Or, le modèle de ce type de sanctuaire de grande divinité souveraine régionale est clairement l'Héraion d'Argolide, auquel des récits de fondation rattachaient explicitement certains des sanctuaires d'Occident (Héraion du Sele) ; la place d'Héra dans les cultes de l'Achaïe historique est en revanche beaucoup plus

incertaine. De même, le culte d'Artémis Héméra à Métaponte fut rattaché celui de l'Artémis de Lousoi en Arcadie, lui-même étroitement associée à l'Héra d'Argolide dans le mythe des Proitides.

Aussi bien qu'une "géographie culturelle" inspirée des grands sanctuaires péloponnésiens et de leurs mythes, les Achéens semblent avoir élaboré une "géographie héroïque" utilisant le thème des *nostoi*, les voyages des héros de retour de la guerre de Troie. Ainsi qu'Irad Malkin l'a montré (*The Returns of Odysseus*, 1998), ces légendes attribuant à des héros grecs, parfois associés à des héros troyens, la fondation de cultes locaux ou d'établissements italiens, ne visent pas en premier lieu à établir une sorte de "droit de conquête" des Grecs sur les régions concernées, mais plutôt à élaborer un système commun de références culturelles et historiques facilitant les multiples échanges entre les Grecs des cités et les élites des peuples voisins dont l'émergence était accélérée par ces échanges. C'est donc en périphérie des cités, dans les régions intermédiaires entre ces cités elles-mêmes et entre les Grecs et les peuples italiens que les souvenirs de ces héros ont été localisés. Or, il est significatif qu'une grande partie de ces légendes de *nostoi*, celle des héros Epeios et Philoctète, concerne précisément l'arrière-pays ou les périphéries des cités achéennes : Croton, Sybaris, et la Siritide entre Sybaris et Métaponte. En insérant la fondation de leurs cités dans un "paysage héroïque" supposé préexistant, les Achéens d'Occident inventaient un passé local dont le premier effet n'était pas de repousser leurs propres fondations dans la nuit des temps, mais d'assimiler celles-ci à un retour dans l'univers familier de l'épopée et non plus à un éloignement du lieu des origines.

Un autre type d'invention d'un passé héroïque local consiste à utiliser des héros voyageurs comme Héraclès ou les Argonautes pour conférer une très haute antiquité à des fondations, qui sont cependant des fondations de cultes et des sanctuaires plus

souvent que de cités: dans ce cas, c'est la présence de ces fondations culturelles qui est mis à l'origine de la création de cités dans leur voisinage. Le trait commun à tous ces récits est donc d'utiliser le territoire comme espace de réception de la légende héroïque pour insérer la fondation historique de la cité dans un cadre déjà constitué et identifié, "civilisé". Ce jeu sur le temps et l'espace se retrouve dans la plupart des récits sur les origines des anciennes cités de Grèce: un premier ordonnateur autochtone, civilisateur régional, rend l'ensemble du territoire habitable; il est suivi par un ou plusieurs héros, venant toujours de l'extérieur, qui sont plus étroitement associés aux cités particulières ou ils agissent sur un plan spécifiquement politique, en fondant les dynasties successives, en opérant les synoecismes, en opérant les ruptures dans l'histoire. La cité reste du côté du politique, distincte de l'oeuvre première de civilisation, et la fondation en tant que telle n'apparaît pas comme une catégorie bien définie dans le discours sur les origines.

3. Dévoilement et accomplissement.

L'articulation entre récit des origines sur le territoire et fondation même de la cité est plus explicite dans le cas de Cyrène, grâce aux récits qui établissent de différentes manières le lien entre le don de la motte de terre de Libye par Poséidon à l'Argonaute Euphémus, don aux effets demeurés en suspens du fait de la perte de la motte, et la fondation de Cyrène par Battos, lointain descendant d'Euphémus. Là aussi, la fondation est présentée comme un retour dans le territoire d'origine de tout un cycle héroïque, tout en restant inscrite dans une dimension historique bien déterminée – il n'y a pas là non plus tentative de faire passer la fondation dans la profondeur du temps légendaire. Mais c'est la région toute entière, non le site précis de la fondation, qui est l'enjeu de ce cycle, et la construction des origines de Cyrène montre

comment l'articulation entre un récit concernant le statut du territoire et un récit sur la fondation de la cité permet d'affirmer des droits privilégiés sur une terre: en même temps qu'un retour, la création de colonie fait figure d'accomplissement de la promesse de souveraineté dont le don de la motte était porteur et dont la réalisation avait été différée. La fondation y est achèvement d'un geste suspendu.

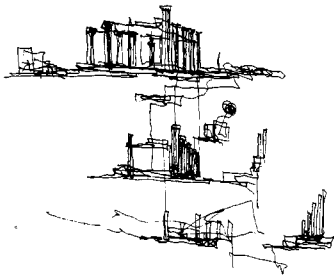
Il n'y a en revanche guère de cas où c'est la cité elle-même qui fait figure de réceptacle des récits et vestiges liés aux origines premières. Celui de Thèbes offre l'exemple rare d'une fondation de cité assimilée à l'ouverture de la région à la présence humaine: au lieu d'être précédée par un civilisateur né du sol et d'oeuvrer dans le pur politique, Cadmos est celui qui, tout en venant de l'extérieur, fait d'un même mouvement surgir les "potentialités autochtones" du sol (naissance des Spartes) et la cité de Thèbes, ouvre la voie l'humanisation (meurtre du dragon) et instaure l'ordre politique (fondation des cultes, de la dynastie). Plus qu'ailleurs, la fondation y fait donc figure de dévoilement de présences primordiales activées par la venue du fondateur. Il s'agit là d'une conception très répandue dans certaines cultures où la fondation n'est pas autre chose que l'explicitation d'un déjà-là (présence divine, ancrage dans l'ordre cosmique...) par l'héros désigné; elle apparaît, dans le domaine grec, à propos de la fondation de cultes établis là ou une présence divine s'est manifestée d'elle-même. Mais dans le domaine de la fondation de cités, il ne paraît exister qu'un seul exemple qui illustre pleinement cette conception, et il n'est pas fortuit qu'il soit à la fois tardif et marginal: il s'agit de la fondation d'Alexandrie telle qu'elle est décrite dans la *Vie d'Alexandre* de Plutarque et plus encore dans le récit légendaire du pseudo-Callisthène. Dans les deux textes en effet, c'est l'identification de l'île de Pharos (grâce à un songe ou un oracle), celle là-même où, dans l'Odyssée, Ménélas échoué en Egypte affronte le "vieux de la mer" Protée, qui guide Alexandre et détermine le choix du site de la

fondation. Celle-ci est donc à nouveau présentée comme un retour en terre d'épopée, mais il est significatif que les présences héroïques soient localisées à l'emplacement même de la cité et non plus dans le territoire: comme Ménélas et Protée, Alexandrie reste en marge de l'Égypte, ancrée à une terre qui reste fondamentalement étrangère par la seule référence homérique. Mieux même, dans le pseudo-Callisthène, c'est le passé égyptien (du moins tel que le voyaient les Grecs d'Alexandrie), paré de tout le prestige de son extrême ancienneté, qui fournit à la nouvelle cité les monuments primordiaux qui l'enracinent dans l'histoire: après Pharos, Alexandre découvre en effet l'"Hérôon", des obélisques, le grand sanctuaire de Sarapis, qui étaient en réalité des sanctuaires célèbres de la ville hellénistique et romaine, mais dont la légende attribue la fondation à de grandes figures légendaires comme le pharaon Sésostris. L'idée de l'antériorité de la création des cultes par rapport aux cités, mise en oeuvre pour les cultes des territoires dans le reste du monde grec, est donc elle-même métamorphosée pour faire reculer les origines de la ville dans la nuit des temps.

L'acte fondateur n'est donc plus création nouvelle dans un environnement préparé par la légende héroïque, mais dévoilement –par la juste interprétation des signes et la découverte des présences primordiales– des traces du passé dont la récupération est nécessaire pour mener à son terme un cycle de fondation entamé par un premier souverain. Les récits de la fondation d'Alexandrie offrent sans doute la meilleure illustration (et peut-être la seule) de l'assertion du même Plutarque (*De Pyth. Orac.* 27 = *Moralia*, 407F-408A) selon lequel les fondateurs de cités recevaient, pour les guider dans leur choix des sites, des indications sur la présence de sanctuaires de divinités et de tombes secrètes de héros. Mais les dieux et les héros en question ne sont plus exclusivement grecs et témoignent d'une tout autre vision où il s'agit moins de projeter un passé grec en terre lointaine

que d'insérer la ville dans une continuité historique qui est celle, en fait, des grands empires universels: les récits de fondation d'Alexandrie parlent des origines d'une métropole universelle, et non d'une simple cité.

Ces différents jeux sur l'espace et le temps donnent quelques aperçus sur la façon dont les Grecs ont cherché à articuler une pratique bien établie de la fondation de cités, geste politique qui opère en seul temps une réorganisation d'ensemble de l'espace –cité et territoire–, et un discours sur les origines qui intègre plusieurs échelles de temps et plusieurs types de comportement fondateur. La distinction entre territoire et cité, aussi bien dans les récits des origines des anciennes cités que dans la reformulation des origines des nouvelles fondations, permet de sauver la spécificité de la fondation politique au sein de la mise en ordre généalogique du monde. Il n'est donc pas surprenant que la confusion entre récit des origines et récit de fondation ne se soit pleinement produite que dans une cité associée à un rêve d'empire universel où toute l'histoire du monde serait venue se fondre.



Jaume J. Ferrer

Templo griego.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

Considérations préliminaires et provisoires sur la marginalité de Dédale dans son rapport aux fondations

Françoise Frontisi-Ducroux
(Collège de France, Paris)

Le plan retenu pour l'exposition *Mythes et rites de fondations de villes dans le monde ancien*, propose un schéma générique dont les composantes – mythèmes et segments narratifs – ne se retrouvent pas toujours toutes ensemble dans tous les mythes grecs de fondation (cela vaut aussi pour les mythes des autres cultures, et à plus forte raison lorsque l'on passe au niveau de la comparaison inter-culturelle). Inversement certains de ces éléments, voire plusieurs à la fois interviennent dans la biographie de héros qui ne sont pas des fondateurs de cités. C'est le propre de la création mythique qui procède à partir d'un stock de matériaux constamment enrichi, où chacun (narrateurs, poètes et artistes en particulier) puise, pour en combiner les pièces, produisant à chaque fois des configurations nouvelles, avec des effets de sens différents.

Les récits en apparence marginaux ou parallèles, qui frôlent la fondation en mettant en oeuvre des notions voisines, tantôt complémentaires, parfois opposées, ne sont pas sans intérêt. Ils peuvent permettre, par écart et par comparaison, d'éprouver la pertinence des catégories retenues, leurs interférences, leur dissociation, voire leur absence. Dans le monde grec les fondateurs ne sont pas

forcément les bâtisseurs (comme c'est le cas des souverains assyriens): Amphion et Zétos, dont la biographie est exemplaire du héros fondateur, construisent les murailles de Thèbes, déjà fondée par Cadmos. Même formule à Troie, fondée par Ilos, fortifiée par Poséidon et Apollon. Mais les deux notions ne sont pas non plus systématiquement disjointes. Apollon, par exemple, sait tout faire par lui-même. Même problème avec les civilisateurs, les inventeurs, les créateurs. Certains peuvent être fondateurs, d'autres pas, s'en tenant à une seule compétence, ou se distinguant dans deux domaines etc.

Ainsi de Dédale, l'artisan mythique athénien. Malgré le dème attique des Daidalidai, ce héros polytechnicien n'apparaît pas comme un fondateur de cité. Malgré aussi l'existence de quelques villes nommées Daidala. L'une d'entre elles est explicitement mentionnée à proximité d'une montagne du même nom, soit "la Découpée", dénomination descriptive dérivant directement du radical dar/dal, qui est aussi celui du nom de Dédale, mais sans que ce héros ait à voir avec ce toponyme. Il en va peut-être de même pour les autres. Point qui reste à vérifier.

En revanche certains aspects de sa légende et de sa figure rendent fondée la présence de Dédale dans ce colloque, de surcroît organisé par une Ecole d'Architecture.

Observons d'abord que sa légende comporte les schèmes suivants (répertoriés ici en suivant le plan de l'exposition) :

I 3 : le voyage : multiples errances de Dédale, la fuite d'Athènes (à la suite de meurtre), puis de Crète, par mer ou surtout par les airs.

Les "adjuvants" sont toujours des objets ou inventions techniques et non magiques.

I 4 les exploits : pour la lutte contre le monstre, en l'occurrence le minotaure, Dédale fonctionne en tant que technicien assistant du héros majeur Thésée.

Il a à son actif bien d'autres exploits toujours d'ordre technique:

II 1 délimitation : sa construction principale, le Labyrinthe est un ouvrage de délimitation qui fonctionne sur la fermeture plus que l'ouverture.

II 2 organisation : la structure du Labyrinthe est celle d'un lieu sans orientation, d'une figure organisant le chaos.

II 3 Dédale intervient en tant qu'inventeur et fournisseur d'accessoires (le peloton) et d'effigies divines.

III 1 la tombe de Dédale.

III 2 la fête : instigateur de la danse de Délos, célébration de l'exploit de Thésée. Auteur de la statue d'Aphrodite consacrée par Thésée.

Ces quelques indices nous poussent à entreprendre une relecture du mythe de Dédale dans ses relations, positives et négatives, avec les représentations mythiques de la notion grecque de fondation.

On n'indiquera, dans ce pré-texte, que deux des pistes que nous avons l'intention d'explorer.

Premier point: les interventions de Dédale auprès de Thésée.

Le mythe de Thésée est un mythe d'accession à la royauté plutôt que de fondation (Calame).Thésée,

héros "civilisateur", dont le destin est Athènes, ne peut être son fondateur (Athènes occupe toujours une place à part, tant au niveau de la fondation mythique que, sur le plan historique, dans les entreprises de colonisation). Tout se passe cependant comme si la fondation manquait à sa gloire. Aussi des éléments de fondation ont-ils été réinjectés à époques diverses:

– le synécisme de l'Attique, *sun-oikizein*, qui fonctionne comme une refondation, un remodelage de l'espace politique, avec centralisation par suppression des mini-centres de chaque cité au profit du Prytanée d'Athènes.

–la fondation de la démocratie (séquence probablement introduite au IV^{ème} siècle).

–sur le plan rituel réintroduction de ses ossements retrouvés à Skyros.

Dédale n'intervient dans aucune de ces "fondations", mais il les a rendu possibles en permettant à Thésée d'accéder au pouvoir à Athènes.

Son rôle est celui d'un assistant technique:

Il est à l'origine de la naissance du Minotaure, monstre dont la mort doit qualifier Thésée pour son accession au pouvoir. Certes il ne s'agit là que d'une finalité secondaire, voire d'une conséquence, la finalité première de la fabrication de la vache artificielle étant de satisfaire l'amour contre nature de Pasiphaé. Mais, ce faisant, Dédale l'Athénien contribue à l'exécution d'un plan divin: la vengeance de Poséidon et à la réalisation du destin dans la perspective d'Athènes. Comme le montre l'enchaînement des séquences, sur le double plan chronologique et causal : mise au jour de la monstruosité latente de la tyrannie, jusqu'à sa destruction finale par un/deux héros athéniens.

Vient ensuite l'épisode du peloton remis à Ariane, indispensable au parcours du labyrinthe par Thésée.

Dédale intervient encore à Délos, étape importante du retour de Thésée à Athènes, en enseignant la danse de la *geranos* à Thésée et aux



"Dédale et Icare" Bas relief en pierre, XVIIème siècle. Compiègne, Musée Vivienel.

jeunes rescapés du Labyrinthe, événement fondateur d'un rituel. Il est aussi l'auteur, le sculpteur, de la statue d'Aphrodite que Thésée, qui l'a reçue d'Ariane, dédie à Apollon, avant de reprendre la mer. Reconnaissance du rôle joué par l'amour dans cette histoire (de Pasiphaé à Ariane), en même temps que liquidation de cet amour crétois?

Dans le couple qu'il constitue avec Thésée, Dédale, auxiliaire et précepteur, occupe une fonction analogue à celle du double, frère, voire jumeau (Agamède et Trophonios, Amphion et Zétois etc). Ces couples comportent toujours un dominant et un subalterne. Rappelons la parenté de Dédale avec Thésée, son appartenance à la famille royale d'Athènes, mais à une branche cadette, celle des Métionides.

—En un deuxième temps nous analyserons les modalités propres de l'activité de Dédale dans son rapport à l'espace. Nous nous limiterons dans cette esquisse aux deux séquences majeures, d'une part, la construction du Labyrinthe (avec ses redondances: le fil d'Ariane, la danse de Délos, le coquillage de Cocalos), d'autre part la traversée aérienne.

Pour le Labyrinthe quelques points sont fondamentaux:

La réalisation architecturale la plus célèbre de Dédale n'est pas une construction matérielle, comme le sont les travaux qui lui sont attribués en Sicile (fortifications, soubassement du temple d'Aphrodite Erycine, oeuvre de fondation s'il en est). Ou plutôt c'est à la fois une construction, puisqu'il faut y enfermer le Minotaure, et ce n'en est pas une. Les témoignages ne le donnent point comme tel, tandis que les auteurs anciens sont assez précis sur la structure du labyrinthe égyptien, ou sur celui de Lemnos. Le Labyrinthe de Cnossos est un espace clos, mais à ciel ouvert (Sophocle). On peut certes se le représenter comme un entrelacement de couloirs sans toiture, mais rien dans les textes ne permet de dire que l'on ait affaire à un bâtiment. Il est défini par sa forme sinueuse, ses entrelacements et les errances auxquelles il donne lieu. Les adjectifs qui le décrivent, *skolios*, *kampos*, *poluplokos*, "sinueux, tortueux, aux nombreux replis", ont tous une valeur figurée et sont employés pour qualifier un esprit compliqué et fourbe. Des termes aussi abstraits que concrets

donc. Bien plus qu'un édifice au plan complexe, le Labyrinthe est un "problème à résoudre", l'expression spatiale de la notion d'aporie, de problème insoluble, ou dans le cas le plus concret, de situation particulièrement périlleuse.

Problème et parcours, ces deux caractéristiques se retrouvent dans les séquences suivantes:

Le fil d'Ariane, clé du Labyrinthe, en est l'issue et la solution. Virgile utilise le terme "resolvit". Le fil conjugue les qualités opposées du courbe et du droit. Les images montrent Ariane tenant parfois une pelote, mais souvent une boule d'où s'échappe une ligne droite se terminant parfois en spirale. L'union de la courbe et de la rectitude est aussi indiquée par les textes. Par exemple Virgile: *caeca regens filo vestigia* "guidant avec le fil ses pas aveugles". *Regere* en latin c'est le verbe de la direction, avec toutes ses significations, diriger et régir, et faire marcher droit.

Autre doublet du Labyrinthe, la danse à Délos. En rentrant de Crète Thésée fait escale à Délos, et là, raconte Plutarque, (*Vie de Thésée* 21) "il exécuta avec les jeunes gens un chœur de danse qu'on dit être encore en usage chez les Déliens. Cette danse s'appelle *Geranos*, "danse de la grue", et ses figures imitent les détours et la sortie du Labyrinthe, sur un rythme scandé de mouvements alternatifs et circulaires. Pollux précise que la danse comporte une chaîne de danseurs à deux têtes. C'est à dire qu'il y a un chef de file à chaque extrémité, le *geranoukos*: "celui qui tire la *geranos*". Ces deux chefs deviennent tour à tour, par renversement, tête ou queue. La danse que Thésée exécute avec les rescapés du Labyrinthe est définie comme une *miméma*. Un mime dansé des errances de Thésée et de sa sortie victorieuse. Dédale, qui enseigne à Thésée ces figures de la danse n'est pas un novice, car il est crédité d'un autre *choros*, le chœur de danse qu'il avait fabriqué à Cnossos pour Ariane, dont on ne sait s'il s'agit d'un ouvrage sculpté représentant ou d'une aire de danse, soit une réalisation architecturale, une fondation?

Le concepteur du plan, du premier tracé, celui du Labyrinthe, est celui qui en détient la maîtrise. Il est l'initiateur de chacun des *fac-simile* de son modèle initial. Celui de Délos est une fondation de rituel. Dédale y met en pratique ce qui est pour les Grecs l'activité mimétique par excellence. Une forme d'art cinétique et spatiale, apte donc à représenter un trajet. Cette représentation du parcours dans le Labyrinthe n'est pas en manque de témoins: "il tresse le chœur en cercle pour les dieux", dit un scoliaste. Les dieux sont toujours en position de destinataires d'un rituel. Ici il s'agit de leur rendre grâce pour la bonne issue de l'aventure. Mais en l'occurrence ils sont aussi les spectateurs d'en haut. Les seuls à pouvoir contempler, en vue panoramique, cette offrande qui reproduit visuellement les détours du Labyrinthe, leur permettant d'en saisir la complexité et d'en apprécier le tracé.

Laissons de côté provisoirement le nom d'oiseau que porte la danse et les riches valeurs associées à la *geranos* (bien exploitées par d'autres), pour évoquer le dernier redoublement du schème labyrinthe, le coquillage de Cocalos. L'énigme proposée par Minos, lancé à la recherche de Dédale, "comment faire passer un fil à travers un coquillage" répète le problème du Labyrinthe. Le coquillage en colimaçon est une des figures du Labyrinthe. Les deux termes sont quasi synonymes. Le lexicographe Hésychius définit le Labyrinthe comme un *topos koklioëidès*: lieu "coquillagiforme". Et un poète utilise, pour désigner un coquillage la métaphore "labyrinthe marin". Devant cette aporie, Dédale est toujours le seul à pouvoir résoudre le problème. Il attache le fil autour du corps d'une fourmi, qu'il introduit dans un trou percé au sommet du coquillage, et lorsque la fourmi ressort à l'autre extrémité, le fil est enfilé. L'énoncé, légèrement déplacé, comme à chacun des duplicata du Labyrinthe, explicite le problème de la transformation du droit, le fil, dans le courbe: la spirale du coquillage. Ce qui présente techniquement deux difficultés: trouver une entrée et donner un guide au

fil. La fourmi remplit le rôle du *geranoulkos* dans la danse de Délos: celui qui tire la file des danseurs et la guide à travers les détours de la danse. Chef de file/chef de fil (jeu de mot traduisible en espagnol et catalan?).¹ Pour l'entrée Dédale perce un trou, c'est à dire dédouble l'entrée qui dans le cas du Labyrinthe, coïncide avec la sortie, qu'il s'agit de retrouver. Comme dans le cas de la danse où la file possède deux chefs, qui deviennent tour à tour, par inversion, tête ou queue, le début coïncide avec la fin, comme l'entrée avec la sortie. En perçant un trou au sommet du coquillage pour ajouter une seconde entrée-sortie, Dédale ne fait que modifier la forme de la figure, dont le sens demeure le même. Il s'agit de parcourir tous les couloirs. De battre le Labyrinthe (Rosensthiel). Quand le Labyrinthe est battu, on se re-trouve à la sortie. La figure du coquillage en spirale enfilé est exemplaire dans la mesure où elle est parfaitement simple. C'est un Labyrinthe à sens unique. Un Labyrinthe totalement extricable pour la fourmi que Dédale réussit à y faire entrer. De fait les représentations figurées, les schémas gravés sur les monnaies crétoises, tantôt rectangulaires, cruciformes ou carrés, tantôt circulaires, où alternent les angles et les méandres, les droites et les courbes, livrent toujours un Labyrinthe "extriqué". Une image, non point de l'aporie, mais de sa solution. Figure, peut-être, de l'esprit ingénieux de l'artisan. Minos parcourait la Sicile promettant une récompense à son problème, comme avec le négatif de la photo de Dédale –WANTED– ou une radiographie de son intelligence. Les circonvolutions cérébrales ne sont-elles pas labyrinthiques, surtout quand il s'agit de la métis?

Le mythe de Dédale s'attache donc à dessiner les contours d'une forme d'intelligence sans nul doute indispensable aux détenteurs du pouvoir royal et à ceux qui y aspirent, qui peuvent devenir des héros fondateurs. Mais les réalisations

effectives de cette intelligence comportent des traits paradoxaux. Car son oeuvre la plus représentative, le Labyrinthe, est tout le contraire des espaces que délimitent et structurent les gestes de fondation. S'il opère une démarcation entre la sauvagerie et la civilisation c'est en enfermant le premier de ces termes dans une enceinte, en édifiant un monde clos, de désordre chaotique, sans direction, sans orientation, où le centre peut être partout (là où attend le monstre) donc nulle part, où la périphérie vient s'enchevêtrer dans l'intérieur. Un monde aussi de ténèbres. Car on n'y voit rien. Virgile évoque la cécité de celui qui parcourt le Labyrinthe. Même dépourvu de toiture le labyrinthe est totalement obscur. Comme le prouve la version alternative à la séquence du peloton : une couronne lumineuse qu'Ariane remet à Thésée pour qu'il puisse s'orienter dans l'obscurité. Et à cette confusion visuelle répond sur le plan acoustique (cf. M. Detienne), le mugissement du Minotaure que signale Callimaque. Mugissement qui est la voix de la bestialité. Ce non-lieu, édifié au coeur du royaume de Crète, semble dessiner systématiquement le contre-modèle des schémas canoniques de fondation. On comprend qu'il soit tentant de soupçonner (Rossignol) en Dédale, un pseudo-exilé, un agent secret envoyé par Athènes pour miner les fondements de la tyrannie de Minos.

Le second épisode majeur des aventures de Dédale met en oeuvre une problématique spatiale complémentaire. Dédale et son fils Icare doivent s'envoler, soit pour échapper à l'enfermement dans le labyrinthe, soit pour sortir de Crète, gardée par le robot Talos, douanier de métal qui fait mécaniquement le tour de l'île-prison. Pour s'arracher à cette trajectoire circulaire, il procède par une évasion verticale. Et du coup peut survoler le Labyrinthe, s'offrir une vue d'ensemble de son oeuvre (tels à Délos les dieux, contemplant la danse). La variante lumineuse indique bien qu'il s'agit de vision. Voir en grec c'est savoir. C'est échapper à une approche pédestre et tactile, au

¹ N. Ed.: El juego de palabras francés se mantiene en español y en catalán.

tatonnement dans l'obscurité, à la vision faiblarde, bornée par les angles des couloirs, pour atteindre à une appréhension intellectuelle globale. Vu d'en haut, un tracé au sol, un schéma graphique. Ce que figurent en fait les figurations du Labyrinthe, c'est un plan, une vue aérienne.

Après l'envol vient le vol. Après l'ascension verticale, le trajet horizontal. Le problème est de joindre deux points. Géographiquement la Crète et la Sicile. Opération qui prend pour modèle la traversée maritime (cf la version rationaliste). Dédale réussit cette première traversée aérienne en appliquant les préceptes (mythiques) de la navigation, c'est-à-dire, *ithunein* "aller droit". Tenir le cap, comme s'y efforce Ulysse, en se guidant sur les constellations qui servent de repère aux marins. Pour cette opération il dispose d'un modèle ornithologique: la *geranos* précisément, dont il donnera le nom à la danse délienne. Les grues volent, disent les Grecs, en files ou en triangle, menées par un chef (M. Detienne). Mais elles dorment, regroupées en cercle, sous la surveillance d'un veilleur. Mieux encore, la grue est douée de sagacité. Chaque individu a la prudence d'emporter un petit caillou, dont le bruit, quand on le laisse tomber, lui permet de se repérer, lui indiquant si elle se trouve au dessus d'un continent ou de l'océan. Donc un oiseau prévoyant, qui se donne les moyens techniques de s'orienter dans l'espace en suivant les astres, car naviguant au-dessus des nuages, les grues ont les yeux fixés sur les étoiles. Ce verbe, aller droit, définit également l'activité du charpentier menant son rabot et tirant au cordeau (instrument qui figure parmi les inventions de Dédale). Il y a donc homologie entre la pratique de charpentier de Dédale et la réussite de sa traversée aérienne. Il met en oeuvre dans les deux cas les mêmes qualités et applique un même modèle intellectuel. La rectitude du vol de Dédale s'inscrit dans un espace à trois dimensions, celui où il s'est engagé en s'évadant du Labyrinthe, essentiellement bidimensionnel. Il ne s'agit pas seulement de

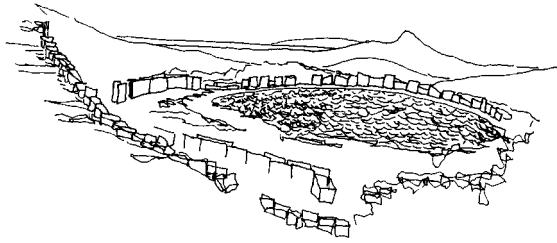
joindre au plus vite deux points distants, il s'agit de maintenir la bonne hauteur. Dans les conseils qu'il donne à Icare, suivre la route médiane signifie tenir la juste distance entre le haut et le bas, entre deux éléments, l'humide et le chaud : "Veille à ne pas alourdir d'eau tes plumes, en descendant trop bas, à ne pas les brûler de feu si tu t'élèves trop haut. Vole entre ces deux éléments" (Ovide). On sait qu'Icare ne respecte pas ces conseils et qu'il monte trop haut, ce qui le condamne à descendre trop bas. La chaleur du soleil fait fondre la cire, et il s'abat dans la mer.

Peut-on ajouter qu'en tombant Icare ne doit pas être précipité comme une pierre, mais descend plutôt en tournoyant? non pas tant parce que c'est plus dramatique et que dès Pompei certaines peintures le représentent ainsi, ni parce que l'on peut supposer que l'assemblage de plumes ne cède pas d'un seul coup mais se défait peu à peu, déséquilibrant les ailes. Mais surtout parce que l'inverse de la bonne traversée de Dédale, droite, horizontale et à bonne hauteur, ne peut pas être une chute absolument verticale. Et Icare possède un doublet, son cousin Perdix, le neveu que Dédale par jalousie a précipité du haut de l'Acropole, et qu'un dieu compatissant a métamorphosé en perdrix. La perdrix, telle que la décrivent les Grecs est un animal qui vole bas et lourdement, et qui pour protéger ses petits sait entraîner les chasseurs en en décrivant des cercles autour d'eux pour leur donner l'espoir illusoire de la capture. Nul doute qu'au bel oiseau volant bien droit, telle la grue, que Dédale a su devenir, la chute d'Icare n'oppose une catastrophique descente tourbillonnante. Comme à la ligne droite s'opposent le cercle et la spirale, constamment affrontés et complémentaires dans ce mythe.

Dédale est un spécialiste de l'espace, qu'il explore, parcourt, utilise, et dessine en toutes ses dimensions. Le Labyrinthe, son oeuvre la plus pédestre, inscrit sur le sol crétois le tracé embrouillé d'une contre-cité. Pour le reste de ses activités, Dédale paraît se situer à la fois en deçà et au delà des

gestes et des représentations qui accompagnent les rites et les mythes grecs de fondation. Ses qualités fondamentalement intellectuelles s'expriment d'un côté dans l'invention d'instruments dont la conception met en jeu des problématiques cinétiques et spatiales: découpe et assemblage pour la scie et la hachette et la colle de poisson ou la glue. Complémentarité de la rotation et de la verticalité, soit du circulaire et du droit pour la vrille, le forêt. De l'horizontalité et de la verticalité avec le fil à plomb, (qui se dit *kathetos* littéralement= "abaissé"). Pour le cordeau (*stathmé* règle ou ligne) c'est la notion de rectitude qui domine. Si l'on ajoute aux inventions de Dédale celles de son neveu et disciple Talos ou Perdix, on retrouve, avec le tour de potier, *keramikon trochon*, ou *tornos*., avec le compas, qui se dit également *tornos*, mais aussi *diabètès* et *kirkinos* , le cercle *-kirkos-* et la rotation. Et de surcroît la notion d'arpentage, car *diabètès* (*diabaino* "écarter les jambes pour marcher") évoque les jambes écartées du compas. La complémentarité du cercle et du droit est donc constante puisque dans tous les cas le cercle s'obtient à l'aide d'une ligne droite, fil tendu ou branche rigide du compas etc. Cette réflexion concrète n'est pas sans rapport avec les gestes et les pratiques de la découpe de territoire et des tracés de fondation mais elle opère à l'échelon réduit de l'invention d'outils.

De l'autre côté Dédale se construit un assemblage éphémère de cire et de plumes (un second temple de Delphes?), s'envole dans un autre espace, arpente le ciel, échappant à la nécessaire pesanteur de qui veut ancrer ses pas dans un territoire à découper. à aménager, à bâtir, à habiter. Trop vagabond, cet Athénien, trop aérien, bien trop instable pour être un fondateur.



Micenas.

Micenas.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

The Re-founding of Ithaca: Colonial Discourse in Homer's *Odyssey*

Carol Dougherty
(Wellesley College, Wellesley, MA)

Nostoi legends, or tales of Homeric heroes returning home from Troy, have always provided a fertile ground for mythic traditions encompassing exploration, migration, and colonial settlement¹. Strabo tells us that Pylians sailing home from Troy with Nestor founded the city of Metapontum². Thucydides explains that after the Trojan War, Amphilochus, son of Amphiaraus, had returned to his home in Peloponnesian Argos. Unhappy with the state of affairs there, he sailed to the Ambracian Gulf and there founded Amphilochian Argos and colonized the rest of Amphilochia³. Greek heroes returning home from Troy are easily recast as colonial founders – they are already on the road, and their success in the Trojan War links the origins of these new Greek cities with the great epic heroes of the past. Homer's *Odyssey*, however, reverses this familiar formulation to recast Odysseus' fabled return to Ithaca as a kind of colonial foundation. The poem draws upon colonial discourse to rewrite the problematic violence of Odysseus' revenge upon the suitors in positive terms and to locate post-war Ithaca in the New World of archaic Greece⁴. Although the *Odyssey* is not itself a colonial tale in the literal sense, it is steeped in the

issues of overseas travel, trade, and settlement that dominate the period of its production and circulation - the archaic period. The poem draws upon Odysseus' experiences in the travel books of the first half of the *Odyssey* to structure his return. In particular, familiar themes from his encounters among the Phaeacians and the Cyclopes reappear in the second half of the poem to characterize Odysseus' revenge against the suitors and his reunion with Penelope in terms of overseas settlement.

The significant connections between the episodes recounting Odysseus' experiences with the Phaeacians and the Cyclopes have long been noted, but while many scholars have discussed the structure of the Phaeacian/Cyclopes opposition in some detail, they have failed to appreciate the colonial context in which it operates.⁵ In particular, the Phaeacian/Cyclopes contrast focuses on the Greek experience abroad; it establishes a framework for asking and answering questions about the kinds of peoples and places to be found overseas. What kinds of peoples live overseas? What will the landscape look like? How can Greeks make a life for themselves in these new lands with new

peoples? Both episodes open with an explicit reference to colonization, and the first part of this paper will attempt to historicize the familiar structural opposition of Phaeacians and Cyclopes along these lines – to locate their polarity within the world of Greek overseas settlement. The second part will show how this dichotomy establishes a framework for interpreting Odysseus' return in colonial terms.

When we are introduced to the city and people of Phaeacia at the beginning of Book 6, the first detail mentioned is their colonial history (Od. 6.4-10). The Phaeacians used to live nearby their relatives, the Cyclopes, but after systematic harassment, Nausithous resettled his people in Scheria, far from men who eat bread. The description that follows Nausithous' actions captures the essential activities of a colonial founder. He surrounds the city with a wall, builds houses, erects temples to the gods, and distributes plots of land to the settlers.⁶ Many scholars have looked to early Ionian colonial cities as the source for Homer's Phaeacians, and they are right to recognize the explicitly colonial origins of the city and its importance for understanding their portrayal.⁷ In addition to its magical, golden-age qualities, as Pierre Vidal-Naquet has observed, "Phaeacia contains all the characteristic elements of a Greek settlement in the age of colonization."⁸

Our introduction to the Cyclopes in Book 9 is equally implicated in the world of colonization. In his account to Alcinous, Odysseus describes a wooded island that lies opposite the land of the Cyclopes on which wild goats thrive in the absence of human hunters (Od. 9.116-21). Empty of men, the island is unpastured and untilled (Od. 9.122-24). The island is not all bad – rather it bears fruit in all season; it has well-watered meadows, plentiful grapes, easy plowing and fertile soil (Od. 9.131-35). In addition, it offers a good natural harbor and a fresh water spring (Od. 9.136-41). In short, this island embodies all the possibilities of

the new world of colonization, and Odysseus marks it as such by commenting that this island would make an ideal colonial settlement (νήσον ἐνκτιμένην) if only the Cyclopes had the naval skill to cross the sea (Od. 9.125-30).

In other words, the Cyclopes live opposite the ideal colonial site, and their inability to colonize it guarantees and underscores the potential of colonization. The Phaeacians, on the other hand, are successful colonists, and their colonial origins celebrate the newly-settled city in all its actuality. In addition, the contrasting landscapes of the Cyclopes and the Phaeacians exemplify two competing visions of the New World that colonists or explorers find overseas. The utopian productivity of the land of the Phaeacians corresponds to dreams of re-discovering the Golden age somewhere across the seas, and the ease with which the foundation itself is remembered presents the ideal colonial experience – no trace of previous occupants of the land, no evidence of a struggle to take control. The primitive savagery of the Cyclopes, on the other hand, and their landscape – with its lack of agriculture – reminds us of yet another new world scenario in which the fertility of the land is tempered by a sense of primitivism and where the native occupants of the land are less than welcoming to newcomers. Indeed, it is through their very different receptions of Odysseus, presented through the familiar framework of hospitality, that the opposition between the Cyclopes and the Phaeacians addresses themes and issues arising from overseas colonization. The Phaeacians offer marriage and the Cyclopes cannibalism as two very different models of overseas contact and settlement.

Beginning with the Phaeacians, we see that Odysseus is made welcome in Phaeacia by Nausicaa and her father in an extremely generous display of hospitality. He receives food, clothing, lodging, and many gifts. Indeed, the ultimate hospitality gift is Alcinous' offer of Nausicaa's hand

in marriage (Od. 7.311-16). The theme of marriage runs prominently throughout the Phaeacia episode from the moment that Nausicaa awakes and wants to wash the clothes for her bridal trousseau to Alcinous' generous offer of his daughter as a bride for Odysseus.⁹ This offer, of course, entails not just Nausicaa's hand in marriage but the keys to her father's kingdom as well. In other words, here, as so often, the ideology and structure of the institution of marriage help articulate the nature of overseas contact and conquest in peaceful and constructive terms.

Marriage is a common theme in archaic Greek colonial traditions.¹⁰ Within the Greek world the notion of marriage is one of integration and acculturation. The myths and rituals associated with the institution are designed to bring that which is wild and foreign (the female) together with that which is powerful and cultured (the male), thereby transforming the female into something civilized and productive. Marriage integrates two separate entities (male and female) into one coherent unit (the household).¹¹ The act of founding a colony overseas is similarly a process of acculturation and integration – it creates one (Greek) city where once there were two different peoples. Colonization necessarily entails the transformation of a local, indigenous culture into a Greek one, and the rhetoric of marriage myths and rituals helps represent this often violent and disruptive act as a familiar and benign process instead; it naturalizes and civilizes what can be an act of harsh brutality. For in addition, the ideological similarities between marriage and colonization acknowledge the significant role of violence within each endeavor. The rape of Persephone by Hades, the god of the Underworld, for example, establishes a model of marriage that unites sexuality and violence.¹² The institution of marriage is thus an ambiguous one, predicated upon the fact that the union of male and female is both a civilized and a violent act, and this ambiguity applies to the process of founding a

colony as well, especially in situations where colonists displace previous occupants of the land. In fact, the theme of rape appears frequently in colonial legends to represent the political and physical violence of founding a colony in erotic terms. Pindar's *Pythian* 9, for example, represents the Greek colonization of Cyrene as Apollo's rape and subsequent marriage of the beautiful nymph with the same name.¹³

And so, at the beginning of *Odyssey* Book 6, when Odysseus awakens on the island of Scheria to the sound of young girls playing by the water and goes to confront them, all the signs point at first to a rape narrative. Like Persephone or Cyrene, Nausicaa, playing by the water's edge with her girlfriends, is vulnerable to the lust of men who come upon her, especially those who want her father's land. But, in spite of all our expectations, Odysseus does not rape Nausicaa; instead, he supplicates her kindly, and she takes him home to her father who then offers her to Odysseus as his bride. In other words, within a context of overseas settlement, the Phaeacians represent an idealized picture of the nature of the interaction between overseas settlers and the people whose land is settled. The institution of marriage describes a relationship between two peoples that is peaceful and constructive. Odysseus lands upon the shore of the Phaeacians, and he is welcomed with open arms and offered a bride and the keys to the kingdom. When he arrives at the land of the Cyclopes, however, he finds a very different kind of welcome – a welcome that offers a sharply contrasting vision of colonial encounter.

Again, as we noted earlier, the Cyclopes' episode opens within a clear colonial context. When Odysseus and his men are driven by a storm onto an island just opposite the land of the Cyclopes, Odysseus speculates about what the inhabitants will be like- will they be savage (ὄβρισταί τε καὶ ἀγροί) and unjust (οὐδὲ δίκαιοι) or god fearing and generous to

strangers (φιλόεσσινοι καὶ σφιν νόοζ ἔστι θεονδήζ)? (Od. 9.172-6). Odysseus posed this same set of questions upon his arrival on the island of Scheria as well, and while his experiences among the Phaeacians were extremely civilized, what Odysseus finds among the Cyclopes corresponds exactly to the other of his two options: a monster, not a civilized man at all. A huge (πελώριοζ) man lives here; a loner, a lawless, monstrous marvel (Od. 9.187-92). Not like a man who eats bread, he is more like a mountain peak, and his association with the primitive aspect of nature is thus confirmed in these terms. Already, we anticipate that Odysseus' reception here will be less friendly than it was among the Phaeacians. Indeed, far from being treated to a generous feast, Odysseus's men become the meal itself (Od. 9.287-93). Like a mountain-reared lion, the Cyclops kills and eats Odysseus' men, two by two. Moreover, he eats them raw, washing them down with unmixed milk. Temporarily sated, he then passes out on the floor of the cave, and the next morning he eats two more men for breakfast.

Polyphemus' reception of Odysseus and his men, his act of cannibalism, fulfills the worst fears about what might happen to an overseas traveler and settler, and in this respect, the Cyclopes episode is best understood within the larger framework of cannibals in colonial discourse. Although the word "cannibalism" has obvious roots in a more recent historical encounter between European slave traders and indigenous Caribbean peoples, the term has come to represent a discursive practice that transcends the historical origins of the word, and it is in this sense, rather than as a real practice, that we can make sense of the role and significance of Polyphemus' cannibalism in the *Odyssey*.¹⁴ Typically, tales of cannibalism operate as an index of savagery within an imperial or colonial context to represent those capable of resisting conquest as themselves violent and voracious. The savagery of conquest is thus

displaced onto those who are able to fight back – they are the ones who are truly transgressive since they eat human flesh and are therefore in need of being conquered. Among other things, the discourse of cannibalism addresses both the fear of hostile indigenous peoples and anxieties about subduing them.¹⁵

The act of cannibalism as the quintessential division between civilized human behavior and the more savage world of beasts is present in the early Greek world as well, articulated most clearly in Hesiod's *Works and Days*. In a passage that separates a sense of justice (δίκη) from the threat of violence (βίη), Hesiod explains that animals eat each other, but humans do not (WD 276-80). Not only is it a sign of the absence of justice for one species to eat its own kind, but Hesiod implies that the human refusal to do so is one of the markers of progress away from the animal state.¹⁶ The presence and absence of cannibalism articulates the boundaries between the civilized and savage worlds of Greeks and barbarians as well as those between humans and animals. Savage tribes that devour human flesh become a conventional motif in ethnographic traditions that map out the world and the place for Greeks within it. The Greeks are marked as more civilized than foreign races and wild animals in that they no longer eat their own kind, and in a colonial context, this motif helps justify the appropriation of their land.

In other words, in the archaic Greek world as well, cannibals are an expression of the anxieties of overseas settlement.¹⁷ The hubristic act of cannibalism serves to redirect the violence and the transgression involved in settling overseas territory, especially if the colonists kill or displace the previous occupants, away from those taking the land and onto those who currently occupy it.¹⁸ Second, not only does the discourse of cannibalism relocate the violence from colonizer to colonized, it also helps justify the aggression of overseas settlement. The act of colonization is thus

represented as the act of ridding the land of a dangerous and violent threat. In its place a new Greek city is established – civilized culture where once there was only wild and dangerous nature.¹⁹

And so, in contrast to his experiences among the Phaeacians, Odysseus' encounter with the Cyclops conjures up the nightmare scenario of overseas settlement the dangers and difficulties of subduing hostile native populations. In this way, Polyphemus' act of cannibalism and Odysseus' triumph over him belong to the larger framework of colonial discourse that first demonizes native populations and then celebrates their conquest as the victory of civilization over the forces of nature.²⁰

Taken together then, the Phaeacians and the Cyclopes represent the extreme points on a broad spectrum of potential colonial experiences - a utopian landscape where newcomers are welcomed with generosity and offers of marriage, on the one hand, and a primitive savage world in which the native occupants threaten colonists with cannibal violence, on the other. Before turning to the ways in which this colonial dichotomy helps structure Odysseus' return to Ithaca, it is worth noting that elements of both of these extreme colonial models appear simultaneously in yet another one of Odysseus' encounters – his visit to the Laestrygonians (Od. 10.80-132).

In Book 10, after Odysseus and his men arrive at the citadel of Lamus, Odysseus sends three men to find out who lives there. On their way into town, they meet a young girl in front of the city and ask her who is king. Initially, the scene bears a certain resemblance to Odysseus' encounter with Nausicaa in Book 6. Here, Odysseus' men come across the daughter of the king as she is getting water, and again, the possibilities of rape are not far from the surface of the narrative. Instead, the men ask her who rules this city, and in response, the young girl points to her father's house. Rather than receiving a warm Phaeacian welcome from the local king and

queen and an offer of marriage, however, Odysseus' men come upon a quite different, but equally familiar scene. The young girl's mother is as big as a mountain peak, recalling Polyphemus' similarly monstrous size (Od. 10. 112-13).²¹ All expectations of a Phaeacian welcome are further shattered when she calls her husband Antiphates home. With his arrival, the scene loses all of its Phaeacian idealism and takes on instead the grim characteristics of a Cyclopean welcome. Antiphates snatches up one of Odysseus' companions and makes dinner of him. (Od. 10. 114-116) This is not the generous hospitality of Alcinous, but rather the gruesome cannibalism of Polyphemus. Antiphates then calls out for help from the other Laestrygonians, who are like Giants, and (unlike Polyphemus' companions) they run from their cliffs to his aid. Finally, the Laestrygonians pelt Odysseus' men with rocks and spear them like fish for their unpleasant feast (ἀτερπεα δαιτα, 10.124), in an escape scene that sounds all too familiar after Odysseus' recent flight from a rock-wielding Cyclops at the end of Book 9.

And so Odysseus' encounter with the Laestrygonians offers a negative synthesis of the Phaeacian/Cyclopean opposition. Odysseus' men meet up with a young girl, but instead of taking them home to her father the king who will offer marriage and a permanent home there, she leads them to a monstrous mother and a man-eating father. What started out with all the promise of a Phaeacian utopia turned suddenly into a Cyclopean landscape of savage violence. In this respect, the Laestrygonian episode confirms our analysis of the Phaeacian/Cyclopes colonial dynamic – here Phaeacian marriage and Cyclopean cannibalism converge in a terrifying perversion of these two competing colonial options.

But if the poem looks to another one of Odysseus' fabulous encounters to imagine the worst possible settlement scene, it postpones any thoughts about a more positive colonial scenario

until the second half of the poem and Odysseus' return home to Ithaca. It is Odysseus who helps imagine a positive and productive colonial scenario somewhere in between the idealized marriage scene of the Phaeacians and the hostile cannibalism of the Cyclops. The imagery and themes of colonization, as articulated through his experiences with the Phaeacians and the Cyclopes (and as perverted in the Laestrygonian episode) inform Odysseus' return to Ithaca and what we might call his resettlement there.

First, the Phaeacian theme of marriage as a model of a peaceful and productive union of two peoples obviously dominates Odysseus' homecoming. Certainly, like Nausicaa or Cyrene, Penelope embodies and represents the land of Ithaca and its people. As we know from the behavior of her many suitors over the course of the poem, Penelope's erotic conquest represents political control of the island as well, and Odysseus, too, must win Penelope back as his wife before he can call himself home. The theme of violence that runs through the Cyclopean model of colonial narrative also governs Odysseus' return to Ithaca. The transgressive appetite of the suitors who greedily eat up Odysseus' livelihood is described in terms reminiscent of the cannibalistic appetite of Polyphemus. Their excessive behavior helps mitigate and justify the extreme violence that Odysseus brings to bear upon them when in order to regain his kingdom, he kills an entire generation of young men. By killing the monstrous men who currently occupy his land and by re-marrying the princess, Odysseus' return home is represented in colonial terms.

And so in stark contrast to the episode with the Laestrygonians, the colonial themes of cannibalism and marriage that govern Odysseus' antithetical encounters among the Cyclopes and the Phaeacians are finally and fully realized in his return home in a productive way – in the destruction of the greedy

and transgressive suitors and his reunion with Penelope. By this, I do not mean to say that Odysseus literally refounds Ithaca, but rather that the themes and issues of colonial discourse articulate the terms of his return to represent it as a kind of re-foundation.²² Not only does this strategy enact a positive and more realistic model of colonial encounter in the world of the Odyssey, somewhere between the utopia of the Phaeacians and the savagery of the Cyclopes, but the combined force of both these colonial strategies serves to recast the problematic aspects of Odysseus' return and revenge in a similarly positive and constructive light. The bloody slaughter of the suitors, prefigured by Odysseus' blinding of the cannibal Polyphemus, acknowledges and attempts to legitimate the violent component of any act of foundation while the epithlamial overtone to Odysseus and Penelope's reunion, foreshadowed by Odysseus' erotically-charged encounter with Nausicaa, attempts to rewrite that violence as a peaceful act of civilization. At the same time, the colonial aspects of Odysseus' return determines that it not be a return to the same world he left behind; his is not a story of conservation. Rather, the Odyssey draws upon Odysseus' experiences in the New World, his encounters with cannibal monsters and welcoming princesses, to being part of that world back home, to go beyond the restoration of his kingdom as it was – to give it a new start in a new age.

In this way, the Odyssey reverses the more typical formulation whereby colonial foundations are represented as the returns, the *nostoi*, of Trojan War heroes. Instead of an explicitly colonial expedition being characterized as the inevitable and rightful return of Greeks to the land they have always inhabited, here Odysseus' long fabled yet somewhat problematic return home is recast in a new light – as a colonial foundation with all the potential and promise of a new city.

Notes

This paper represents an adapted and condensed version of a chapter of my book, "The Raft of Odysseus": The Ethnographic Imagination of Archaic Greece, forthcoming with Oxford University Press.

1. Cf., most recently, Malkin 1998 who argues that *nostoi* legends are particularly useful in articulating ethnic identity. See also Bérard 1957.323-383; Fabre 1981. 149-214.

2. Strabo 6.1.15.

3. Thuc. 2.68; cf. Strabo 7.7.7. For a particularly interesting example of a colonial foundation figured as return, see the fragment from Aeschylus' lost play, *Aetnaeae* (Fr. 6 Radt), which was written in celebration of Heron's foundation of the city of Aetna. The fragment includes an etymology of the name of a local cult to mean "those who have returned" in Greek. For the passage and further discussion, see Dougherty 1991.

4. For others who read include the *Odyssey* within early Greek colonial discourse, cf. Hall 1989.49-50; Dench 1995.36-8. Finley 1978.61-3 notes that the poem reflects curiosity about the West in an age of colonization. Crielaard 1995.236-9 argues for the *Odyssey's* awareness of colonization. Rose 1992.134-40 discusses the ways in which the nature/culture themes of the *Odyssey* participate in colonial ideology. Malkin 1998.21, on the other hand, argues that the *Odyssey* has nothing to do with colonial ideology since the poem does not directly describe a colonial foundation. Instead, he argues, its interests are with the travel and exploration that predates the colonial movement.

5. For discussions of the Phaeacian/Cyclopes dynamic, see, for example, Clay 1983.125-32; Mondì 1983.25-8, Vidal-Naquet 1986.27; Segal 1994.30-33; 202-15; Ahl/Roisman 1996.101-2.

6. This passage is almost always cited as evidence for the practice of founding a colony in archaic Greece and the role of the founder or oikist. Cf. Graham 1964.29; Malkin 1987. 138; Dougherty 1993.23.

7. Garvie 1994.83-4; Crielaard 1995.236-9. This is not to deny the magical, golden-age aspects of Phaeacia as well.

8. Vidal-Naquet 1986.26.

9. On the marriage theme in *Od.* 6, see Austin 1991.235-43; Hague 1983.136-8; Segal 1994.23; Winkler 1990.178-80.

10. Cf. Dougherty 1993.61-80 where this argument is made in much more detail.

11. Plutarch, in his "Advice to Bride and Groom", *Mor.* 140 e-f draws upon the image of intertwined ropes to capture the new partnership that is forged.

12. Cf. Zeitlin 1986.143 for a discussion of the inseparability of the erotic from notions of coercive power within the institution and the ideology of Greek marriage.

13. Cf. Dougherty 1993.136-56 for a more detailed discussion of this poem along these lines. For further examples of rape in a colonial context, see Dougherty 1993.64-8.

14. Hulme 1986.86 defines the discourse of cannibalism as "the image of ferocious consumption of human flesh frequently used to mark the boundary between one community and its others."

15. In addition, cannibal narratives reveal an equally prevalent concern with a regression to a primitive state, the state of eating raw flesh. A great deal of recent scholarship from many periods, ancient and modern, has addressed this topic. See, for example, Arens 1979; Clark/Motto 1984; Coplan 1993; Hulme 1986, 1992; Obeyesekere 1992; Pagden 1982; Rawson 1984; Rigby 1992; Smith 1995.

16. Cf. Detienne 1981.218: "The animal world knows neither justice nor injustice; and it is this fundamental ignorance which the Greeks regarded as the essential distinction between animals and mankind. Separated from men, who live under the rule of *dike* within legally-defined relations, animals are condemned to eat each other. The kingdom of cannibalism begins at the frontier where justice ends". The description of cannibalism in Hesiod's passage corresponds to *Odysseus'* initial division of men at *Od.* 9.175-6: men who are wild and not just.

17. Detienne 1981.219 argues that cannibalism is located within clusters of images that Greeks constructed about themselves and outsiders. This system proclaims the eating of raw flesh to be a form of bestiality clearly rejected by the Greek city; it sets cannibalism on the margins of its history, in a previous age or on geographical edges, or both. Cf. Vidal-Naquet 1986.21 who notes that the mythical aspects of the episode are conflated with a quasi-ethnographical description of pastoral peoples with an overt, realistic reference to colonization; he suggests that the non-human is a way to express that which is savage among humans.

18. Thucydides 6.1.5, for example, tells us that entire Sicilian populations were driven out to make room for the Euboean colonists in Sicily. Moreover, in Nicias' speech to the Athenians prior to the Sicilian expedition (6.23), Thucydides compares the military force needed to launch the all-out effort to that required to found a new colony. Thucydides' analogy here shows us how dangerous and violent colonial expeditions could be – like a military expedition, colonization means a dangerous confrontation with hostile peoples and requires a large demonstration of force. See Dougherty 1993.40-41 for further bibliography and discussion of the violence of colonization.

19. What I would call the "discourse of cannibalism" here is just one of several ways in which Greek colonial narratives attempt to address and expiate the violence inherent in overseas settlement. See Dougherty 1993 for additional strategies along these lines.

20. Cf. Rose 1992.137-8 for a similar reading of *Odysseus'* blinding of Polyphemus.

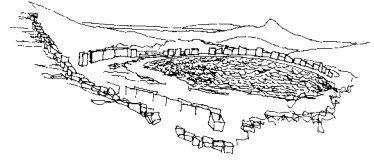
21. For Polyphemus, see *Oct.* 9.191-2. Cf. Heubeck 1989.49-50 for a collection of the verbal parallels that emphasize the similarities between the Laestrygonians and the Cyclopes.

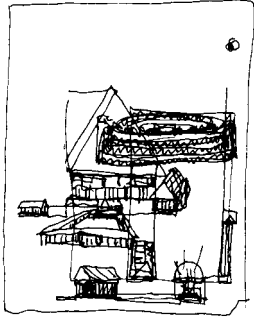
22. Cf. Redfield 1983.222 for the notion of *Odysseus* as "re-founder" of his house.

Bibliography

Ahl, F., and Roisman, H., 1996. "The *Odyssey* Re-Formed". Ithaca/London.

- Arens, W., 1979. "The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy". New York.
- Austin, N., 1991. "The Wedding Text in Homer's *Odyssey*," *Arion*, 3rd series, 1.2.227-43.
- Bérard, J., 1957. *La colonisation grecque de l'Italie et de la Sicile dans l'antiquité: histoire et la légende*, Paris.
- Calame, C., 1977. "L'univers cyclopéen de L'*Odyssée* entre le carré et l'hexagone logiques," *Ziva Antika* 28.2. 315-22.
- Clark, J.R. and L. Motto 1984. "The Progress of Cannibalism in Satire," *Midwest Quarterly* 25.174-86.
- Clay, J. 1983. "The Wrath of Athena". Princeton.
- Coplan, D.B., 1993. "History is Eaten Whole: Consuming Tropes in Sesotho Aurture," *History and Theory* 32.4.80-104.
- Crielaard, J-P., 1995. "Homer, History, and Archeology," in J-P. Crielaard, ed. *Homeric Questions*. Amsterdam. 201-288.
- Dench, E., 1995. "From Barbarians to New Men: Greek, Roman, and modern perceptions of peoples of the central Apennines". Oxford.
- Detienne, M., 1981. "Between Beasts and Gods," in Gordon, R.L. and R.G.A. Buxton eds., "Myth, Religion, and Society". Cambridge. 215-228.
- Dougherty, C. 1991. "Linguistic Colonialism in Aeschylus' *Aitnaeae*," *GRBS* 32.2.119-132.
- Dougherty, C., 1993. "The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece". New York.
- Fabre, P., 1981. "Les grecs et la connaissance de l'occident". Lille.
- Finley, J. 1978. "Homer's *Odyssey*". Cambridge, MA.
- Graham, A.J., 1964. "Colony and Mother City in Ancient Greece". New York.
- Hague, R., 1983. "Ancient Greek Wedding Songs: The Tradition of Praise." *Journal of Folklore Research* 20.131-43.
- Hall, E., 1989. "Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy". Oxford.
- Heubeck, A., S. West, J.B. Hainsworth, J. Russo, M. Fernandez-Galiano, eds., 1988-92 "A Commentary on Homer's *Odyssey*". 3 Vols. Oxford.
- Hulme, P. 1986. "Colonial Encounters". London/New York.
- Kirk, G.S. 1969. "Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures". London/Berkeley/Los Angeles.
- Malkin, I., 1987. "Religion and Colonization in Ancient Greece". Leiden.
- Malkin, I. 1998. "The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity". Berkeley/Los Angeles/London.
- Mondi, R., 1983. "The Homeric Cyclopes: Folktales, Tradition, and Theme," *TAPA* 113. 17-38.
- Obeyesekere, G., 1992. "'British Cannibals': Contemplation of an Event in the Death and Resurrection of James Cook, Explorer," *Critical Inquiry* 18.630-54.
- Pagden, A., 1982. "Cannibalismo e contagio: Sull' importanza dell' antropofagia nell' Europa preindustriale," *Quaderni Storici* 50.533-50.
- Rawson, C.J., 1984. "Narrative and the Proscribed Act: Homer, Euripides and the Literature of Cannibalism," in Joseph P. Strelka, ed., *Literary Theory and Criticism*. Bern/Frankfort on the Main/New York. 1159-87.
- Redfield, J. 1983. "The Economic Man," in C.A. Rubino and C. Shelmerdine, eds., *Approaches to Homer*. Austin, TX. 218-47.
- Rigby, N., 1992. "Sober Cannibals and Drunken Christians: Colonial Encounters of the Cannibal Kind," *Journal of Commonwealth Literature* 27. 171-82.
- Rose, P., 1992. "Sons of the Gods, Children of Earth". Ithaca, NY.
- Segal, C., 1994. "Singers, Heroes, and Gods in the *Odyssey*". Ithaca/London.
- Smith, J., 1995. "People Eaters," *Granta* 52. 69-84.
- Vidal-Naquet, P., 1986. "Land and Sacrifice in the *Odyssey*" in *The Black Hunter*. Baltimore.
- Winkler, J., 1990. "Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece". New York/London.
- Zeitlin, F.I., 1986. "Configurations of Rape in Greek Myth," in *Rape*, ed., S. Tomaselli and R. Porter. Oxford. 122-51.





Monumentos romanos.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

Romulus: la légende romaine du premier roi

Dominique Briquel

(Université de Paris-Sorbonne
École Pratique des Hautes Études,
IV^{ème} section, Paris)

La louve romaine, allaitant le fondateur de Rome Romulus et son frère Rémus, est restée encore aujourd'hui le symbole de la cité, figurant sur les armoiries de la ville. Mais ce n'est au fond qu'un mythe d'allaitement de héros par un animal secourable, comme il en existe beaucoup.¹ La mythologie grecque racontait aussi de Télèphe, fils d'Héraklès et d'Augè, qu'il avait été nourri par une biche alors qu'il avait été abandonné sur le mont Parthénion, et offrait une série de jumeaux qui avaient connu un sort analogue: Pélias et Nélée, que le dieu Poséidon avait eus de Tyrô, nourris respectivement par une jument et une chienne, Éole et Boeôtos, issus des amours du même dieu et de Mélanippè, nourris par une vache, Phylacidès et Phylandros, qu'une légende crétoise disait nés de l'union d'Apollon et de la nymphe Akakallis, nourris par une chèvre, les deux héros arcadiens Lycastos et Parrhasios, que Phylonomè aurait conçus du dieu Arès, nourris par une louve. On pourrait évoquer bien d'autres exemples: rappelons seulement les légendes germaniques de Sigurd et du fils de Geneviève de Brabant, tous deux allaités par une biche. On a affaire à un thème universel. C'est peut-être encore plus évident avec le motif

des enfants jetés à l'eau dans une corbeille: la ressemblance avec ce que la Bible narrait de Moïse avait été notée depuis longtemps. Mais là encore il n'y a rien d'original – ni pour Romulus et Rémus, ni pour Moïse. Des héros grecs que nous avons cités, Télèphe – au moins dans certaines versions –, Pélias et Nélée, Lycastos et Parrhasios ont été sauvés de la noyade après avoir été jetés dans les eaux d'un fleuve ou de la mer. On trouve déjà le thème dans la légende du roi Sargon d'Akkad, jeté au fleuve par sa mère dans une corbeille de roseaux enduits de bitume – selon une tradition qui doit remonter au début du deuxième millénaire !

Nous pourrions multiplier les exemples. Ainsi, le fait que Rome se réfère, au début de son histoire, non à un héros fondateur unique, mais à deux frères jumeaux est cohérent avec la place qu'occupe la gémellité dans ce qu'on peut appeler la «mythologie universelle»,² tandis que la lutte meurtrière qui oppose Romulus et Rémus est du ressort du thème des frères ennemis, que mettent en oeuvre tant la légende thébaine d'Étéocle et Polynice que le récit biblique de Caïn et Abel. Bref, ce que les Romains racontaient de Romulus et Rémus se laisse analyser, indépendamment de toute

considération d'ordre historique sur la naissance de la cité, comme une légende héroïque classique, amalgamant des motifs qu'on rencontre dans bien d'autres cas. Il est dès lors légitime – et nécessaire – de mener, à côté de l'étude d'ordre historique, qui consiste à tenter de déterminer ce en quoi la tradition peut correspondre à ce qu'a été, réellement, le processus qui a amené la formation de Rome, et donc ce qu'elle peut le cas échéant avoir véhiculé d'histoire authentique, une étude d'ordre mythographique, et de voir ce qui, en elle, ressortit de schémas légendaires. Autant que d'éventuels souvenirs d'histoire réelle, cette tradition s'est formée à partir d'un matériel légendaire qui demande à être étudié pour lui-même. Cette démarche aura nécessairement un caractère comparatiste: ces thèmes légendaires se repèrent dans la mesure où ils apparaissent ailleurs. Rome en a fait l'application à son récit de fondation – sans qu'il faille pour autant imaginer un rapport direct avec telle légende analogue connue dans un autre secteur, et par exemple penser, comme on l'a souvent fait dans le passé, que les Romains, voulant se donner un passé prestigieux, avaient copié ce que les Grecs racontaient des deux fils de Tyrô, ou encore de Zéthos et Amphion, fils d'Antiope, liés aux origines de Thèbes.³ Nous reprenons volontiers à notre compte la formule utilisée par T. J. Cornell dans un récent manuel: «These stories... must be seen as popular expression of some universal human need or experience, occurring independently in times and places that are worlds apart».⁴

Cette question est distincte de celle du sens que la légende a pu avoir pour les intéressés eux-mêmes, tel qu'on peut l'appréhender à travers les textes ou monuments qui nous la font connaître. Certes, une telle démarche est justifiée, et touche à un point important pour l'histoire des mentalités: la représentation des origines est capitale à propos des Romains comme de tout peuple de l'Antiquité,⁵ et l'appréhension qu'eux-mêmes, ou d'autres,

pouvaient en avoir, à différents moments de l'histoire, mérite d'être étudiée. Il n'est certes pas indifférent qu'au sortir de la tourmente des guerres civiles Octave, resté seul maître de Rome, un instant tenté par ce nom qui aurait fait de lui un nouveau fondateur de la cité, ait finalement renoncé à se faire appeler Romulus – ce qui aurait fâcheusement rappelé le souvenir du fratricide originel, que les luttes sangrantes entre Romains venaient de rendre terriblement présent, et ait choisi le nom plus neutre d'Auguste.⁶ Il n'est pas indifférent non plus que des ennemis de Rome comme les révoltés italiens du temps de la guerre sociale, ceux des Grecs qui avaient mis dans le roi du Pont Mithridate leur espoir d'être libérés de la domination romaine, ou plus tard certains auteurs chrétiens fustigeant l'empire qui persécutait leur religion, se soient complu à une sorte de légende noire de la naissance de Rome, soulignant complaisamment les épisodes choquants de la tradition, et voyant dans la référence à la louve qui avait nourri les jumeaux une prémonition du caractère prédateur de la cité qui voulait étendre sa puissance aux dimensions du monde entier.⁷

En fait une étude de la légende de fondation ne peut se limiter au sens qu'on lui a donné, à l'utilisation qui en a été faite, ni même à la perception qu'en ont eue ceux qui nous l'ont transmise. Des points indiscutables de la tradition comme le meurtre de Rémus par son frère, ou l'évolution du pouvoir royal de Romulus vers une tyrannie mal supportée par ses sujets n'étaient plus compris par les Romains, leur posaient problème, voire les scandalisaient.

Plus généralement, le caractère légendaire de bien des épisodes ne leur échappait pas: dans sa préface de son livre I, Tite-Live évoque à ce propos des «fables poétiques», auxquelles il refuse toute crédibilité historique. Il ne s'en est pas moins senti tenu de les rapporter, puisqu'elles faisaient partie du patrimoine national, représentaient la manière dont la cité avait fixé le récit de ses origines. Mais cette

incompréhension, qu'on pourrait étendre à tous les auteurs, n'a pas que des aspects négatifs: elle est déjà une garantie de la valeur de leur témoignage, puisqu'ils n'ont pas hésité à transmettre ce récit quand bien même ils en jugeaient certains éléments ridicules ou scandaleux,⁸ et elle atteste d'autre part de l'antiquité de la tradition, dont on peut penser qu'elle s'est formée dès une date haute, bien avant qu'il existât une littérature susceptible de la transmettre.⁹

Nous parlons d'une tradition. Car, si on met à part les diverses légendes par lesquelles les Grecs ont voulu rendre compte de la naissance de Rome et dont la *Vie de Romulus* de Plutarque ou l'article *Romam* de Festus donnent idée de la foisonnante diversité,¹⁰ on ne peut manquer d'être frappé par le caractère unitaire de la tradition. Certes, chaque auteur a imprimé sa marque au récit; certes, certains éléments – comme ce qui touchait au sujet brûlant de la mort de Rémus – ont suscité des développements qui ont parfois altéré la tradition sur des points importants; certes, une tendance bien naturelle s'est fait jour, qui a reporté sur la figure du fondateur des détails empruntés à des périodes ultérieures de l'histoire (ou de la légende) de Rome, selon ce que J. Poucet a appelé une «romulisation»¹¹ ou lui a attribué des données parfaitement fictives dont le plus bel exemple est cette minutieuse «constitution de Romulus» que Denys d'Halicarnasse nous a conservée au livre II de ses *Antiquités romaines*, et qui correspond certainement à une élaboration politiquement orientée de la fin de la République.¹² Mais ces modifications se laissent assez aisément repérer et on peut parler d'une «identité fondamentale», d'une tradition se ramenant à «un schéma qui ne diffère que dans les détails».¹³ Un point, qui relève de l'historiographie, a assurément beaucoup joué: l'ensemble de notre tradition est tributaire de Fabius Pictor, qui a dû le premier la mettre par écrit à la fin du III^e siècle. Mais on ne saurait plus estimer que Fabius a été en grande partie l'inventeur de ce

qu'il a transmis aux annalistes qui lui ont succédé, selon par exemple la perspective d'un Fabius Pictor menteur qu' A. Alföldi avait éloquemment défendue en son temps.¹⁴ Quelle que soit la base ultime – nécessairement orale à partir d'un certain stade¹⁵ – sur laquelle repose notre tradition, celle-ci est ancienne et peut être considérée comme reflétant la manière dont, très tôt, les Romains se sont représenté leurs origines – question pour laquelle ils n'auront évidemment pas attendu d'être confrontés aux traditions d'autres peuples, comme les Grecs, pour se la poser.

Si on admet l'ancienneté, et le caractère authentiquement indigène, de la tradition sur Romulus, il reste à déterminer comment il convient de l'aborder – dans la perspective mythographique où nous situons, c'est-à-dire, répétons-le, sans nous poser les questions proprement historiques qu'ont est par ailleurs autorisé à envisager à son propos. Nous l'avons dit, on y retrouve des motifs qui appartiennent à la mythologie, voire au folklore universels. Mais faut-il s'en tenir à cette constatation, et se borner à procéder à une sorte de dénombrement des thèmes ? On risque d'aboutir à une sorte de patch-work, où la tradition – dont nous avons souligné le caractère puissamment unitaire – éclaterait en une juxtaposition de motifs, sans cohérence d'ensemble. Or c'est celà qui est important: les Romains y ont vu leur mythe de fondation, et l'ont conservé tel quel quand bien même tel ou tel de ses éléments les gênait. C'est un signe de ce que ce récit formait un tout, qui mérite d'être analysé comme tel, avec son sens et sa cohérence, par-delà la diversité des épisodes. Autrement dit il ne suffit pas de dégager des thèmes comme ceux, que nous avons évoqués, de la naissance gémellaire, de l'animal secourable ou des frères ennemis. Nous ajouterons que même une analyse comme celle, bien connue de G. Dumézil, qui consiste à reconnaître dans la légende de l'enlèvement des Sabines, suivi de la guerre entre Sabins et compagnons de Romulus puis de la

réconciliation entre les anciens ennemis, aboutissant à la formation d'une cité complète et durable, la transposition dans l'histoire de Rome d'un vieux mythe indo-européen, mettant en jeu la constitution d'un panthéon complet par fusion des représentants des deux fonctions supérieures et de ceux de la troisième fonction,¹⁶ nous paraît insuffisante: quelle que soit la pertinence de cette analyse (que nous estimons pour notre part parfaitement valide), et l'importance du schéma mythique auquel elle renvoie, elle ne porte que sur une partie du récit, et ne saurait rendre compte de la constitution de la narration dans lequel cet épisode s'insère et dont il ne représente, malgré tout, qu'un des éléments.

Dans cette perspective ce sera moins telle ou telle composante du récit, et le sens qu'on peut être porté à lui attribuer, qui nous retiendra ici, que le schéma d'ensemble, le cadre global où elle s'inscrit. Autrement dit notre analyse s'apparentera à une étude littéraire, dans laquelle nous chercherons à souligner avant tout les grandes masses de la légende, ses articulations – et le sens qu'on peut leur donner – en nous fondant sur ce qu'on peut considérer, par-delà les divergences entre les auteurs qui nous l'ont transmis, comme étant le récit traditionnel.¹⁷

De ce point de vue, il paraît licite de distinguer trois grands moments dans la geste de celui que Rome considérait comme son fondateur. La première partie concerne ce qu'on peut appeler ses enfances, avec successivement sa conception divine,¹⁸ sa naissance de la vestale Rhea Silvia, son rejet hors d'Albe par les ordres du tyran Amulius, marqué par l'épisode de la corbeille jetée au Tibre, l'allaitement miraculeux par la louve, le recueil par le couple de bergers Faustulus et Acca Larentia, son enfance passée au sein d'un monde pastoral et ses premiers exploits dans ce cadre, jusqu'à la rentrée dans le cadre urbain d'Albe, les armes à la main, pour rétablir sur le trône le père de Rhea Silvia que son frère Amulius avait évincé. Il suffit

de se reporter à l'étude minutieuse de G. Binder pour constater que nous avons affaire à un ensemble cohérent, fondé sur un schéma récurrent dans les vies de héros.¹⁹

Celui-ci, qui bénéficie souvent d'une paternité divine alors que sa mère peut être une jeune fille non mariée, commence par subir, à sa naissance, une exposition qui le rejette dans le monde sauvage, hors du cadre de la vie normale, organisée, de la société. Normalement il aurait dû périr: mais il y rencontre des aides inattendues, qui traduisent la protection divine dont il fait l'objet (par exemple il n'est pas noyé dans les eaux où il a été jeté, il rencontre un animal secourable), et se voit recueillir par des êtres humains qui vivent dans ce monde extérieur. C'est là qu'il se forme, avant de revenir dans la société dont il avait été expulsé, en accomplissant ce qui peut être défini comme une épreuve qualifiante, un exploit initial, qui le pose comme héros. Les analogies de ce schéma avec les réalités des pratiques d'initiation des jeunes gens n'ont pas besoin d'être soulignées – même si cette initiation est ici, pourrait-on dire, poussée à son paroxysme. Il est en outre un point important qui caractérise Romulus dans cette partie de sa vie: il n'est pas seul, mais fait constamment couple avec son frère Rémus, en une application du schéma gémellaire dont nous avons rappelé l'importance dans ce type de légendes.

Suit une période qui est centrée sur la fondation de la ville. Il est bien évident que Romulus est le *conditor* de Rome, et on peut le mettre en parallèle avec les oecistes que se donnaient les cités grecques. Mais il convient de détailler le processus par lequel, dans le récit, se réalise cette fondation – qui n'est vraiment achevée qu'à la conclusion de la guerre avec les Sabins, lorsque Rome est désormais assurée de l'avenir par la présence de l'élément féminin qui lui permettra de durer à travers les siècles et, signe de cet achèvement, se voit alors seulement définie dans les cadres qui seront les siens, les trois tribus formées par la fusion des

anciens ennemis et les trente curies auxquelles les Sabines donnent leur nom. Entre temps se sera déroulé un long processus, qui commence par la décision des deux frères de quitter Albe et de fonder une cité en retournant là où la louve les avait allaités (ce qui lui confère le rôle, classique, d'animal-guide). Il se poursuit par la prise d'auspices où éclate la rivalité entre les jumeaux, aboutissant à la victoire – contestée – de Romulus, qui fait qu'il procède, seul, au rite de fondation. Suit le meurtre de Rémus, franchissant le sillon fondateur à peine tracé. Mais il faut encore des épisodes pour que la fondation soit vraiment achevée: on peut distinguer l'appel aux fugitifs dans l'Asylum, qui permet à la cité d'acquérir son peuplement masculin, et le long processus des guerres liées à l'enlèvement des Sabines, qui en assure le peuplement féminin.

Dès lors Rome existe, et Romulus en est le roi (au début en association avec le roi sabin Titus Tatius). Ce qui nous est rapporté ensuite consiste surtout en une série de guerres, contre des populations voisines, et notamment contre la grande rivale étrusque de Rome, Véies.²⁰ Romulus apparaît en chef de guerre victorieux, ce qui n'a rien de bien remarquable. Mais parallèlement, ce qui est plus étonnant, son règne subit une évolution qui le connote de plus en plus négativement. Ainsi il est critiqué, voire soupçonné lors de l'assassinat par les Lavinates de Titus Tatius. Plus généralement son pouvoir vire à la tyrannie. Cette évolution se traduit directement dans une des versions de sa fin (l'autre se faisant selon le schéma, courant dans le Latium puisqu'on le retrouve pour Énée ou Latinus, de la disparition mystérieuse), celle où il est tué et dépecé par les sénateurs.

On ne peut se contenter de ce cadre global. Dans le détail des éléments d'articulation clairs apparaissent, qui structurent le récit. Ainsi on peut considérer la première partie, celle des enfances du héros, comme passant, à partir du moment où les enfants sont rejetés hors de la cité, par trois

épisodes successifs, où s'affirment tant la progression des frères dans l'accomplissement de leur personnalité que leur différenciation au sein du couple qu'ils forment: l'allaitement par la louve et le recueil par Faustulus, où tous deux bénéficient également de la protection divine qui assure leur salut, puis cet épisode étrange où, dans une lutte avec des brigands, Rémus se révèle supérieur à son frère, enfin l'exploit qui termine cette partie de la geste et marque la rentrée dans la cité, où cette fois Romulus rentre seul en vainqueur dans Albe, son frère y étant arrivé comme un prisonnier.²¹ On a une articulation selon un rythme ternaire, ce qui d'ailleurs est un trait habituel dans les récits légendaires. Mais cet aspect ternaire est particulièrement appuyé ici, et se retrouve pour de nombreux points de détail de cette partie du récit, ou le cas échéant son prolongement dans des épisodes ultérieurs. Par exemple que le héros est – selon certaines traditions au moins – confronté à trois sortes d'animaux, à trois arbres, mène trois combats victorieux.²² Comme il est aussi normal dans de telles séries, on note généralement une progression – ainsi le troisième arbre est le chêne auquel Romulus suspend les dépouilles du roi Acron qu'il a vaincu en combat singulier, remportant les premières dépouilles opimes de l'histoire de Rome, alors que le premier avait été le figuier Ruminal qui avait abrité l'allaitement par la louve, le troisième combat est celui où Romulus, en tant que chef des Romains, vainc justement Acron, alors que le premier avait été la mêlée au cours de laquelle le héros, mal distingué de la troupe des bergers, avait abattu Amulius. Par ces occurrences répétitives, le récit scande en quelque sorte les progrès de la carrière du héros.

Une articulation ternaire très nette se retrouve dans la suite de la vie du héros, jusqu'à sa disparition. Selon un schéma qui revient dans le récit du règne de plusieurs rois de Rome, le fondateur mène trois guerres, se concluant par autant de triomphes.²³ Mais ce n'est là qu'un aspect

d'une articulation plus large: ces guerres victorieuses sont, paradoxalement, mêlées dans la narration à une série de trois fautes que commet le roi (un comportement pour le moins ambigu lors du meurtre de Titus Tatius, une guerre d'agression, une attitude contestable lors du partage du butin), au terme de laquelle Romulus disparaît. On a affaire à une séquence qui a été bien dégagée par G. Dumézil, qu'on trouve dans la geste de nombre de héros guerriers – et aussi de rois –, soulignant la déchéance progressive d'un héros. Elle apparaît à Rome pour Tarquin le Superbe (et aussi des décevirs).²⁴

Cette articulation ternaire peut paraître moins nette dans ce qui concerne la fondation elle-même – partie de la geste du héros dont les différents épisodes peuvent sembler très hétérogènes.²⁵ Nous avons cependant estimé qu'on pouvait le retrouver à travers la succession de la scène, religieuse et assurant la protection des dieux à la cité, de la prise d'auspices, de celle, guerrière et effrayante, mais garantissant néanmoins l'inviolabilité des murs de la ville,²⁶ du meurtre de Rémus, puis, conjointement, les épisodes de l'Asylum et des Sabines, conférant à la cité son peuplement, masculin et féminin. On aurait là une séquence comparable à celle dégagée par F. Vian dans la tradition, grecque, sur les origines de Thèbes.²⁷

Ainsi la légende de Romulus peut, dans ses grandes lignes, être considérée comme composée d'une phase préparatoire, culminant sur l'acte essentiel qu'a été la fondation de la cité et sa formation dans ses divers éléments, puis d'une sorte de phase descendente, marquée certes par des victoires du héros, désormais roi de la ville qu'il a fondée, mais aussi par une évolution négative de son attitude. Le schéma d'une montée, d'une apogée et d'un déclin est en soi banal. Mais il convient de le caractériser, dans le cas de Romulus, d'une manière plus précise. Nous avons signalé ce que nous pensons être une série d'articulation ternaires: or

elles nous paraissent fondées, plus ou moins directement, sur l'articulation triple que les habitudes de pensée qu'on rencontre chez divers peuples parlant des langues indo-européennes, et que G. Dumézil qualifiait d'«idéologie tripartite des Indo-Européens» semble avoir imposé comme mode de classification, ou au moins de présentation des faits chez les Romains comme chez d'autres peuples appartenant à la même famille linguistique.²⁹ Et si on fait intervenir la comparaison avec ce qu'on rencontre dans d'autres secteurs, ce que la tradition romaine racontait du fondateur de l'*Urbs*, notamment ce passage par une phase ascendante, suivie d'une phase descendente selon l'articulation récurrente des trois fautes, orientées fonctionnellement, paraît caractériser la figure du «premier roi», telle que le personnage de Yima, dans la tradition iranienne, en particulier l'exprime.³⁰ Il y a là, sans aucun doute, un modèle ancien: celui d'un référent que la communauté se pose comme ayant été son premier chef, qui l'a formée en tant que telle et par lequel commence son histoire. Le modèle n'est pas seulement iranien, ou indo-iranien (puisque l'Inde connaît le correspondant de Yima, Yama).³¹ On peut en rapprocher, dans le mythe grec, des personnages comme Minos ou Thésée.³² Dans cette perspective, on peut considérer que la légende de Romulus est l'application, par les Romains, à la personne du fondateur de leur cité, de ce qui était un type de récit courant, appliqué à la figure du «premier roi».³³

À ce titre la légende de Romulus peut paraître peu originale, et rentrer dans une catégorie des plus répandues: et, après tout, n'était-il pas indispensable que Rome, comme toute communauté, se donnât une figure de premier chef, à qui elle rapportât son existence ? N'était-il pas naturel, dès lors, qu'elle le chargeât de traits héroïques classiques, et lui attribuât une geste qui reprît les schémas de pensée dont elle avait hérité ? Rome n'en a pas moins imprimé sa marque, en inscrivant la légende dans le cadre du site, en lui rapportant

des rituels ou des institutions. Cette part de création des Romains, qui n'ont pas voulu, à travers cette figure, se référer à une entité lointaine, située dans un temps mythique des origines, coupé de la réalité présente, mais bien au fondateur de leur ville, dans les cadres qui étaient encore les leurs, se marque jusque dans l'articulation des éléments du récit que nous avons cherché à dégager. Il est notable que, à côté de ce qui est strictement du ressort de la figure de «premier roi», et qui justifie surtout le schéma de phase montante et descendante de la légende, ils aient placé, au centre, ce bloc que constitue ce qui tourne autour de la fondation de la ville. Schéma sans doute tripartite, mais qu'on chercherait en vain dans la geste d'un personnage comme Yima – qui n'avait pas à fonder de cité –, et qui a été constitué par eux, en une architecture puissante qui, d'un point de vue comparatiste, associe l'écho d'un mythe essentiel – la constitution d'une société divine parfaite par association des trois composantes fonctionnelles –, aux rites grâce auxquels les Romains croyaient que leur cité était assurée de ce grand destin chanté par Virgile³⁴ et à la réalité concrète de la topographie de *l'Urbs*.

Notes

1. Les références sont commodément rassemblées dans G. Binder, *Die Aussetzung des königskindes, Kyros und Romulus*, Beiträge zur klassischen Philologie, 10, Meisenheim am Glan, 1964. Voir aussi nos remarques dans «Les jumeaux à la louve et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache», dans *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, sous la direction de R. Bloch, Paris-Genève, 1976, p.73-97.

2. Nous nous référons au titre de l'ouvrage de A. H. Krappé, *Mythologie universelle*, Paris, 1930, qui dégage bien, p.53-61, des aspects importants de la thématique des jumeaux (comme l'idée que, dans cette naissance qui sort de la norme, il faut qu'un dieu se soit manifesté en plus du géniteur humain normal, ce qui se traduit par une différenciation entre les deux frères, pouvant aboutir à une opposition violente, et donc au motif des frères ennemis dont la légende romaine offre une illustration frappante). On pourra bientôt se reporter, pour une étude de la tradition romaine de ce point de vue, à A. Meurant, *L'idée de gémellité au regard des figures légendaires de l'Italie primitive. Une esquisse de typologie axée sur les origines de Rome*, à paraître.

3. Ce genre d'analyse, réduisant la légende romaine à ce que H. J. Rose, *Griechische Mythologie*, Munich, 1961, p.317, appelait une «pseudo-mythologie italique» n'est plus guère représenté de nos jours (mais voir encore, pour l'idée d'une transposition de données d'histoire relativement tardive, T.P. Wiseman, *Remus, a Roman Myth*, Cambridge, 1995). Pour des défenseurs, dans le passé, de la thèse d'une création tardive, avec des propositions diverses, C. Trieber, «Die Romulussage», *Rh Mus*, 43, 1888, p.560-582, E. Pais, *Storia di Roma*, Turin, 1898, 1, p.210-211, J. Carcopino, *La louve du Capitole*, Paris, 1925, p.54-90.

4. Voir *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000- 264 BC)*, Londres-New York, 1995, p.63.

5. La référence est de rigueur à l'article de E. J. Bickermann, «Origines gentium», *Cl Ph*, 47, 1952, p.65-81= *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods*, Côme, 1985, p.399-417.

6. Voir K. Scott, «The Identification of Augustus with Romulus-Quirinus», *TAPHA*, 56, 1925, p.85-105, D. Porte, «Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes. Étude sur le personnage de Quirinus et sur son évolution des origines à Auguste», *ANRW*, 17, 1, 1981, p.300-342, spéc. p.300-342.

7. Nous avons étudié l'utilisation de la tradition par certains des adversaires de Rome dans *Le regard des autres, les origines de Rome vues par ses ennemis (début du IVe siècle début du Ier siècle av. J.-C.)*, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, n.° 623, Besançon, 1997.

8. Il est remarquable que des tentatives comme celle qui a consisté à dissoudre la responsabilité personnelle de Romulus en faisant de la mort de Rémus le résultat d'une mêlée indistincte (ce qui est la version présentée en premier lieu par Tite-Live, 1, 7, 2) ou l'attribution du meurtre à Celer (DH, 1, 87, 4, Ov., *F.*, 4, 837-844, Plut., *Rom.*, 10, 4-5) ont connu peu de succès, et n'aient jamais supplanté la version de base (que Tite Live qualifie de

vulgatiofama). Sur ces essais de modification de la légende, R. Schilling, «Romulus l'élus et Rémus le réprouvé», *REL*, 38, 1960, p. 182-199, P. Drossart, «La mort de Rémus chez Ovide», *REL*, 50, 1972, p. 187-204, et, avec une approche plus générale, J. Poucet, *Les origines de Rome, tradition et histoire*, Bruxelles, 1985, p.282-283.

9. De ce point de vue, une étude à base archéologique comme celle de F. Coarelli pour les monuments du Comitium que la tradition ultérieure paraît mettre en relation avec la légende de Romulus est capitale: elle amène à penser qu'une forme de légende existait déjà au VI^eème s., bien avant tout témoignage littéraire (*Il Foro Romano, I, Periodo arcaico*, Rome, 1983, p.188-199). Une analyse historiographique comme celle menée par S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Rome-Bari, 1966, p. 197-199, sur la légende de Servius Tullius comme reprise volontaire du modèle romuléen, aboutit à une conclusion parallèle. C'est aussi vers une date haute - mais un peu postérieure, puisque le monument ne semble pas antérieur au début du V^eème siècle (M. Cristofani, *I bronzi degli Etruschi*, Novare, 1985, p.290-291, catalogue d'exposition *La grande Roma dei Tarquini*, Rome, 1990, p.144-145, avec bibliographie) - qu'oriente un monument comme la louve du Capitole, qu'il nous semble impossible de séparer de la légende des jumeaux fondateurs (une position sceptique comme celle de C. Dulière, *Lupa Romana*, Bruxelles-Rome, 1979, p.21-43, nous paraît intenable pour une oeuvre d'une telle importance).

10. Voir Plut., *Rom.*, 1-2 (avec le commentaire de C. Ampolo, *Plutarco, le vite di Teseo e di Romolo*, Milan, 1988, p.262-273), Fest., 328-329 L. On pourra se reporter à T. J. Cornell, «Aeneas and the Twins: the Development of the Roman Foundation Legend», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 201, 1975, p.I-32 avec références complètes et bibliographie. Dans cet article l'auteur ne dénombre pas moins de 25/30 formes différentes de légendes développées en milieu hellénique.

11. Claire présentation de la question dans *Les origines de Rome, tradition et histoire*, p.200-217. Les motivations peuvent être aussi bien érudites (du même auteur, «Préoccupations érudites dans la tradition du règne de Romulus», *AC*, 50, 1981, p.664-676) que politiques («L'influence des facteurs politiques dans l'évolution de la geste de Romulus», dans *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarini*, Naples, 1984, I, p. 1-10).

12. Sur ce point, voir E. Gabba, «Studi su Dionigi di Alicarnasso, I. La costituzione di Romolo», *Athenaeum*, 38, 1960, p. 175-225.

13. Nous empruntons ces expressions à J. Poucet, *Les origines de Rome, tradition et histoire*, p.54-55.

14. Dans *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, 1965, spéc. p.164-175 («The responsibility of Fabius Pictor»).

15. Sur la tradition orale à Rome, J. Poucet, *Les origines de Rome, tradition et histoire*, p.84-90, J. Von Ungern-Sternberg, «Überlegungen zur frühen römischen Überlieferung Im Lichte der Oral-Tradition-Forschung», D. Timpe, «Mündlichkeit und Schriftlichkeit als Basis der frühromischen Überlieferung», dans *Colloquium Rauricum, I, Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart, resp. p.237-265 et 266-286, M.

Chassignet, *L'annalistique romaine, I Les annales des pontifes, l'annalistique ancienne*, éd. CUF, Paris, 1996, p.XLII-XLIV.

16. Exposé de cette interprétation p.ex. dans *Mythe et épopée*, I, Paris, 1968, p.285-299. Depuis B. Sergent, «L'or et la mauvaise femme», *L'Homme*, 113, 30, 1990, p. 13-43, a apporté des compléments à l'analyse dumézilienne en y faisant rentrer des figures secondaires du récit, Mettius Curtius et Hostus Hostilius.

17. Nous ne pouvons ici donner le détail d'analyses que nous avons menées à travers une série d'articles («L'oiseau ominal, la louve de Mars, la truie féconde», *MEFRA*, 88, 1976, p.31-50, «Les enfances de Romulus et Rémus», *Mélanges offerts à R. Schilling*, Paris, 1983, p.55-66, «Twins and Twins in the Legend of the Founding of Rome», dans *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion, Studies in Honor of E. C. Polomé*, Washington, 1992, 11, p.315-320, «En deçà de l'épopée, un thème légendaire indo-européen: caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins», dans *L'épopée gréco-latine et ses prolongements européens, Calliope II*, sous la direction de R. Chevallier, *Caesarodunum*, 16 bis, 198 1, p.7-3 1, «Tarente, Locres, les Scythes, Théra, Rome, précédents antiques au thème de l'Amant de Lady Chatterley», *MEFRA*, 86, 1974, p.673-705, «La triple fondation de Rome», *RHR*, 189, 1976, p. 145-176, «Le meurtre de Rémus, ou le franchissement de la limite», dans *Tracés de fondation*, sous la direction de M. Détienné, Louvain-Paris, 1990, p. 171-179, «Les trois combats de Romulus», *Ollodagos*, 10, 1, 1997, p. 1 17-130, «Trois études sur Romulus: A) Rémus élu et réprouvé, B) Les trois arbres du fondateur, C) Les guerres de Romulus», dans *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, sous la direction de R. Bloch, Paris-Genève, 1980, p.267-346, «Du premier roi au héros fondateur: remarques comparatives sur la légende de Romulus», dans *Condere Urbem*, sous la direction de C. M. Ternes, Luxembourg, 1991 (= *Études classiques*, 3, Luxembourg, 1992), p.26-48, «Perspectives comparatives sur la tradition relative à la disparition de Romulus», *Latomus*, 36, 1977, p.255-282, «Les différentes versions de la disparition de Romulus», dans *La mythologie, clef de lecture du monde classique, hommage à R. Chevallier, Caesarodunum*, 21 bis, 1986, I, p.15-37. Nous nous bornerons à une présentation d'ensemble des hypothèses auxquelles nous sommes parvenu, en nous permettant de renvoyer à ces différentes contributions pour leur justification précise.

18. Dans le récit classique, le père divin des jumeaux est le dieu de la guerre Mars, la salvation par la louve étant interprétée dans ce sens, comme le montre le fait que son intervention est dédoublée par celle d'un autre animal lié au dieu, le pic. Mais il y a sans doute là la réfection d'un schéma ancien, conservé par la version archaïque de Promathion, et en accord avec d'autres traditions latines (Caeculus, fondateur de Préneste, le roi Servius Tullius), où le père divin était un dieu masculin du foyer. Voir, outre notre article «En deçà de l'épopée, un thème légendaire indo-européen: caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins», F. Coarelli, *Il Foro Romano, I, Periodo arcaico*, p. 188199, G. Capdeville,

Volcanus, recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain, Rome, 1995, p.7-95.

19. Voir *Die Aussetzung des Königskindes, Kyros und Romulus*; le schéma d'ensemble est déjà attesté pour des figures comme Sargon d'Akkad (p.162-164: naissance d'un père inconnu, rejet dans le fleuve, recueil par un porteur d'eau et enfance comme jardinier) ou Gilgamesh (p. 160: naissance d'une mère enfermée dans une tour et d'un être invisible, rejet de l'enfant au bas de la tour, salvation par un aigle qui le dépose auprès d'un jardinier qui l'élève).

20. Significativement Véies est le dernier adversaire dont triomphe le fondateur, tandis qu'elle sera le premier dont triomphera le nouveau Romulus, Camille, refondateur de la ville au lendemain de la prise par les gaulois. Sur cette articulation, J. Hubaux, *Rome et Véies*, Paris, 1958, et M. Sordi, *I rapporti romano-ceriti e l'origine della civitas sine suffragio*, Rome, 1960, p.177-182, «L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione etrusco-italica della storia», *ANRW*, 1, 2, 1972, p.781-793, «Storiografia e cultura etrusca nell'Impero romano», dans *Atti del II congresso internazionale etrusco*, Florence, 1985 (Rome, 1989), p.41-51.

21. Voir «Les enfances de Romulus et Rémus». Sur la caractérisation de Rémus, qui fait qu'il se révèle supérieur à son frère dans le monde sauvage, voir «Le meurtre de Rémus, ou le franchissement de la limite» et «Rémus élu et réprouvé».

22. Voir respectivement «L'oiseau ominal, la louve de Mars, la truie féconde», «Les trois arbres du fondateur», «Les trois combats de Romulus».

23. Voir «Les guerres de Romulus». Le schéma des trois triomphes apparaît dans le règne de Tullus Hostilius, de Tarquin l'Ancien et de Servius Tullius. Les deux premiers cas sont suffisamment développés dans la tradition pour permettre une analyse. Voir nos articles «Le règne de Tullus Hostilius et l'idéologie indo-européenne des trois fonctions», *RHR*, 214, 1997, p.5-22, «Les Tarquins de Rome et les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne: 1) Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain», *RHR*, 215, 1998, p.369-395.

24. Voir G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II, Paris, 1971, p.274-292, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, 1985, p.31-37 et *Heur et malheur du guerrier*, 2ème édition, Paris, 1985, p.69-131 (avec analyse du cas de Tarquin le Superbe); pour les décemvirs, voir notre article «À propos de Tite-Live I: l'apport de la comparaison et ses limites», *REL*, 76, 1998, p.68-69, n. 104.

25. Ils le sont effectivement si on considère ce à partir de quoi ils sont formés (que ces éléments reposent ou non sur des bases réelles, cela n'importe pas ici): une étymologie d'un lieu sacré sur le Capitole pour l'Asylum, l'application au *conditor* du rituel de fondation des cités pour la prise d'auspices et le creusement du sillon primordial, le motif des frères ennemis pour le combat fratricide, la transposition d'un vieux mythe pour la guerre entre Romains et Sabins.

26. De ce sens, les mots dont Romulus accompagne son geste chez Tite-Live (1, 7, 2: *sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea*) sont clairs, même si les Romains du temps des guerres civiles n'étaient plus guère portés à attribuer à la mort de Rémus un sens positif pour eux!

27. Voir notre article «La triple fondation de Rome» et F. Vian, *Les origines de Thèbes*, Paris, 1963.

28. Nous reprenons ici le titre qu'il avait donnée à une synthèse sur la question qu'il avait fait paraître à Bruxelles en 1958.

29. Nous ne pensons pas qu'il faille attribuer de tels schémas à une pensée consciente, à une idéologie au sens propre, comme le concevait G. Dumézil. Pour Rome, justes remarques dans J. Poucet, «Georges Dumézil et l'histoire des premiers siècles de Rome», dans *Actes du colloque international Éliade-Dumézil*, sous la direction de C. M. Ternes, Luxembourg, 1988, p.24-49; également notre article «À propos de Tite-Live I: l'apport de la comparaison et ses limites», *REL*, 76, 1998, p.41-70.

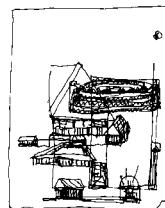
30. Sur Yima, étude fondamentale de A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, II*, coll. *Archives d'études Orientales*, Leyde, 1934.

31. Données dans G. Dumézil, *Mythe et épopée, III*, Paris, 1971, p.243-300 (avec prise en considération de la figure indienne de Yayati).

32. Voir notre article «Du premier roi au héros fondateur: remarques comparatives sur la légende de Romulus».

33. Ce ne signifie pas que tout dans la légende de Romulus se ramène à ce seul modèle. D'un point de vue comparatiste, il faut tenir compte de l'articulation entre les deux premiers rois que la tradition romaine mettait au début de l'histoire de la cité, Romulus et Rémus, que G. Dumézil a proposé de distinguer comme représentant deux aspects différents de la souveraineté, correspondant aux deux figures de Varuna et Mitra dans le système des dieux indiens (voir p.ex. *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977, p. 151-166). D'autre part la fin du héros, dans la version du démembrement par les sénateurs, nous a paru pouvoir être rapprochée de faits germaniques (légende de Frotho) et arméniens et se fonder sur une mythologie de troisième fonction (voir «Les différentes versions de la disparition de Romulus»).

34. Voir Virgile, *Énéide*, 6, 851-853: «Toi, Romain, souviens-toi de régir les peuples sous ton empire; tes arts à toi seront d'imposer la paix, d'épargner les vaincus et de dompter les superbes».





Amfiteatro de Pompeya.

Anfiteatro de Pompeya.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

Rome et sa fondation: archéologie, histoire, mémoire

Alexandre Grandazzi
(Université de la Sorbonne, Paris)

Faut-il continuer à parler du mythe et de l'histoire comme de deux entités contradictoires, dont l'opposition revêt des formes multiples qui sont, selon le cas, celles du structurel et de l'événementiel, du primitif et du développé, de l'imaginaire et du réel, de l'idéologie et du fait, et, pour tout dire, du faux et du vrai? Non, sans doute, et toutes les recherches récentes sur le mythe tendent au contraire à montrer comment un tel manichéisme et désormais obsolète. C'est pourquoi, si l'on veut qu'un colloque sur les mythes de fondation de cités échappe à cette vieille ornière, il vaut mieux d'abord partir des éléments qui rendent scientifiquement possible la discussion sur la question de l'historicité d'une fondation pour Rome.

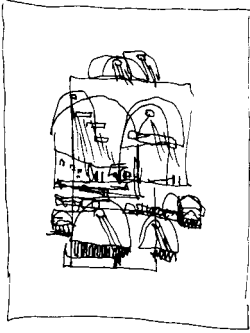
Archéologie: Ce sera l'objet de cette première partie, qui fera l'inventaire critique non seulement des *monumenta* que les Romains pouvaient voir –ou imaginer voir– concernant les *primordia urbis*, mais aussi des indices mis au jour par la recherche dans différents domaines, et dont la convergence permet au moins de formuler des hypothèses de travail aboutissant à une nouvelle configuration des données connues jusqu'ici.

Histoire: On rappellera d'abord comment la tradition romaine véhicule un certain nombre de thèmes qui peuvent être considérés comme des universaux d'une pensée de la fondation; on s'atta-

chera ensuite à montrer comme le mythe de fondation est une force agissante dans l'histoire de Rome, ce qui nous amènera à traiter le thème de la "seconde fondation" (*secunda origo*, Liv. VI, 1,3), à travers des exemples allant de Camille à Auguste. On réfléchira à ce propos à la construction par Rome d'un discours-paradigme sur les origines et à sa diffusion dans l'empire, en abordant notamment le cas des duplications du *forum* d'Auguste.

Mémoire: À partir du fonctionnement romain du modèle ainsi décrit, on posera la question des limites de l'interprétation habituelle de cette "idéologie romuléenne" en termes de simple propagande. Dans cette perspective, on cherchera à mettre en lumière la polysémie, voire les contradictions du traitement des sujets liés à la fondation de l'*Urbs* par les auteurs du début de notre ère. Au-delà, sera posée la question du statut à donner à ces mythes et à cette thématique dans le monde romain.

Conclusion: Au total, c'est donc l'articulation entre ce que nous pouvons savoir des origines de Rome aujourd'hui, et la façon dont les Romains eux-mêmes percevaient et utilisaient le passé le plus ancien de leur Ville qui sera étudiée ici, dans la conviction qu'il s'agit moins de sujets irréductiblement séparés que des aspects complémentaires d'une même question.



Unio de lajes. Roma.

Arquitectura romana.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

La llarga continuïtat de la mitologia sobre els orígens urbans

Eduard Riu-Barrera

(Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya)

En les cultures de l'antiguitat i el feudalisme les ciutats foren sempre uns productes intemporals, presents des de l'origen dels temps. La seva formació no era el resultat d'un procés històric d'urbanització, sinó el simple producte del disseny superior d'una autoritat, divina, terrenal o dotada d'ambdues naturaleses, que es podia haver manifestat i executat en qualsevol època i lloc. Per això, a l'origen de les urbs s'havia de trobar un acte fundacional ben precís amb el qual l'elevada disposició s'acomplia. En conseqüència, segons aquesta mena de discurs les ciutats tenien necessitat sempre d'un fundador personalitzat, agent únic de la urbanització, tant si era conegut com desconegut. És així que durant molts segles una de les feines dels historiadors fou, justament, la recerca o, segons es consideri, la invenció de qui havia estat el fundador i de quan s'havia produït l'acte fundacional, per establir-ne l'antiguitat i prestigiar-ne l'origen. D'aquesta manera, en l'obra sobre el govern urbà *Regiment de la cosa pública* escrita entre 1385 i 1386 pel tractadista Francesc Eiximenis, conseller dels jurats d'una ciutat tan important com era València, va deixar dit que de "totes les ciutats notables sapiam qui les edificaren e aquells qui les començaren". Encara

que reconeixia que no hi havia constància de la fundació de València, això no li invalidava l'asseveració, sinó que el portava a presumir que havia estat "habitada quasi del començament del món, ço és des de Jafet, fill de Noé, ençà".

En aquest cas es feia servir la descendència de Noé per explicar la població de la ciutat, cosa que no tenia res d'estrany, ans el contrari. La dispersió dels fills i néts del patriarca bíblic va explicar en la tradició judeocristiana la població de diferents regions del món i, en concret, l'estirp de Jafet hauria ocupat les illes i costes mediterrànies, on fundaria reialmes i ciutats. A l'Europa feudal i cristiana aquesta tradició no fou pas exclusiva ni exloent, sinó que juntament amb ella en l'explicació dels orígens urbans va seguir plenament en ús el material mític de l'antiguitat pagana, amb tota la seva càrrega de personatges, herois, semidéus i déus, en una barreja sincrètica gens conflictiva, des de ben abans de la reacció humanística. És a dir, que les formulacions mítiques sobre les fundacions de les ciutats no foren, de cap manera, un patrimoni exclusiu de l'antiguitat grecoromana, sinó que les societats posteriors varen mantenir, fins molts segles després, la mateixa forma d'explicació que

va ser aplicada tant a nuclis urbans de nova formació, com a d'altres d'origen remot i que durant l'antiguitat no havien tingut llegendes d'aquesta índole, o bé se n'havia perdut el record, si és que mai havien existit. Ara bé, encara per un apriorisme cultural plenament vigent i que prestigia l'antiguitat clàssica, sovint tan sols es consideren històricament rellevants i genuïnes les llegendes fundacionals grecollatines, mentre que les posteriors són menystingudes, com a subproductes anacrònics, falsificacions impúdiques o fabulacions reprobables, sense que, efectivament, hi hagi cap solució de continuïtat historiogràfica entre elles i les antigues. De fet, al llarg del feudalisme, també per l'humanisme i la cultura barroca, l'explicació sobre l'origen de societats, llinatges o ciutats va seguir fent servir la tradició mítica judeocristiana, a l'ensams amb la grecoromana, per constituir el canemàs fonamental i imprescindible de tot relat sobre els orígens. Això va persistir fins a l'arribada dels grans canvis en els sabers científics i també historiogràfics que es generaren en la transició europea al capitalisme i s'imposaren amb les revolucions burgeses. Llavors es varen ensorrar gran part de les explicacions mítiques dels orígens i es varen substituir per noves tesis historiogràfiques, basades en l'arqueologia i en l'exègesi literària de les fonts antigues a partir de noves lectures interpretatives.

Entendre la urbanització d'una societat, com un llarg i complex procés, producte històric d'unes determinades formes socials i no pas un fet intemporal i descontextuat, sense cap principi o agent individual, autor d'un seguit d'accions concretes de data precisa que d'un abans sense urbanitzar ni civilitzar passessin de cop i volta a una plena dinàmica urbana, és un producte de la cultura històrica moderna. Anteriorment es poden trobar explicacions com la de Plató en el s. IV aC, que feia dir al sofista Protàgores que al principi els homes vivien dispersos i no hi havia ciutats. Aquestes es fundaren per protegir-se de les feres, per bé que la manca

de l'art de la política va impedir que subsistissin i no fou fins que Hermes va lliurar la política als homes que pogueren perdurar. Malgrat aquest reconeixement d'un estadi inicial preurbà, primitiu, gairebé animal, tant la formació de les ciutats, com l'adquisició de les arts i d'altres coneixements o pràctiques, no deixaven de ser unes gràcies divines intemporals, sense cap relació amb l'organització social i el seu desenvolupament. Fins a la Il·lustració no va encetar-se la historització de la urbanització, és a dir, la seva articulació amb determinades formes econòmiques i socials. La reflexió en aquest sentit va portar en el s. XIX que un autor com Ildefons Cerdà exposés a la *Teoria general de la urbanització* de 1867 una història evolutiva de la urbanització, barreja d'especulació històrica i de coneixements arqueològics, que és un magnífic exponent de la transformació radical en el saber produïda entre la fi de l'antic règim i l'emergència de la ciutat burgesa. L'experiència de l'accelerada mutació de les ciutats en aquest període fou el llevat necessari per a la reflexió sobre els processos de formació i transformació urbana.

Molt abans de la historització del procés d'urbanització, però, hi havia història urbana. Ni durant l'imperi romà ni en els temps dels regnes bàrbars que el succeïren a l'occident va existir un gènere històric que tingués per subjecte la ciutat i els ciutadans com a entitat social o els seus organismes de govern, com segles més tard sorgiria. En realitat, la ciutat no es va erigir en subjecte històric autònom fins que la dinàmica urbana de les repúbliques italianes i l'humanisme cívic que varen engendrar ho feren històricament possible. Des d'aleshores, gradualment, per l'occident europeu es va difondre un model d'historiografia urbana primigènia on es barrejava el relat llegendari fundacional amb la descripció topogràfica i la ressenya de les formes de govern, entre molts altres aspectes, d'on derivaren els gèneres de la monografia històrica i geogràfica i, fins i tot, també el de les modernes guies urbanes. Tanmateix, abans de l'extensió a partir del s. XV-

XVI d'aquest forma d'història urbana, l'origen d'algunes ciutats importants havia estat objecte d'atenció, en concret aquelles que esdevingueren potents seus eclesiàstiques en tant que aquestes s'aprofitaren, sovint, del prestigi de velles urbs romanes, de les quals volien erigir-se en continuadores. Aquest és el cas de la ciutat romana de Qurocortorum implantada sobre el territori del poble gal dels remi i que va canviar el seu nom per l'actual de Reims entre la caiguda de l'imperi romà i el sorgiment del carolingi, d'acord amb la denominació dels antics pobladors de la regió. Seu d'un bisbat, un dels seus principals historiadors, el canonge Flooard, autor cap a mitjan s. X de la *Historia Remensis Ecclesiae*, va explicar-ne l'etimologia i alhora la seva història fundacional d'acord amb el material mític pagà. Els fundadors de la ciutat i també ascendents de l'estirp dels remi haurien estat els soldats de Rem, del germà bessó de Ròmul, fill de Mart i Rea Sílvia, que fugitius de la Roma acabada d'instituir arribaren i s'establiren en les remotes contrades gàl·liques. Arguments de suport a aquesta explicació eren la presència d'un relleu que representava Ròmul i Rem en un dels portals de l'antiga muralla, així com la vella amistat entre els romans i els remi. D'aquesta manera, Flooard aconseguia per a la seva història eclesiàstica un precedent fundacional que vinculava la seu episcopal amb la urbs capital de l'Església cristiana. Cal dir però que, prudentment, no va excloure que hi poguessin haver altres versions sobre l'origen de la ciutat, però en això va considerar que també Reims s'acostava a Roma, perquè els orígens d'ambdues ciutats eren discutits.

La fundació d'aquesta petita ciutat de la *Gàl·lia Bèlgica* s'havia situat, temporalment, en simultaneïtat amb la de Roma, sense que això sobtés per a res dins del context cultural que s'havia confegit, del tot estrany a preocupacions de caire cronoevolutiu que portessin a situar la urbanització del país en un estadi històric concret. De fet, ni tan sols els temps originals, poblats d'éssers imaginaris, semi-

déus i herois segons la tradició pagana o d'agents de la divinitat i profetes per la tradició judeocristiana, eren uns precedents considerats intrínsecament diferents del present o de la resta dels temps. Així, a partir de l'inici del món, simultani per a l'univers, la Terra, la natura i la societat humana, tot era estàtic i res experimentava cap mena d'evolució, de forma que les societats humanes eren exactament iguals sempre. L'estatisme en la natura i en les societats comportava la immobilitat històrica. Abans que la Il·lustració formulés les tesis de la successió dels estadis socials i econòmics i que, una mica més tard, la conjunció entre arqueologia i ciències naturals descobrissin la prehistòria a l'inici del vuit-cents, la història es caracteritzava per una manca de sentit evolutiu i per una cronologia molt curta que sempre explicava l'estat de coses actual a partir de la immutabilitat. No hi havia formes d'organització social històricament diferenciades, de sempre totes havien estat iguals, tant pel que fa a la manera d'obtenir la subsistència com en les formes polítiques de regiment. Les ciutats, els reialmes i els imperis s'havien succeït des de l'inici del temps. Tampoc no hi havia cap desenvolupament en les arts. Només de tant en tant, en els períodes més reculats, algú imbuït per les divinitats aportava atzarosament certa innovació, com ara la música, la poesia o les lleis. Les ciutats, en aquesta mena de discurs, sorgien en qualsevol moment, mai resultat d'una determinada forma social, sinó fruit exclusiu i arbitrari dels designis de l'autoritat, fos quina fos. Al llarg dels temps, des de la creació del món, s'havien succeït les fundacions urbanes i la primera es remuntava als orígens mateixos en la tradició judeocristiana, quan segons el Gènesi un dels primers homes, el pagès Caïm, "construí una ciutat, i li posà el nom del seu fill Henoc".

La brevetat del temps era un altre factor substancial a la història i, així, des de l'origen del món fins a la contemporaneïtat havia passat sempre molt poc temps. La guerra de Troia i el Diluvi Universal foren unes referències temporals pròximes al

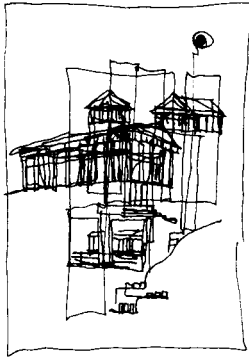
principi dels temps, a partir de les quals la història es pot dir que començava i s'ordenava. Troia es va consolidar en època feudal com un gran referent cultural, cronològic i genealògic. Tant és així que les monarquies anglesa i francesa es vincularen al cicle mític troià a través d'un príncep Brutus, poblador de Britània, o el propi rei Príam, en el cas de la reialesa francesa. Als regnes feudals de la Península Ibèrica, ni la corona catalano-aragonesa, ni els regnes de Castella i Portugal es vincularen al cicle troià, del qual tampoc derivaren els mites fundacionals urbans feudals o tardofeudals. Aquests deuen el seu origen a l'obra de l'arquebisbe de Toledo Rodrigo Ximenez de Rada *De rebus Hispaniae*, escrita en el segon quart del s. XIII, on s'inventaren unes monarquies per a la Península, instituïdes per Túbal, fill de Jafet, nét de Noé i poblador d'Espanya, al qual succeïren diferents reis i reialmes fins a l'arribada dels romans. De fet, però, no fou fins a la unió de la corona catalano-aragonesa i la castellana que es va acabar de confegir una remota història peninsular. L'autor fou Giovanni Nanni o Annius, frare dominic de Viterbo que el 1498 va editar el fals text d'un sacerdot babilònic que suposadament havia trobat i on s'explicava la història antediluviana, la població del món pels fills de Noé i, més concretament, la institució per Túbal d'un reialme hispànic, del qual enumerava tots els sobirans fins a l'arribada dels grecs. La fortuna d'aquesta invenció fou enorme en tots els sentits i, encara que més o menys retocada per molts autors posteriors, va imperar llargament en la història del regne d'Espanya. Dins d'aquest canemàs d'història mítica es varen incloure o es derivaren les llegendes fundacionals de les més importants ciutats peninsulars, encara que amb explicacions canviants i debatudes, segons els interessos urbans o les preferències erudites dels seus constructors o reelaboradors. Cal tenir ben present que mai el llegendari urbà dels seus orígens més remots fins a la seva extinció en el tardofeudalisme fou una construcció tancada i fixa, sinó tot el contrari; com la resta de

construccions mítiques d'aquesta índole, una de les seves característiques principals fou la seva permanent reformulació, d'acord amb els interessos canviants dels temps.

En aquest sentit, Barcelona també va tenir diferents llegendes fundacionals. La més antiga es remunta al s. XIII i es troba en l'esmentada obra de Roderic Ximenez de Rada, vinculada al cicle herculi. L'heroi hauria vingut a la Península en època dels successors de Túbal, aquí va vèncer Gerió, senyor dels grans ramats que governava els regnes de Galícia, Lusitània i Bètica, per fundar, acte seguit, la sevillana Híspalis. Després va marxar cap a la Celtibèria, convertida en el precedent de la corona catalano-aragonesa, i en arribar al Pirineu va establir la Seu d'Urgell i a la plana d'Osona la ciutat Vic. De les naus que havien fet el viatge amb ell, vuit eren a Galícia i la novena es trobava a les costes de la Celtibèria; just a l'indret on hi havia aquesta última embarcació, Hèrcules va bastir una nova ciutat, anomenada la barca nona, és a dir Barcelona, i des d'ella va marxar de retorn cap a la seva pàtria grega. Cap a la fi del s. XV l'humanista i bisbe gironí Joan Margarit va aprofitar la narració per vincular la ciutat al cicle troià i per ell la novena barca hauria estat l'única d'arribar a la costa peninsular d'un estol tramès per cercar l'ajut d'Hèrcules a la guerra de Troia. Coetàniament, dos altres autors també humanistes, Jeroni Pau i Pere Miquel Carbonell, posaren en dubte la tesi hercúlia. Uns versos del cristià Paulí de final del s. IV que qualificaven de púnica Bàrcino permeteren formular un nou mite que atribuïa la fundació barcelonina al cabdill Amílcar de la família cartaginesa dels Barca. Les dues tesis, l'hercúlia i la bàrquida, varen seguir recreant-se segons el gust o els interessos dels autors. Tot i haver estat refutades al llarg del s. XIX encara arribaven de ple al s. XX en escriptors retardaris. A Barcelona, un i altre fundador mític varen inspirar l'imaginari urbà a partir del s. XVI i s'hi troben referències des de les encunyacions monetàries fins a la decoració a la pròpia seu del govern

municipal, la renaixentista Casa de la Ciutat o també en palaus de l'aristocràcia urbana. No tan sols això, sinó que en el s. XIX, quan el neoclassicisme de la nova ciutat burgesa va construir els seus primers monuments laics, la figura d'Hèrcules va esdevenir un recurs formal que personalitzava i prestigiava els orígens urbans.

En el set-cents la crítica històrica il·lustrada va fer caure, progressivament, les monarquies fabulades dels reialmes europeus i, de pas, bona part dels fundadors mítics de les ciutats. De cop i volta, però, la història de l'occident europeu es va trobar òrfena, perquè un cop desmantellada gran part de la història llegendària resultava que, des de l'origen de l'home, que cada cop es percebia més allunyat i vinculat a l'evolució animal, fins a la història explicada pels autors clàssics, quedava un gran buit. Foren els pobles més primitius reportats per aquestes fonts, pobles com ara els celtes, pelàgics ciclòpis, tirrènics o etruscs, els que de principi poblaren l'antiguitat més remota i a ells començaren a ser atribuïdes les urbs considerades més antigues. Aleshores també començava a ser historitzat el procés d'urbanització i a situar-lo en una fase avançada de la història humana. El desenvolupament de l'arqueologia i la filologia es complementaren, una amb l'excavació i l'altra amb l'examen de les fonts literàries grecolatines a l'hora d'examinar les ciutats antigues i els seus orígens. D'aquesta manera es començaren a bastir els discursos contemporanis sobre els inicis i la difusió de l'urbanisme.



Amis.

Espacios sagrados clásicos.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

Por qué la fundación de la ciudad

Pedro Azara

(Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona)

La idea de la exposición *La fundación de la ciudad*, actualmente en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, y causa de este coloquio, surgió hace más de tres años, tras la contemplación de una vitrina con un cierto número de clavos de fundación mesopotámicos en el Museo de Berlín (Vorderasiatische Museum). Era la primera vez que me fijaba en estos insólitos objetos, que forman gran parte de la estatuaria más antigua conocida.

Después de una exposición sobre maquetas arquitectónicas antiguas (presentada en el mismo Centro a principios de 1997), andaba a la búsqueda de un tema unitario y poco frecuente o inédito para una exposición sobre un tema arquitectónico o urbano que pudiera tener interés para el gran público. Sin embargo, los responsables del Centro de Cultura Contemporánea advirtieron justamente que sólo aceptarían una nueva exposición con (y no de) material arqueológico si éste echaba luz sobre la modernidad: si aportaba una nueva comprensión de la arquitectura y la ciudad modernas. Quedaba entonces por averiguar si, a través del estudio de los depósitos de fundación y de la iconografía del o de los numerosos mitos de fundación, se podía entender mejor, o de manera nueva y distinta, el fenómeno

no urbano, si la remota antigüedad iluminaba el presente.

Hoy en día, pocos son los estudiosos, arquitectos y urbanistas, que defienden sin matices la ciudad. Las metrópolis del tercer y el cuarto mundo ofrecen imágenes demasiado despiadadas para ser aceptadas, y sólo algunos arquitectos patéticamente ultramodernos encuentran su fuente de inspiración en el caos de las metrópolis misérrimas. La ciudad es un organismo tentacular que invade o corroe lo que la circunda; dibuja corredores urbanizados de centenares de quilómetros, o inmensas manchas densamente pobladas que son como países dentro de países y que lastran o fagocitan la vida de todo un territorio. Sólo los que no tienen nada, y nada tienen que perder, se sienten atraídos por la ciudad, de la que huyen las clases asentadas, urbanizadas.

Pero esta visión no es nueva. Son conocidas y tópicas las diatribas que aparecen en la Biblia contra determinadas ciudades como Nínive, Babilonia o la misma Jerusalén, equiparadas a la Hidra o la Bestia. Es cierto, no obstante, que lo que se condena no son las ciudades en sí, sino determinados cultos (considerados herejes) que, al estar acogidos en ciertos centros, echan sombra sobre éstos. Sin

embargo, en Mesopotamia, aunque dominan los lamentos por las inevitables destrucciones de las ciudades, también se encuentran ocasionales y duras condenas de las urbes, o de la molicie de la vida urbana "debilitante", como comenta Hallo.

En Grecia, Hesíodo advierte contra los peligros de la vida urbana, al menos de la vida cortesana. En Roma, patricios como Cicerón no pensaban más que en una cosa: partir hacia las villas de campo. Estos juicios muestran que la ciudad es (o era) un organismo que tiene el poder de afectar o modificar profundamente la vida de los hombres. En estos casos, la ciudad es un peligro, una enfermedad de la que los hombres no se libran. La comparación con la Hidra que, al igual que la esfinge de Tebas –que simboliza a una ciudad enferma–, pone en jaque a los habitantes, muestra a las claras el oscuro poder, el poder demoníaco de la ciudad, opuesto a los poderes de la luz. La ciudad es la noche –que se disolverá cuando la apertura del séptimo sello.

Tales visiones nocturnas y negativas se contraponen a otras que muestran que la ciudad es una abra de luz. Historias de la creación del mundo cuentan que, al principio, los hombres "vivían sin vivir" y no sabían que no sabían nada. Moraban junto con ninfas y faunos al aire libre. A lo más se protegían en una cueva o bajo un pino de umbrosa copa. La vida era mísera, aunque para otros, y correspondía a la edad de oro, libre de trabas y de contiendas, en una tierra que arado alguno había hollado ni dividido en profundos surcos que dibujarían las primeras parcelaciones, las primeras fronteras.

Sin embargo, poco a poco, los hombres fueron educándose –fueron educados–, adiestrándose en la fabricación y en el manejo de instrumentos, y colonizando la tierra. Un dios bajó a la tierra, les trajo el fuego, les enseñó a dominarlo y a emplearlo en la producción de útiles y de bienes gracias a los cuales sortearon o se enfrentaron a la sarta de males que los dioses destinaron a la humanidad. Entre los dones otorgados se encontraba la arquitectura, la

fundación o construcción de ciudades. Dioses como Apolo, Prometeo o Jano, por distintos o incomparables que fueran, aportaron estos beneficios.

Ciertamente, cabe observar que la ciudad aparece como la última conquista, pero también como el último y definitivo remedio. Si en los orígenes los hombres desconocían el arte de la construcción, si podían vivir en lo que hoy nos parece la intemperie y era, en verdad, el edén, era debido a que no lo necesitaban. De algún modo, al igual que todas las artes, la arquitectura es una conquista y un progreso con el que la humanidad se aleja de la animalidad, y es la prueba de la toma de conciencia de su humanidad, frente a los dioses y los animales, esto es, de la toma de conciencia de su mortandad, de su condición mortal, como sostiene Azúa.

No obstante también puede afirmarse que la arquitectura es una prueba del alejamiento del hombre de dios, esto es, de su caída. Sin la expulsión, y sin Caín ,(o sin el fratricidio cometido), las ciudades, a modo de cerrados refugios frente al desierto y la selva, no existirían. No sé si es casual que en la Biblia, la construcción de ciudades recayera en Caín o en su hijo Enoch, tras matar a su hermano Abel. La complejidad de la figura del constructor se pone de manifiesto cuando, por un lado, aparece como un asesino y, por otro, Yahvé amenaza a todo aquél que atente contra Caín una vez que éste ha sido condenado a errar el resto de su vida. Se observa, además, la paradoja que las ciudades fueron creadas por seres errantes que, en principio, no necesitaban un hogar fijo, emplazado en un lugar. La ciudad era, pues, el hogar de los sin hogar, de los abandonados de la mano de dios, de los desafortunados, los apátridas, los expulsados (los chivos expiatorios, como se ha dicho a veces).

La arquitectura y la ciudad era la señal visible de, y el remedio al abandono. El remedio a la soledad absoluta como es el abandono por parte divina.

Una obra como la ciudad no podía estar al alcance de cualquiera. Era la creación de aquel que había levantado la mano contra su propio hermano.

¿Era esto origen del desprecio por la ciudad que la Biblia en general manifiesta, como se ha dicho a veces? Se acepte o no la comparación, lo cierto es que, aunque los fenómenos no sean necesariamente equiparables o parangonables, Roma fue fundada por un fratricida, Siracusa es obra de un asesino, o el mismo Orestes aparece como el fundador de un cierto número de ciudades jónicas después de –y no antes– de su matricidio. ¿Casualidad?; ¿son hechos que significan cosas distintas en función del medio cultural y de eventos históricos particulares?; ¿todas las ciudades son obra del diablo –como se afirma en el Libro de Enoch?

Cuentan las leyendas que Arquias fundó Siracusa después de huir de Mileto tras haber asesinado a su amante. Leucipo fundó Cretineo, cerca de Mileto, tras matar a su padre y haberse unido a su hermana. Tanagra es obra de Poimandro, asesino de su hijo. Pilas, tras matar a su tío, fundó dos ciudades, una en Mesenia y la segunda en la Élide, llamadas las dos Pilos. Pitane dió nombre a su ciudad tras exponer a su hija. Telégono, el hijo que Ulises habría tenido con Circe, tras matar a su padre, fundó Túsculo y Praeneste en Italia. La lista de ejemplos no es infinita, pero sí sensiblemente más larga. Es cierto, sin duda, que la credibilidad de tales mitos no siempre es segura. Algunos, tardíos, están contruidos a partir de leyendas anteriores, y sólo reflejan influencias o intereses por divulgar un pasado heroico. Por tanto, la multiplicidad de ejemplos no tiene por qué ser significativa. Sí lo es, creo, el que los textos se construyan de manera semejante o, mejor, el que muestren que los héroes fundadores poseen determinados rasgos comunes.

Parece difícil encontrar a un fundador que haya sido un "santo". Los fundadores poseen más bien taras no sólo psíquicas, con las manos manchadas de sangre, sino también físicas. Los ejemplos son de sobra conocidos y han sido reiteradamente analizados. Es posible que tales defectos, que hacen que el cuerpo y sus actos se salgan de la norma y no respondan a lo que comúnmente se espera, simbolicen

y revelen la marginalidad, la peculiaridad de estas figuras. La tara sería consecuencia de sus actos impíos, causados justamente por su condición de ser distinto, esto es, de ser excepcional: de estar facultado para emprender acciones que el resto no practica, por ser difíciles o imposibles, y por ser intolerables.

Algunos mitos, como el de la fundación de Tebas, cuentan luchas que el héroe, tras un largo e incierto periplo, sostiene con un monstruo serpentino. Estas luchas se asemejan a otras que sostuvieron héroes civilizadores, como Heracles o Perseo, con monstruos, a menudo con cabezas o cuerpos de serpiente. Estos mismos héroes, tardíamente, fueron considerados, de manera más o menos interesada, como héroes fundadores. Esto significa que la fundación de la –o de alguna– ciudad sucede a –o es consecuencia de– una lucha con un monstruo que todo hace pensar encarna valores negativos y oscuros. La red de cuellos de la Hidra, o de cabellos serpenteantes de la Gorgona, semejan una tupida telaraña que constituye una trampa mortal en la que el héroe puede perderse. La mirada acerada de la Gorgona atrapa, arrastra y hunde a sus víctimas en la obscuridad. La o las lenguas viperinas, son ponzoñosas, en todos los sentidos de la palabra. Hunden, desacreditan, matan a quienes son víctima de ellas. Nadie, hasta la llegada del civilizador o del fundador, ha podido con estas bestias, que suelen vivir en los márgenes del mundo conocido (como el guardián del Vello de Oro). Llegar hasta ellas implica adentrarse por caminos inexplorados y caminar al filo de lo desconocido. Hay que estar preparado, física y psíquicamente, para salir de los caminos conocidos, esto es trillados, y emprender la senda de lo desconocido que, obviamente, se aparta del universo habitual. Estos caminos, al alejarse del universo humano (que es el universo al que la mirada alcanza, y que, por tanto, es un universo iluminado, sin zonas oscuras), se adentran necesariamente en la noche. De ahí que el camino que emprende el héroe, civilizador o fundador,

parezca laberíntico, porque, justamente, al perderse cualquier referencia conocida, semeja un camino sin retorno que se hunde en el abismo. Los viajes por mar, o por el desierto líbico, debían parecer viajes al azar, tan inciertos e inseguros, rumbo a lo desconocido, como un hipotético viaje hacia el corazón del laberinto, en cuyo seno se guarece un monstruo agazapado. Salir con vida del laberinto o de un periplo por mar implica y significa que el hombre es un ser excepcional o un protegido de los dioses: un elegido, por tanto. A una figura que circule con ciertas facilidades en el interior de la noche se le supone familiaridad con la obscuridad, cierta empatía con ella: como si su mente o sus andares estuvieran hechos de la misma substancia neblinosa. De este modo, la sagacidad del héroe implica connivencia con la noche y las zonas en penumbra, ambiguas en sus gestos y en su cuerpo. Es la ambigüedad que se adivina en seres marginales que no caminan recto, que no van por el recto camino, porque cojean (en el doble sentido de la palabra), seres que se apartan del recto camino, camino que no existe en la intrincada galería del laberinto.

Al mismo tiempo, se puede pensar que el héroe circula con facilidad en el laberinto porque, al igual que Teseo (se le considere un civilizador o un fundador), posee una luz que no alcanza al resto de los humanos. Esta luz implica una mente pre-clara, o es consecuencia de una iluminación que sólo puede provenir de los dioses. Apolo, el dios de la luz (y de las sentencias ambiguas y oscuras, tan enigmáticas e impenetrables como los caminos de la selva) le guía, le alienta, le dirige (en algún caso gracias a las flechas que la bandada de garzas dibuja en el cielo, o gracias a los delfines que saltan delante de las naves, como muestran algunas cerámicas de temática naval –aunque no se refieran necesariamente a los barcos de fundadores). Apolo le alumbró, le ilumina. No hace falta precisar –o aclarar– que los iluminados son tan locos y tan extraños como todos aquellos que van por el mal camino, por un camino

extraño o imprevisible. Además, la "lux divina", el exceso de luz que inunda al fundador al entrar en contacto con el dios que le posee y le pone en trance, le ciega, facilitándole un conocimiento íntimo y directo con la noche, lo que le ayudará posteriormente, al igual que la luz divina, a penetrar y circular por donde la luz humana no alcanza.

La obra de un ser tan extraordinario (en el sentido literal de la palabra, un ser fuera de lo ordinario o común) tiene que estar a la altura de su visión y de sus capacidades. Lo que se produce tras un viaje tan aventurado y una lucha con un monstruo –si tal lucha, real o metafórica, se produce– tiene que estar a la altura del personaje. La ciudad aparece entonces como una obra singular, al alcance sólo de figuras sobrehumanas. No es casual que entre los epítetos de los dioses, se encuentre el de arquitecto, ni que apóstoles como Pablo se autocalificaran de arquitectos. Esto no significa que los arquitectos antiguos fueran considerados dioses ni profetas. Pero sí se puede suponer que los fundadores, que no eran necesariamente constructores, como ya observó Dostoiewski, estaban por encima de la media.

La ciudad se muestra como una gran creación, como un bienpreciado. Y es, por tanto, frágil, pues inserto en, y sometido a toda clase de peligros. Si un iluminado desbroza una porción selvática de terreno, como bien dice Trías, para delimitar un círculo de luz, un "templum", en el que asentar la ciudad, ésta necesariamente se halla enfrentada al resto del bosque, a la noche y los enemigos que la van a asediar. La ciudad es un cuerpo extraño en medio del caos, un mundo ordenado en medio del desorden. En un terreno que pertenece a los bárbaros, a figuras incivilizadas, maleducadas, que cometen sin duda actos poco edificantes (los nativos siempre son vistos como salvajes), la ciudad es un reducto de civilización.

Mas, en definitiva, es un reducto: esto es, una porción ganada a la noche y amenazada por la noche. La ciudad debe ser entonces defendida. Si

no lo es, vuelve el caos y se apagan las luces. La civilización se disuelve y vuelve el caos originario, la indiferenciación con la naturaleza, el mundo sin referencias, indistinto. Lo que significa que la ciudad es un bien cultural (no natural), ganado al exterior, que los demonios de la noche (y los demonios interiores) desean. De ahí que los ritos de fundación parezcan significar, o podrían ser interpretados de esta manera: que la ciudad debe estar perfectamente anclada en la tierra, y debe protegerse (pactando, si acaso), de lo opuesto a la ciudad, es decir, de los poderes del desorden y la noche.

Esto es lo que podemos entrever si leemos los innumerables mitos de fundación, con sus múltiples y a veces contradictorias versiones, y si atendemos a la iconografía o a las ilustraciones del mito. También si nos atenemos a lo que los ritos sugieren. Y esto es, a nuestro entender, lo que la arqueología nos muestra, y que sólo descubrimos a través de objetos y textos del pasado. La ciudad aparece como el fruto más esplendoroso de la civilización. También como su hijo más frágil, y más ambiguo. Ciertamente, la ciudad simboliza o encarna el orden, la luz, la cultura y la civilización. Se supone que los ciudadanos son y han estado educados, edificados gracias a la labor del héroe fundador.

Pero también la ciudad tiene su lado oscuro, tan oscuro como los andares extraños de su fundador. La metrópolis puede ser una madrastra. Al fin y al cabo, es obra de Caín o de Enoch. No es de extrañar entonces que la ciudad pueda ser juzgada tanto como un bien como un mal. La ciudad es al tiempo un bien y un mal: se asienta sobre un terreno robado a los dioses. En su origen se halla a menudo un crimen, y es obra de un ser que, por ser un elegido, también está fuera del orden y de la medida humana. La ciudad es el fruto de un pacto entre la luz y la noche, pacto que debe ser constantemente renovado. En caso contrario, la ciudad cae en el horror y la desmesura, como parece acontecer hoy en día.

Los antiguos ya lo proveyeron. La ciudad no se alcanza sin pagar un alto precio. Las visiones idílicas de la ciudad –como las más sombrías– son erróneas, pues no atienden a lo que la ciudad es: una parcela de orden cuestionada desde siempre, sin el cual no podemos vivir, y en cuyo seno el infierno siempre acecha. La ciudad es, por tanto, una verdadera obra humana. La obra humana por excelencia, tejida de luz y de sombras. La ciudad es el anverso del laberinto.

Esto, al fin, es lo que hemos querido contar, insistiendo en el término "cuento", en y a través de esta exposición (la muestra y lo que acabamos de narrar).



Imágenes de la gran diosa de Creta.
Dibujo a tinta de Jaume J. Ferrer.

BIBLIOGRAFÍA **(Para la documentación de la exposición y preparación del coloquio)**

Pedro Azara
Ricardo Mar
Eduard Riu
Eva Subías

Se enumeran estudios sobre ritos de fundación y de construcción tradicionales, procedentes del folklora europeo y asiático, así como ensayos sobre mitos y ritos antiguos de fundación de edificios y de ciudades en Mesopotamia, Grecia y Roma. En estos casos, se incluyen estudios sobre imágenes que ilustran mitos sobre distintos soportes y objetos (monedas, en particular).

No se citan las ediciones críticas modernas de textos antiguos que hemos utilizado, entre los que destacan:

- Mesopotamia: *La epopeya de Gilgamesh*, las "autobiografías" de Sargón I, y los Cilindros de Gudea;

- Grecia y Magna Grecia: Homero, Hesíodo, Heródoto, Tucídides, Aristófanes (*Las Aves*), Píndaro, Platón (*La República*, *Las Leyes*), Calímaco, Apolonio de Rodas, Ovidio (*Metamorfosis*), Pausanias, Estrabón, Apolodoro, Diodoro de Sicilia y Valerio Flaco;

- Roma: Tito Livio, Cicerón, Dioniso de Halicarnaso, Plutarco (*Vidas paralelas: Teseo, Rómulo*), Ovidio (*Fastos*), Varrón, Virgilio y San Agustín (*La Ciudad de Dios*), entre otros.

1. La ciudad antigua

AMPOLO, Carmine (ed.): *La città antica. Guida storica e critica*, Bari, 1980.

AMPOLO, Carmine: "La nascita della città", *Storia di Roma I. Roma in Italia*, Turín, 1988.

AMPOLO, Carmine: "Il sistema della polis. Elementi costitutivi e origini della città greca", *I Greci. Storia Cultura Arte e Società. 2. Una storia greca I. Formazione (fino al VI secolo a.C.)*, Turín, 1996, págs. 297-342.

FINLEY, M.I.: "The ancient city: from Fustel de Coulanges to Max Weber and Beyond" *Comparative studies in sociology and History* XIX, 1977, págs. 305-327.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Dionisio: *La ciudad antigua*, Iberia, Barcelona, 1983 (1a. ed. francesa, 1864).

HAMMOND, Mason: *The City in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1972.

HUOT, Jean-Louis (ed.): *La ville neuve, une idée de l'Antiquité*, Ediciones Errance, París, 1988, Cuadernos del grupo científico Terrains et Théories en archéologie (CNRS-Université de Paris I), núm. 1.

- HUOT, Jean-Louis, THALMANN, Jean-Paul, VALBELLE, Dominique: *Naissance des cités*, Nathan, París, 1990, Collection Origines.
- LÉTOUBLON, Françoise: *Fonder une cité. Ce que disent les langues anciennes et les textes grecs ou latins sur la fondation des cités*, ELLUG, Université des Langues et Lettres de Grenoble, 1987.
- LÉTOUBLON, Françoise: *La ruche grecque et l'empire de Rome*, ELLUG, Grenoble, 1995.
- MOSSE, Claude: "Ithaque ou la naissance de la cité", *Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico/AION*, Nápoles, núm. 6, 1980, págs. 7-19.
- RYKWERT, Joseph: *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el Mundo Antiguo*, Hermann Blume, Madrid, 1985 (1a. ed. 1976).
- SAKELLARIOU, M.B.: *The Polis-State: Definition and Origin* (Meletemata, 4), Atenas, 1989.
- SEAFORD, R., *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Nueva York, 1994.
- SCHIAVONE, Aldo: "I saperi della città" *Storia di Roma I, Roma in Italia*, Turín, 1988.
- WOLF, (ed): *Religious regimes and State formation*, Nueva York, 1991.
- 2. Análisis del mito, mitemas e iconografía**
- AHLBERG-CORNELL, Gudrun: *Herakles and the Sea-Monster in Attic Black-Figure Vase-Painting*, Stockholm, 1984, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, series núm. 4, 33.
- AZÚA, Félix de: "Dentro y fuera de la ciudad", *La invención de Caín*, Alfaguara, Madrid, 1999, págs. 17-25.
- BACHELARD, Gaston: *La terre et les rêveries du repos, essai sur les images de l'intimité*, Librairie José Cori, París, 1948.
- BETTINI, Maurizio, y BORGHINI, Alberto: "Il bambino e l'eletto. Logica di una peripezia culturale", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 3, Giardini editori e stampatori, Pisa, 1979, págs. 121-153.
- BETTINI, Maurizio: "Le riscritture del mito" CAVALLLO, G.; FEDELI, P.; GIARDINA, A. (dir.): *Lo spazio letterario di roma antica I. La produzione del testo*, Padua, 1989.
- BREMMER, J. (ed), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres y Sidney, 1987.
- BUXTON, R., *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, Cambridge, 1994.
- BROCKWAY, Robert W.: *Myth from the Ice Age to Mickey Mouse*, State University of New York Press, Albany, 1993.
- CALVINO, Italo: "Las ciudades y el cielo. 4", *Las ciudades invisibles*, Siruela, Madrid, 1994, págs. 152-153 (1a. ed. italiana, 1972).
- CORDANO, Federica: "Il labirinto come simbolo grafico della città", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. (Antiquité)*, núm. 92, 1980-1, págs. 7-15.
- DANTHINE, Hélène: "Le thème dit de la "fécondation artificielle", *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale Ancienne*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1937, págs. 111-121.
- DAREGGI, Gianna: "I mosaici con raffigurazione del laberinto: una variazione sul tema del "centro"", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome (Antiquité) MEFRA (A)*, 104, 1992.1, págs. 281-292.
- DETIENNE, Marcel (ed.): *Tracés de fondation*, Peeters, Lovaina y París, 1986, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, vol. 113.
- DETIENNE, Marcel: "Uses and Abuses of Cross-Cultural Studies and Comparison", ponencia inédita presentada el 20 de febrero de 1998 en la John Hopkins University de Baltimore. Agradecemos el envío a su autor.
- DURAND, Gilbert: *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Durod, París, 1992 (11.ª ed.).
- ELIADE, Mircea: "Archétypes célestes des territoires, des temples et des villes", *Archétypes et répétition. Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1969, págs. 17-23.

- ELIADE, Mircea: *I riti del costruire*, Jaca Books, Milán, 1990.
- ELIADE, Mircea: "Modèles cosmiques et rites de construction", *Traité d'histoire des religions*, Payot, París, 1949 (réed. 1991), págs. 319-320.
- HAVELOCK, E.A., *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Roma-Bari, 1963.
- HOLLEY, N.M.: "The Floating Chest", *Journal of Hellenic Studies*, núm. 69, 1949, págs. 39-47.
- LEVI-STRAUSS, Claude: "Le temps du mythe", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, núm. 1, 1971, págs. 533-540.
- MASPERO, Francesco: *Bestiario Antico. Gli animali-simbolo e il loro significato nell'immaginario dei popoli antichi*, Edizioni Piemme Spa., Casale Monferrato (AL), 1997.
- MCCARTNEY, Eugene S.: "Greek and Roman Lore of Animal-Nursed Infants", *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, núm. 4, 1924, págs. 15-42.
- POIRIER, Jacques: "Le récit de fondation", en *Art, Mythe et Création*, Le Hameau/Éditions Universitaires de Dijon, 1988, págs. 69-74, Figures Libres (col. dirigida por Jean-Jacques Wunenburger).
- RANK, Otto, "The Myth of the Birth of the Hero", en *In Quest of the Hero*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- REDFORD, Donald B., "The Literary Motif of the Exposed Child", *Numen. International Review for the History of Religions*, vol. 14, núm. 3, 1967, págs. 211-228.
- SAINTYVES, P.: "Le choix d'un terrain et l'édification d'une maison ou d'un temple. Les mais de prise de possession" y "Le tour de la ville et la chute de Jéricho I: La fondation d'une ville", *Essais de Folklore Biblique. Magie, Mythes et Miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Librairie Critique, París, 1922, págs. 104-110, y 177-204.
- SANTARCANGELI, Paolo: *El libro de los laberintos*, Siruela, Madrid, 1997.
- SEBILLOT, Paul: "Les rites de la construction", *Le Folk-Lore de France, IV: Le Peuple et l'histoire*, Librairie Orientale et Américaine E. Guilmoto, París, 1907, págs. 89-99.
- TRÍAS, Eugenio: "El símbolo y lo sagrado", *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona, 1994, págs. 21-222.
- VEYNE, Paul, *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, 1983.
- YOURCENAR, Marguerite: "Le lait et la mort", *Nouvelles Orientales*, Éditions Gallimard, 1963, págs. 45-58.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, y Poirier, Jacques: *Lire l'espace*, Ousia, Bruselas, 1988.

3. Mito y rito en Mesopotamia

A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities, British Museum, Londres, 1908, segunda edición revisada y agrandada.

AMIET, Pierre: "Les combats mythologiques dans l'art mésopotamien du troisième et du début du second millénaires", *Revue Archéologique*, núm. 42, 1953, págs. 129-164.

ANDRÉ, Béatrice: "La création dans la littérature mésopotamienne", Seminario de J. Teixidor, clase en el Collège de France, París, 1 de febrero de 1999, págs. 1-8. Agradecemos el envío a la autora.

ANDRÉ, Béatrice & SALVINI, Mirjo: "Réflexions sur Puzur-Insusinak", *Mélanges Pierre Amiet, Iranica Antiqua*, núm. 24, 1989, págs. 53-72.

BARRELET, Marie-Thérèse: *Figurines et Reliefs en Terre Cuite de la Mésopotamie Antique I: Potiers, Termes de Métier, Procédés de Fabrication et Production*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1961.

BERNOLLES, Jacques: "Quelques considérations anthropomorphiques sur les "clous" et les anneaux de fondation", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, núm. 57, 1, 1963, págs. 1-20.

- BLACK, Jeremy, y GREEN, Anthony: "Building Rites and Deposits", *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, British Museum Press, Londres, 1992, págs. 46-47.
- BOROWSKI, Elie, "Le cycle de Gilgamesh. A propos de la collection de cylindres orientaux du Musée d'Art et d'Histoire", *Revue Genava*, núm. 22, 1944, págs. 1-20.
- BOTTERO, Jean: "Deux tablettes de fondation, en or et argent, d'Assurnasirpal II", *Semitica*, Cahiers publiés par l'Institut d'Etudes Sémitiques de l'Université de Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, París, 1948, págs. 25-32.
- BRAUN-HOLZINGER: *Frühdynastische Beterstatuetten*, Gebr. Mann Verlag, Berlín, 1977, Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, n. 19.
- CLAYDEN, T.: "The Date of the Foundation Deposit in the Temple of Ningal at Ur", *Iraq*, núm. 57, 1995, págs. 61-70.
- COOPER, Jerrold S.: *The Curse of Agade*, The John Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1983.
- COOPER, Jerrold S.: "Medium and Message: Inscribed Clay Cones and Vessels from Presargonic Sumer", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, vol. 79, núm. 2, 1985, págs. 97-114.
- DOSSIN, Georges: "Inscriptions de Fondation provenant de Mari", *Syria (Revue d'Art Oriental et d'Archéologie)*, tomo 21, 1940, págs. 152-169.
- DUNHAM, Sally Secrest: *A Study of Ancient Mesopotamian Foundations*, University Microfilms International, Ann Arbor MI, 1980.
- DUNHAM, Sally Secrest: "Sumerian Words for Foundation. Part I: Temen", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, vol. 80, núm. 1, 1986, págs. 31-64.
- ELLIS, Richard S.: "A Note on Some Ancient Near Eastern Linch Pins", *Berytus. Archeological Studies*, núm. 16, 1966, págs. 41-48.
- ELLIS, Richard S.: *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1968.
- ELLIS, Richard S.: "'Papsukkal' Figures Beneath the Daises of Mesopotamian Temples", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, vol. 61, núm. 1, 1967, págs. 51-61.
- ELLIS, Richard S.: "The Trouble with 'Hairies'", *Iraq*, núm. 67, 1995, págs. 159-165.
- FORSYTH, Neil: "Ancient Enemies", *The Old Enemy. Satan and the Combat Myth*, Princeton University Press, Princeton, 1987, págs. 19-104.
- FRANKFORT, Henri: "The Dragon-God", *Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*, The Gregg Press Limited, Londres, 1965 (1a. ed. 1939), págs. 121-122.
- GADD, C.J.: "Babylonian Foundation Texts", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1926, págs. 679-688.
- GELB, I.J.: "Oriental Institute Museum Notes. A New Clay-Nail of Hammurabi", *Journal of Near Eastern Studies*, núm. 7, 1948, págs. 267-271.
- GOODNICK WESTENHOLZ, Joan: "The Theological Foundation of the City. The Capital City and Babylon", *Capital Cities: Urban Planning and Spiritual Dimensions*, actas del simposio del Bible Lands Museum de Jerusalén, 27 al 29 de mayo de 1996, Bible Lands Museum Jerusalem Publications, núm. 2, págs. 43-54.
- GOODNICK WESTENHOLZ, Joan: *Legends of the Kings of Akkade. The Texts*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1997.
- GREEN, Anthony: "A Note on the 'Scorpio-Man' and Pazuzu", *Iraq*, núm. 47, 1985, págs. 75-82.
- GREEN, Anthony: "Mythologie B.I.", *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. 8, Walter de Gruyter, Berlín y Nueva York, 1993-1997, págs. 572-586.
- GREEN, Anthony: "Neo-Assyrian Apotropaic Figures. Figurines, Rituals and Monumental Art,

- With Special Reference to the Figurines From the Excavations of the British School of Archaeology in Iraq, at Nimrud", *Iraq*, vol. 45, núm. 1, 1983, págs. 87-96.
- GREEN, Anthony: "The Lion-Demon in the Art of Mesopotamia and Neighbouring Regions", *Baghdader Mitteilungen*, núm. 17, 1986, págs. 141-254.
- HALLO, William H: "Urban Origins in Cuneiform and Biblical Sources", *Origins. The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, E.J. Brill, Leiden, Nueva York y Colonia, 1996, págs. 1-17.
- HANSEN, Donald: "The Fantastic World of Sumerian Art; Seal Impressions from Ancient Lagash", en: FARKAS, Ann E., HARPER, Prudence O., y HARRISON, Evelyn B. (eds.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers Presented in Honor of Edith Porada*, Philipp Von Zabern, Maguncia, 1987, págs. 53-63.
- HANSMAN, J.: "Gilgamesh, Humbaba and the Land of the Erin-Trees", *Iraq*, núm. 37, 1975, págs. 23-35.
- HOPKINS, Clark: "Assyrian Elements in the Perseus-Gorgon Story", *American Journal of Archaeology*, núm. 38, 1934, págs. 341-358.
- HUROWITZ, Victor: *I Have Built You An Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamia and Northwest Semitic Writings*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, núm. 115, JSOT/ASOR Monograph Series, núm. 5, JSOT Press, Sheffield, 1992.
- KAPELRUD, Arvid S.: "Temple Building, a Task for Gods and Kings", *Orientalia. Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici*, núm. 32, 1963, págs. 56-62.
- KAWAMI, Trudy S.: "The Date of the Fisch-Garbed Men from Assur", *Forschungen und Berichte*, núm. 16, Archäologische Beiträge, Akademie-Verlag, Berlín, 1974, págs. 9-13.
- KELLERMANN, Galina: *Recherches sur les rituels de fondation hittites*, tesis presentada en la Universidad de París I para el doctorado de 3er ciclo, especialidad: historia de la antigüedad, París, 1980 (ejemplar depositado en la biblioteca de la Universidad de la Sorbonne de París).
- KLEIN, Jacob: "Building and Dedication Hymns in Sumerian Literature", *Acta Sumerologica*, núm. 11, 1989, págs. 27-67.
- KLENGEL-BRANDT, Evelyn: "Apotropäische Tonfiguren aus Assur", *Forschungen und Berichte*, núm. 10, Archäologische Beiträge, Akademie-Verlag, Berlín, 1968, págs. 19-37.
- KRAMER, Samuel Noah: "Slaying of the Dragon. The First "St. George"", *From the Tablets of Sumer, The Falcon's Wing Press*, Indian Hills, 1956, págs. 196-208.
- KRAMER, Samuel Noah: "The Destruction of Kur: The Slaying of the Dragon", *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*, Harper and Row, Nueva York, Evanston y Londres, 1961, págs. 76-82.
- JACOBSEN, Thorkild: "The Battle Between Marduk and Tiamat", *Journal of American Oriental Society*, núm. 88, 1968, págs. 104-108.
- LACKENBACHER, Sylvie: *Le palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*, Editions La Découverte, 1990.
- LACKENBACHER, Sylvie: *Le roi bâtisseur. Les récits de construction assyriens des origines à Teglathphalasar III*, Etudes Assyriologiques, Editions Recherche sur les civilisations, París, 1982, cuaderno núm. 11.
- LAFONT, Bertrand: "Fonder une ville", en: Khorsabad. Capitale de Sargon II, *Les Dossiers d'Archéologie*, hors-série, núm. 4, págs. 20-23.
- LAMBERT, Wilfred G.: "Gilgamesh in Literature and Art: The Second and First Millennia", en: FARKAS, Ann E., HARPER, Prudence O., y HARRISON, Evelyn B. (eds.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers Pre-*

- sent in Honor of Edith Porada, Philipp Von Zabern, Maguncia, 1987, págs. 37-52.
- LAMBERT, Wilfred G.: "The Sumero-Babylonian Brick-God Kulla", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 46, 1987, págs. 203-204.
- LEWIS, Sargon: *The Sargon Legend: A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who Was Exposed at Birth*, American Schools of Oriental Research Dissertation Series, núm. 4, Cambridge, MA, 1980.
- LIMET, H.: "Le poème épique "Innina et Ebih". Une version des lignes 123 à 182", *Orientalia. Pontificium Institutum Biblicum*, núm. 40, 1971, págs. 12-28.
- MALLOWAN, M.E.L.: *Nimrud and its Remains*, Dodd, Mead & Company, Nueva York.
- MARGUERON, Jean-Claude: "Du village à la ville", *Les Mésopotamiens. Vol. 2: La cadre de vie et la pensée*, Armand Colin, París, 1991, págs. 9-39.
- MÜLLER-KESSLER, Christa: "The Story of Bguzan-Lilit, Daughter of Zanay-Lilit", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 116, núm. 2, 1996, págs. 185-195.
- OSBERMANN, Julian: "On the Building Saga in General", *Ugaritic Mythology. A Study of Its Leading Motifs*, Yale University Press, New Haven, 1948.
- PARPOLA, Simo: *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, part I: Texts*, Butzon and Bercker Kevelaer, 1970.
- PARROT, André, y NOUGAYROL, Jean: "Un document de fondation hurrite", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, vol. 42, núms. 1-2, 1948, págs. 1-20.
- RASHID, Subhi Anwar: *Gründungsfiguren im Iraq*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1983, *Prähistorische Bronzefunde*, abt. 1, band 2.
- RASHID, Subhi Anwar: "On the Foundation Deposits in Babylonian Buildings (sic)", *Sumer*, vol. 41, núms. 1-2, 1981, págs. 50-51.
- READE, Julian: "Sources for Sennacherib: The Prisms", *Journal of Cuneiform Studies*, núm. 26, 1974, págs. 189-196.
- REINER, Erica: "Plague Amulets and House Blessings", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 19, núm. 2, 1960, págs. 148-155.
- ROBERTS, J.J.M.: "Yahweh's Foundation in Zion (ISA 28:16)", *Journal of Biblical Literature*, vol. 106, núm. 1, 1987, págs. 27-45.
- SHAFFER, Aaron: "Clay Nails from Mesopotamia in the Israel Museum", *Israel Bulletin*, núm. 11, 1976, págs. 83-86.
- SOLLBERGER, Edmond: "A Foundation Deposit from the Temple of Nanse", *Syria. Revue d'Art Oriental et d'Archéologie*, núm. 52, 1975, págs. 175-180.
- SUTER, Claudia E.: "The Cylinder Inscriptions", *Gudea's Temple Building. A Comparaison of Written and Pictorial Accounts*, A Dissertation in Asian and Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Filadelfia, 1995, págs. 67-187.
- THUREAU-DANGIN, F.: "Humbaba", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, núm. 22, 1925, págs. 23-26.
- THUREAU-DANGIN, F.: *Rituels Accadiens*, Otto Zeller Verlag, Osnabrück, 1975, reimpresión de la edición de 1921.
- SCHLOSSMAN, Betty L.: "Two Foundation Figurines", *Ancient Mesopotamian Art and Selected Texts*, The Pierpont Morgan Library, Nueva York, 1976, págs. 9-21.
- ÜNAL, Ahmet: ""You Should Build For Eternity". New Light on the Hittite Architects and their Work", *Journal of Cuneiform Studies*, vol. 40, núm. 1, 1988, págs. 97-106.
- VAN BUREN, Elisabeth Douglas: *Foundation Figurines and Offerings*, Hans Schoetz & Co, G.M.B.H., Verlagsbuchhandlung, Berlín, 1931.
- VAN BUREN, Elisabeth Douglas: "Foundation Rites for a New Temple", *Orientalia. Commentarii periodici pontificii instituti biblici*, vol. 21, fasc. 1, 1952, págs. 293-306.
- VAN BUREN, Elisabeth Douglas: "The Drago in Ancient Mesopotamia", *Orientalia. Commenta-*

- rii periodici pontificii instituti biblici*, núm. 15, 1946, págs. 2-45.
- VAN BUREN, Elisabeth Douglas: "The God Ningiz-zida", *Iraq*, núm. 1, 1934, págs. 60-89.
- WIGGERMANN, F.A.M.: *Babylonian Prophylactic Figures: The Ritual Texts*, Free University Press, 1986.
- WIGGERMANN, F.A.M.: *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, Styx y PP Publications, Groningen, 1992, Cuneiform Monographs I.
- WOOLLEY, Leonard: "Babylonian Prophylactic Figures", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1926, págs. 689-713.
- 4. Mito de fundación e ideología en Grecia**
- BADER, Françoise: "De la préhistoire à l'idéologie tripartite: les Travaux d'Héraklès", en: BLOCH, Raymond, *D'Héraklès à Poséidon, Mythologie et Protohistoire*, Librerías Droz y Champion, Ginebra y París, 1985, págs. 9-124, Hautes Études du Monde Gréco-Romain, núm. 14.
- BÉRARD, Claude: *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité: histoire et légende*, París, 1957.
- BIRASCHI, A.M., "Nostoi in Occidente ed esperienza precoloniale nella tradizione e nella coscienza antica: aspetti e problemi", en: PRONTERA, F.(dir.), *La Magna Grecia e il mare*, 1996, Taranto.
- BRELICH, Angelo: *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1958, Nuovi Saggi, núm. 21.
- BRELICH, Angelo: *Guerre, Agoni e Culti nella Grecia Arcaica*, Bonn, 1961.
- BROMMER, Frank: *Theseus. Die Taten Des Griechischen Helden in der Antiken Kunst und Literatur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982.
- BROMMER, Frank: *Vasenlisten zur Griechischen Heldensage*, N.G. Elwert, Marburg y Lahn, 1960 (1a. ed. 1956).
- BURKERT, W.: *Mito e rituale in Grecia*, Roma-Bari, 1987.
- CABRERA, Paloma, y SÁNCHEZ, Carmen: *Los griegos en España. Tras la huella de Heracles*, Ministerio de Educación y Cultura y Hellenic Republic. Ministry of Culture, Madrid y Atenas, 1998.
- CALAME, Claude, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma, 1977.
- CALAME, Claude: *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Editions Payot, Lausana, 1996.
- CALAME, Claude (dir): *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Editions Labor et Fides, Religions en perspectives, Ginebra, 1988.
- CALAME, Claude: *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Payot, Lausana, 1990.
- CASEVITZ, M., *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, París, 1985.
- CATENACCI, Carmine, *Il tiranno e l'eroe. Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Milán, 1996.
- Cirene, storia, mito, letteratura*, Convegno della SISAC (Urbino, 1988), Urbino, 1990.
- COGROSSI, Cornelia: "Atenea Iliaca e il culto degli eroi", en: SORDI, M. (ed.), *Politica e religione nel primo secolo tra Roma e Oriente*, Istituto di Storia Antica della Università di Milán, núm. 8, Milán, 1982, págs. 79-98.
- CORSANO, Marinella: "Sparte et Tarente: le mythe de fondation d'une colonie", *Revue de l'Histoire des Religions*, núm. 4, 1979, págs. 114-140.
- DE LA GENIÈRE, Juliette (presentación): *Epeios et Philoctete en Italie. Données archéologiques et traditions légendaires*, Cahiers du Centre Jean Bérard, Nápoles, núm. 16, 1991. Actas del coloquio internacional del Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III, Lille, 23-24 de noviembre de 1987.

- DETIENNE, Marcel: "Fonder-créer une cité: l'oeuvre politique", *Apollon le couteau à la main*, Gallimard, 1998, págs. 105-134.
- DETIENNE, Marcel: "La grue et le labyrinthe", *Mélanges de l'  cole Française de Rome (Antiquité)*, n  m. 95, 1983-2, págs. 541-553.
- DETIENNE, Marcel: "L'olivier: un mythe politico-religieux", *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 178, n  m. 1, 1970, págs. 5-23.
- DOUGHERTY, Carol: *The Poetics of Colonisation. From City to Text in Archaic Greece*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1993.
- DUCAT, Jean: "Les thèmes des récits de la fondation de Rh  gion", *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*, Editions E. de Boccard, París, 1974, págs. 93-114.
- DUCHEMIN, Jacqueline: "Conducteurs et civilisateurs", *La houlette et la lyre. Recherches sur les origines pastorales de la poésie, I: Hermès et Apollon*, Les Belles Lettres, París, 1960, págs. 213-253.
- DULIERE, Cécile: "A propos des monnaies de Kydonia représentant un enfant nourri par un animal", *Hommages    Marcel Renard, III, Latomus*, n  m. 103, Bruselas, 1969, págs. 203-209 y lámina 77.
- DURAND, J.-L.: *Sacrifice et labour en Gr  ce ancienne. Essai d'Anthropologie religieuse*, París-Roma, 1986.
- EDMUNDS, Lowell (ed.), *Approaches to Greek Myth*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1990.
- Epeios et Philoctete en Italie*, Cahiers du Centre Jean Bérard XVI (Actas del coloquio de Lille III, noviembre 1987), Nápoles, 1991.
- EHRENBERG, Victor: "The Foundation of Thurii", *American Journal of Philology*, n  m. 69, 1948, p  gs. 149-170.
- FONTEROSE, Joseph: "Colonisation Oracles", *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, University of California Press, Berkeley, Los   ngeles y Londres, 1978, p  gs. 137-144.
- FONTEROSE, Joseph: *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1959.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise: *Dédale. Mythologie de l'artisan en Gr  ce ancienne*, François Masp  ro, París, 1975.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise, y LISSARRAGUE, François: "Vingt ans de Vases Grecs. Tendances actuelles en iconographie grecque (1970-1990)", *Metis. Revue d'anthropologie du monde grec ancien, Philologie-Histoire-Arch  ologie*, vol. 4, n  m. 1, 1989, págs. 205-224.
- GERNET, Louis: *Anthropologie de la Gr  ce antique*, París, 1968.
- GIANGIULIO, M.: "Greci e non greci in Sicilia alla luce della legenda di Heracle", en *Modes de Contacts et Processus de Transformations dans les societ  s anciennes* (MCPT), 1983, págs. 785-846.
- GRAHAM, A.J.: *Colony and Mother City in Ancient Greece*, University Press, Manchester, 1964.
- GRAHAM, A.J.: "The Foundation of Thasos", *British School of Athens*, n  m. 73, 1978, págs. 61-98.
- GROTANELLI, C.; Parise, N.E. (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, 1988.
- HERBILLON, Jules: "Un type de réponse oraculaire", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 5, 1926, págs. 5-13.
- Hérodote et les peuples non grecs*, Fondation Hardt Entretiens 35, Vandoeuvres-Genève, 1990.
- H  CKMANN, Ursula: "Zeus Besiegt Typhon", *Arch  ologischer Anzeiger*, 1991, págs. 11-23.
- I greci, storia, cultura, arte, società. una storia greca i formazione*, Tur  n, 1996, págs. 847-868.
- JEANMAIRE, H.: *Couroi et cour  tes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille-París, 1939.
- JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette: "De l'espace de la cité à l'espace symbolique. Héraclès en Occident", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, vol. 15, n  m. 1, 1989, págs. 31-48.

- JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette: "Etre un Grec en Sicile: le mythe d'Héraclès", *Kokalos*, vols. 34-35.1, 1988-89, págs. 143-166.
- KAHIL, Lilly G.: "Apollon et Python", *Mélanges offerts à Kazimierz Michalowski*, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, Varsovia, 1966, págs. 481-490.
- L'epos greco in occidente*, CSMG 19 (Taranto 1979), Taranto, 1989.
- La religion et la cité dans la grèce archaïque et classique*, Coll. int CIERGA, Athènes 26-28 mayo 1995, Kernos 9, 1996.
- LACROIX, Léon: "La légende de Philoctète", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, núm. 43, 1965, págs. 5-21.
- LEVÊQUE, Pierre: "Expansion mycénienne et imaginaire colonial", *Epéios et Philoctète en Italie*, Cahiers du Centre Jean Bérard, núm. 16, 1991, págs. 151-154.
- LORAUX, Nicole, *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, París, 1981.
- LORAUX, Nicole: "L'imaginaire des autochtones", *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Editions La Découverte, París, 1990 (1a. ed. 1981), págs. 7-26.
- LORAUX, Nicole, "L'autochtonie: une topique athénienne: le mythe dans l'espace civique", *Annales ESC* 34, 1979, págs. 3-26.
- LETOUBLON, Françoise: "Le serment fondateur", *Métis. Revue d'anthropologie du monde grec ancien, Philologie-Histoire-Archéologie*, vol. 4, núm. 1, 1989, págs. 101-115.
- LOMBARDO, Mario: "Sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione greca", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1972, págs. 63-89.
- MAFFRE, Jean-Jacques: "Le combat d'Héraclès contre l'Hydre de Lerne dans la collection de vases grecs du Louvre", *La revue du Louvre et des Musées de France*, vol. 35, núm. 2, 1985, págs. 83-95.
- MALKIN, Irad: "Apollo Archegetes and Sicily", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, vol. 16, núm.4, 1986, págs. 959-972.
- MALKIN, Irad: "The "City of the Blind" and the Founding of Byzantium", *Mediterranean Historical Review*, núm. 3, 1988, págs. 21-36.
- MALKIN, Irad: *The Returns of Odysseus. Colonisation and Ethnicity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles y Londres, 1998.
- MALKIN, Irad: *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge, 1994.
- MALKIN, Irad: "Territorialisation mythologique: les "autels des Philènes" en Cyrénaïque", *DHA* 16, 1990, págs. 219-229.
- MADDOLI, G.: "Filottete in Italia", *L'Epos Greco in Occidente*, actas del XIX Congreso sobre la Magna Grecia, 1979, Nápoles, 1980, págs. 133-152.
- MANNI, Eugenio: "L'oracolo Delfico e la fondazione di Regio", *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich. Promossi della Cattedra di Religioni del mondo clasico dell'Università degli Studi di Roma*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1980, págs. 311-320.
- MONTANARI, Enrico: *Il mito dell'autoctonia, linee di una dinamica mitico-politico ateniese*, Roma, 1981.
- MURRAY, Oswald: "La grecia degli "eroi": mito, storia, archeologia", *I greci, storia, cultura, arte, società. Una storia greca I Formazione*, Turín, 1996.
- MUSTI, Domenico (ed): *Le origini dei greci: dori e mondo egeo*, Roma, 1985.
- MUSTI, Domenico: "I Greci e l'Italia", *Storia di Roma I: Roma in Italia*, Turín, 1988, págs. 39 y ss.
- MUSTI, Domenico: *Storia Greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari, 1989.
- MUSTI, Domenico: "Lo sviluppo del mito di Filottete da Crotona a Sibari. Tradizioni Achee e Troiane in Magna Grecia", *Epéios et Philoctète*

- en *Italie*, Cahiers du Centre Jean Bérard, núm. 16, 1991, págs. 21-35.
- NILSSON, Martin: *Cult, myths, oracles and politics in ancient Greece*, Lund, 1951.
- PEMBROKE, Simon: "Locres et Tarente: le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques", *Annales (ESC)*, núm. 5, 1970, págs. 1240-1267.
- POLLARD, John: *Birds in Greek Life and Myth*, Thames and Hudson, Londres, 1977.
- SERVAIS-SOYEZ, Brigitte: "En révisant l'iconographie de Cadmos", *L'Antiquité Classique*, núm. 50, 1981, págs. 733-743.
- SCHMITT-PANTEL, P., "Les activités collectives et le politique dans les cités grecques" en: MURRAY, O.; PRICE, S. (eds.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, París, 1992, págs. 233-248.
- SHAPIRO, H.A.: "Harmonia", *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts, 600-400 B.C.*, Akanthus, Zurich, 1993, págs. 95-109.
- SISMONDO RIDGWAY, Brunilde: "Dolphins and Dolphins-Riders", *Archaeology*, núm. 23, 1970, págs. 86-95.
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane: "The Myth of the First Temples at Delphi", *Classical Quarterly*, núm. 29, 1979, págs. 231-251.
- TABOUIS, Geneviève: *Sybaris. Les Grecs en Italie*, Payot, París, 1958.
- TALAMO, Clara: "Il mito di Melaneo, Oichalia e la protostoria eretrese", *Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Cahiers du Centre Jean Bérard, II, Nápoles, 1975, págs. 27-36.
- VENTI, Marjorie Susan: "Herakles and the Hydra in Athens", *Hesperia. Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, núm. 58, 1989, págs. 99-113.
- VERBANCK-PIERARD, A.: "Images et croyances en Grèce ancienne: représentations de l'apothéose d'Héraclès au VI^e siècle", *Image et Société en Grèce ancienne. L'iconographie comme métho-*
de d'analyse, actas del coloquio internacional, Lausana, 8-11 de febrero de 1984, Institut d'Archéologie et d'Histoire Ancienne, Université de Lausanne, 1987, págs. 187-199, Cahiers d'Archéologie Romande, núm. 36.
- VERMEULE, Emily: "Kadmos and the Dragon", en: GORDON MITTEN, David, GRIFFITHS PEDLEY, John, y AYER SCOTT, Jane (eds.), *Studies Presented to George M.A. Hanfmann*, Philipp Von Zabern, Maguncia, 1971, págs. 177-188, Fogg Art Museum. Harvard University Monographs in Art and Archaeology, núm. 2.
- VERNANT, Jean-Pierre: *Mythe et religion en Grèce ancienne*, París, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre, y VIDAL-NAQUET, Pierre: "El tirano cojo: de Edipo a Periandro", *Mito y tragedia en la Grecia antigua, II*, Taurus, Madrid, 1989 (1a. ed. francesa 1981), págs. 47-72.
- VIAN, Francis: *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Librairie C. Klincksieck, París, 1963, Études et Commentaires, núm. 48.
- VIDAL-NAQUET, P.: *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, 1981.
- WOODFORD, Susan, "The Iconography of the Infant Herakles Strangling Snakes", en: LISSARRAGUE, F. y THELAMON, F. (eds.), *Image et Céramique Grecque*, actas del coloquio de Rouen, 25-26 de noviembre de 1982, Rouen, 1983, págs. 121-129, Publications de l'Université de Rouen, núm. 96.
- WOODFORD, Susan: *The Trojan War in Ancient Art*, Gerald Duckworth y Co., Londres, 1993.

5. Arqueología de la ciudad arcaica griega

- ALCOCKAND, S.E.; OSBORNE, R. (eds), *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*, Nueva York, 1994.
- AUBERSON, P.: "Chalcis-Lefkandi-Eréttrie au VIII^e siècle", *Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Cahiers de Centre Jean Bérard, II, Nápoles, 1975, págs. 9-14.

- BAKHUIZEN, S.C.: "Le nom de Chalcis et la colonisation chalcidienne", en: *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Cahiers du Centre Jean Bérard, núm. 6, Institut Français de Naples, Nápoles, 1981, págs. 161-174.
- BÉRARD, Claude: "Architecture érétrienne et mythologie delphique", *Antike Kunst*, núm. 14, 1971, págs. 59-73.
- BÉRARD, Claude: *Eretria, fouilles et recherches III: L'hérôon à la porte de l'ouest*, Editions A. Francke, Berna, 1970.
- BÉRARD, Claude: "Le sceptre du prince", *Museum Helveticum*, núm. 29, fasc. 3, 1972, págs. 219-227.
- BÉRARD, Claude: "Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité", en: GNOLI, G, y VERNANT, J.-P., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge y París, 1982, págs. 89-106.
- BÉRARD, Claude: "Topographie et Urbanisme de l'Érétrie Archaique: l' Hérôon", en *Eretria VI. Fouilles et Recherches*, Ed. Francke, Berna, 1978, págs. 89-95.
- BÉRARD, Jean: *La colonisation grecque de l'Italie Méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité: l'histoire et la légende*, E. de Boccard, París, 1941.
- BERTELLI, L.: "Progettare la "polis", *I Greci. Storia, cultura, arte, società 2, Una storia greca II. Definizione*, Turín, 1997.
- BOARDMAN, John: *Les grecs outre-mer. Colonisation et commerce archaïques*, Études III, Centre Jean Bérard, Nápoles, 1995 (1a. ed. inglesa 1980).
- BOHRINGER, François: "Mégare. Traditions mythiques, espace sacré et naissance de la cité", *Antiquité Classique*, núm. 49, 1980, págs. 5-22.
- COLDSTREAM, J.N.: "A Figured Geometric Oinochoe from Italy", *Institute of Classical Studies Bulletin*, núm. 15, 1968, págs. 86-96, lámina 11.
- COLDSTREAM, J.N.: *Geometric Greece*, St. Martin's Press, Nueva York, 1977.
- COLDSTREAM, J.N.: "Hero-cults in the Age of Homer", *The Journal of Hellenic Studies*, núm. 96, 1987, págs. 8-17.
- D'AGOSTINO, B.; RIDGWAY, D. (dir.), *APOIKIA. I piú antichi insediamenti greci in Occidente: funzioni e modi dell'organizzazione politica e sociale*, AION, núm. 1, Nápoles, 1994, págs. 1-9.
- DESCOEUDRES (ed): *Greek colonist. Native populations*, Camberra-Oxford, 1990.
- DE ANGELIS, Franco: "The Foundation of Selinous: overpopulation or opportunities?", en: TSETSKHLADZE Gocha R, y DE ANGELIS, Franco (eds.), *The Archaeology of Greek Colonisation. Essays Dedicated to Sir John Boardman*, Oxford University Committee for Archaeology, Oxford, 1994, monografía núm. 40, págs. 87-110.
- Early greek cult practice*, Proceeding V Int. Symposium Swedisch Inst. at Athens (1986), Estocolmo, 1988.
- EDLUND, I.E.M.: *The gods and the place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 b.C.)*, Stockholm, 1987.
- Eretrie Cité de la Grèce Antique, Histoire et Archéologie, *Les Dossiers*, 94, mayo de 1985.
- FRATTA, Arturo: "The Western Greeks", *The Western Greeks*, Electa, Nápoles, 1996, págs. 13-22.
- GALLIS, Kostas J.: "A Late Neolithic Foundation Offering from Thessaly", *Antiquity*, núm. 59, 1985, págs. 20-24, láminas 14-16.
- GASPERINI, Lidio: "Culti di eroi fondatori: Battos in Oriente, Taras in Occidente", *Miscellanea Greca e Romana*, núm. 21, Roma, 1997, págs. 1-15.
- GRECO, Emmanuele: *La Grande Grèce. Histoire et archéologie*, Hachette, 1996 (1a. ed. italiana 1992).
- GRECO, Emmanuele: "L'urbanistica delle città greche d'Occidente: alcune considerazioni" en: VAQUERIZO GIL, D. (ed): *Arqueología de la*

- Magna Grecia, Sicilia y Península Ibérica*, Encuentro Int. Córdoba 1993, Córdoba, 1994, págs. 77-85.
- GRECO, Emmanuele: "Sulle città coloniali dell'Occidente greco antico", *Les grecs et l'Occident*, Actas del coloquio de la Villa "Kérylos" (1991), Roma, 1995, págs. 83-94.
- GRECO, Emmanuele: "Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico", en: *I Greci. Storia, cultura, arte, società 2, Una storia greca II. Definizione*, Turín, 1997.
- HANDS, The Rev. A.W.: *Coins of Magna Grecia. The Coinage of the Greek Colonies of Southern Italy*, Spink and Son Ltd, Londres, 1909.
- HENIG, Martin: *Classical Gems. Ancient and Modern Intaglios and Cameos in the Fitzwilliam Museum, Cambridge*, University Press, Cambridge, 1994.
- JENKINS, G. Kenneth: *The Coinage of Gela*, Walter de Gruyter and Co., Berlín, 1970, Deutsches Archäologisches Institut, 2 vols.
- KRAAY, Colin M.: *Archaic and Classical Greek Coins*, Methuen y Co. Ltd, Londres, 1976.
- JENKINS, G.K.: *Monnaies grecques*, Office du Livre, Friburgo, 1972.
- LACROIX, Léon: *Monnaies et Colonisation dans l'Occident grec*, Bruxelles, Palais des Académies, 1965, Académie Royale de Belgique V, Classe de Lettres. Mémoire, vol. 58, fasc. 2.
- La Grande Grèce. La présence grecque en Italie du Sud de l'époque archaïque à l'arrivée des Romains, *Dossiers d'Archéologie*, 235, agosto de 1998.
- MALKIN, Irad: "La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques", *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 204, núm. 4, 1987, págs. 331-352.
- MALKIN, Irad: *Religion and Colonisation in Ancient Greece*, E.J. Brill, Leiden, Nueva York, Copenhague y Colonia, 1987.
- MALKIN, Irad: "Land, ownership, territorial possession, hero cults and scholarly theory", *Nomodeiktes. Martin Oswald Festschrift*, 1992.
- MARINATOS, N.; HÄGG, R. (eds.): *Greek Sanctuaries. New Approaches*, Londres-Nueva York, 1993.
- MASTROCINQUE, Attilio: "Gil dei protettori della città", en: SORDI, M. (ed.), *Religione e politica nel mondo antico*, Milán, 1981, págs. 3-21.
- ORLANDINI, Piero: "Tipologia e cronologia del materiale archeologico di Gela", *Archeologia Classica*, núm. 9, 1957, págs. 44-75.
- OSBORNE, R., *La formación de Grecia 1200-479 a.C.*, (Londres, 1996), Barcelona, 1998.
- POLIGNAC, François de: *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles*, Editions La Découverte, Paris, 1995.
- POPHAM, Mervyn, TOULOUPA, E. y SACKETT, L.H.: "The Hero of Lefkandi", *Antiquity*, núm. 56, 1982, págs. 169-174.
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni (ed.): *The Western Greeks*, Electa, Nápoles, 1996.
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni: "I Santuari Panellenici e le Apoikiai in Occidente", *La Parola del Passato*, núm. 47, 1992, págs. 401-410.
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni: "Profil de l'histoire politique des Grecs en Occident", *Les Grecs en Occident*, Milán, 1996.
- RIPOLL PERELLO, E., y SANMARTÍ GRECO, E. (eds.): *Simposio internacional de colonizadores. Barcelona-Ampurias, 1971*, Diputación Provincial de Barcelona, Instituto de Prehistoria y Arqueología, Barcelona, 1974.
- Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993* (Boreas 24), Uppsala, 1996.
- ROLLEY, Claude: "Fouilles à Erétrie. Archéologie, Histoire et Religion", *Revue Archéologique*, núm. 1, 1974, págs. 307-311.
- SCHROEDER, Stephan: "Emporion y su conexión con el mundo helenístico oriental. Las esculturas ampuritanas de Agathos Daimon-Serapis y Apolo", en: CABRERA, Paloma, y SÁNCHEZ, Car-

- men (eds.), *Los griegos en España. Tras la huella de Heracles*, Ministerio de Educación y Cultura y Hellenic Republic. Ministry of Culture, Madrid y Atenas, 1998, págs. 122-134.
- SNOODGRASS, A.M., *Archeology and the Rise of the Greek State*, Cambridge, 1977.
- The greek city from Homer to Alexander*, Oxford, 1990.
- WULLEUMIER, Pierre: *Tarente des origines à la conquête romaine*, E. de Boccard, París, 1939.
- 6. Mitos de fundación en Roma**
- AMPOLO, Carmine: "La ricezione dei miti greci nel Lazio: l'esempio di Elpenore ed Ulisse al Circeo", *La Parola del Passato* CCLXXVII, 1994, págs. 268-279.
- BILLAUT, Alain. (ed.): *Héros et voyageurs dans l'Occident Romain*, Coll. Centre d'Études romaines et gallo-romaines 15, Lyon, 1997, págs. 9-32.
- ADAM, Richard, y BRIQUEL, Dominique: "Le miroir prénestin de l'Antiquario Communale de Rome et la légende des jumeaux divins en milieu latin à la fin du IVe siècle av. J.-C.", *Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité) MEFRA (A)*, núm. 94, 1982, págs. 33-65.
- ALFÖLDI, André: *Early Rome and the Latins*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1965.
- ALFÖLDI, André: "La louve du Capitole. Quelques remarques sur son mythe à Rome et chez les étrusques", *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino*, publicado por la Société Archéologique de l'Aube, Les Belles Lettres, París, 1977, págs. 1-11.
- AUDIN, Amable: "La naissance de Rome", *Revue de géographie de Lyon*, núm. 31, 1956, págs. 21-31.
- BLAZQUEZ, J.M.: "Molde de barro con el tema de la loba y los gemelos", *Zephyrus*, núm. 11, 1960, págs. 258-259 y lámina 1.
- BLOCH, Raymond: *The Origins of Rome*, Thames and Hudson, Londres, 1960 (versión ampliada de la ed. francesa de 1959).
- BRELICH, Angelo: *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1955.
- BREMMER, J.N., y HORSFALL, N.M.: "Romulus, Remus and the Foundation of Rome", *Roman Myth and Mythography*, University of London, Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement, núm. 52, 1987.
- BRIQUEL, Dominique: "I riti di fondazione", en: BONGHI JOVINO, Maria, y CHIARAMONTE TRERE, Cristina (dirs.), *Tarquinia: Ricerche, Scavi e Prospettive*, Edizioni ET, Milán, actas del Congreso Internazionale di Studi La Lombardia per gli Etruschi, Milán, 24-25 de junio de 1986, págs. 171-190.
- BRIQUEL, Dominique: "Les enfances de Romulus et Rémus", en: ZEHNACKER, Hubert, y HENTZ, Gustave, *Hommages à Robert Schilling*, Les Belles Lettres, París, 1983, págs. 53-66.
- BRIQUEL, Dominique: "Les jumeaux à la louve et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache", en: BLOCH, Raymond (ed.), *Recherches sur les religions de l'Italie Antique*, Hautes Etudes du Monde Gréco-Romain, vol. 3, núm. 7, Librairie Droz, Ginebra, 1976, págs. 73-97.
- BRIQUEL, Dominique: "L'oiseau ominal, la louve de Mars, la truie féconde", *Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité) MEFRA (A)*, núm. 88, 1976-1, págs. 31-50.
- BRIQUEL, Dominique: "Perspectives comparatives sur la tradition relative à la disparition de Romulus", *Latomus*, vol. 36, núm. 2, 1977, págs. 253-282.
- BRIQUEL, Dominique: "Trois études sur Romulus", en: BLOCH, Raymond (ed.), *Recherches sur les religions de l'Antiquité Classique*, III, Hautes Etudes du Monde Gréco-Romain, núm. 10, 1980, págs. 267-346.
- BUTCHER, Kevin: *Roman Provincial Coins: An introduction to the Greek Imperials*, Seaby, Londres, 1988.

- CAPPELLI, Rosanna: "Gemelli divino a confronto: l'ipogeo di Aguzzano", *Castores. L'immagine dei Dioscuri a Roma*, Edizioni De Luca, Roma, 1994, págs. 129-150.
- CIGLIOLI, Giulio Quirino: "La leggenda di Roma nell'arte", *Studi Virgiliani*, I, 1931, págs. 95-117.
- Civiltà del Lazio primitivo*, Palazzo delle Esposizioni, Multigrafica Editrice, Roma, 1976.
- CORNELL, T.J.: "Aeneas and the Twins: the Development of The Roman Foundation Legend", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, núm. 201, 1975, págs. 1-32.
- CORNELL, T.J.: *Los orígenes de Roma, c. 1000-264 aC*, Crítica. Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1999.
- DULIÈRE, Cécile: *Lupa Romana. Recherches d'Iconographie et Essai d'Interprétation*, 2 vols., Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Anciennes, vol. 18, Institut Historique Belge de Rome, Bruselas y Roma, 1979.
- DUMEZIL, Georges: "L'univers de l'augure", *La Courtisane et les Seigneurs Colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie*, Gallimard, 1983, págs. 161-170.
- ECKSTEIN, Arthur M.: "The Foundation Day of Roman Coloniae", *California Studies in Classical Antiquities*, núm. 12, 1979, págs. 85-97.
- Enea nel Lazio, archeologia e mito*, Bimillenario Virgiliano, Roma, 22 de septiembre al 31 de diciembre de 1981, Campidoglio-Palazzo dei Conservatori, Fratelli Palombi Editori, Roma.
- GAGÉ, Jean: "Comment Enée est devenu l'ancêtre des Silvii Albini", *Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité) MEFRA (A)*, núm. 88, 1976.1.
- GIGLIOLI, G.Q.: "Osservazioni alla leggenda delle origini di Roma", *Bulletino del Museo dell'Impero Romano*, núm. 12 (1941, 19-20), págs. 3-16, láminas 1-2.
- GRANDAZZI, Alexandre: *La fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Les Belles Lettres, París, 1991.
- GRIMAL, Pierre: "Le dieu Janus et les origines de Rome", *Lettres d'humanité*, IV, 1945, págs. 15-121.
- GRANT, Michael: "Romulus", en: *Roman Myths*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1971, págs. 91-133.
- GUILLAUME-COIRIER, Germaine: "Arbres et Herbe. Croyances et usages rattachés aux origines de Rome", *Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité) MEFRA (A)*, núm. 104, 1992.1, págs. 339-371.
- KENT, J.P.C. y HIRMER, Albert: *Roman Coins*, Thames and Hudson, Londres, 1978.
- LE GALL, Joël: "Rites de fondation", en: *Studi sulla Città Antica. Atti del Convegno di Studi sulla Città Etrusca e Italica Preromana*. Convegni e Colloqui, I, Istituto per la Storia di Bologna, 1970, págs. 59-65.
- LIU-GILLE, Bernadette: *Cultes héroïques romains. Les fondateurs*, Les Belles Lettres, París, 1980, Collection d'études anciennes.
- MACLEAN ROGERS, Guy: *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, Routledge, Londres y Nueva York, 1991.
- MARTINEZ-PINNA, Jorge: "Rómulo y los héroes latinos", en: ALVAR, Jaime y BLAZQUEZ, José María (eds.), *Héroes y Antihéroes en la Antigüedad Clásica*, Cátedra, Madrid, 1997, págs. 95-136.
- MENICHETTI, Mauro: "L'oinochóe di Tragliatella: Mito e rito tra Grecia ed Etruria", *Ostraka. Rivista di antichità*, vol. 1, núm. 1, 1992, págs. 7-20.
- MEURANT, Alain: "Les jumeaux mythiques de Pérouse", *Latomus*, núm. 58, 1999, págs. 269-275.
- POUCET, Jacques: "La diffusion de la légende d'Enée en Italie centrale et ses rapports avec celle de Romulus", *Les Études Classiques*, núm. 57, 1989, págs. 227-254.
- POUCET, Jacques: *Les origines de Rome. Traditions et histoire*, Facultés universitaires Saint Louis, Bruselas, 1985.

- SCHILLING, Robert: "Janus, le dieu introducteur, le dieu des passages", *Mélanges de l'École Française de Rome, MEFRA*, núm. 72, 1960, págs. 89-131.
- SCHILLING, Robert: "Romulus l'élú et Rémus le réprouvé", *Revue des Etudes Latines*, 38, 1960, págs. 182-199.
- SEAR, David R.: *Greek Imperial Coins and their Values*, Seaby, Londres, 1982.
- SORDI, Marta: "Lavinio, Roma e il Palladio", en: SORDI, M. (ed.), *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Istituto di Storia Antica della Università di Milano, núm. 8, Milán, 1982, págs. 65-78.
- SZIRMAI, Krisztina: "Die Lupa Capitolina-Darstellungen auf den pannonischen steindenkmälern", *Mitteilungen der Archaeologischen Gesellschaft Steiermark*, núms. 3 y 4, 1989/90, págs. 162-167, láminas 48-51.
- STORONI Mazzolani, Lidia: *L'idea di città nel mondo romano. L'evoluzione del pensiero politico di Roma*, Florencia, 1994.
- TERNES, Charles Marie (ed.): *Condere Urbem*, actas de las 2es "Rencontres Scientifiques de Luxembourg" (enero 1991), Centre Universitaire de Luxembourg, Séminaire d'Études Anciennes SEMANT, Luxembourg, 1991.
- TIFFOU, Etienne: "Notes sur le personnage de Romulus", *Mélanges offerts à Jacques Heurgon, II, L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, Ecole Française de Rome, 1976, págs. 991-999, Collection de l'École Française de Rome, núm. 27.
- TORELLI, Mario: "Il "diribitorium" di Alba Fucens e il "campus" eroico di Herdonia", *Comunità indigena e problemi della romanizzazione nell'Italia centro-meridionale*, Etudes de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Anciennes de l'Institut Historique Belge de Rome, núm. 29, 1991, págs. 39-63.
- VAN COMPERNOLLE, R.: "La Sicilia e la Grecia arcaica fino alla fine del VI secolo: l'apporto delle fonti letterarie", *Kokalos*, vols. 30-31, núm. 1, 1984-85, págs. 23-62.
- VAN DER MEER, L. Bouke: "Le jeu de la Truia. Le programme iconographique de l'oenochóe de Tagliatella", *Ktema. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, núm. 11, 1986, págs. 169-178.
- VERMEULE, Emily: "Kadmos and the Dragon", *Studies Presented to G.M.A. Hanfmann*, 1971, págs. 177-188.
- WARDE FOWLER, W.: "Mundus Patet. 24th August, 5th October, 8th November", *Journal of Roman Studies*, núm. 2, 1912, págs. 25-33.
- WILL, Ernest: "La coupe de Césarée de Palestine au Musée du Louvre", *Monuments et Mémoires*, 65, 1983, págs. 1-24, Fondation Eugène Piot.
- WISEMAN, T.P.: "The She-Wolf Mirror: An Interpretation", *Papers of the British School at Rome*, núm. 61, 1993, págs. 1-6.
- WISEMAN, T.P.: *Remus. A Roman Myth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- WOODFORD, Susan, y LOUDON, Margot: "Two Trojan Themes: The Iconography of Ajax Carrying the Body of Achilles and of Aeneas Carrying Anchises in Black Figure Vase Painting", *American Journal of Archaeology*, núm. 84, 1980, págs. 25-40, láminas 2-6.
- ZAVARONI, Adolfo: "Il fegato di bronzo ed il panteon etrusco", *I documenti etruschi*, Sherpa, Padua, 1996, págs. 379-389.