



**Mites de fundació de  
ciutats al món antic  
(Mesopotàmia, Grècia i Roma)  
Actes del Col·loqui**

MONOGRAFIES 2

Museu d'Arqueologia de Catalunya **Barcelona**



La publicación de estas actas constituye una etapa importante en nuestro proyecto de investigación sobre la identidad, real o imaginada, de la ciudad en las sociedades antiguas. Aparecerán en este volumen los nombres de ciudades como Cirene, Palmira, Atenas, Babilonia, Cartago o la misma Alejandría. En nuestra memoria son las antiguas metrópolis que han desaparecido cubiertas por el polvo del desierto o por la invasión incontrolada de los asentamientos que les sucedieron. En realidad, tan sólo nos quedan algunas pobres piedras y los escasos textos que han sobrevivido a la debacle del mundo antiguo.

Sin embargo, en el imaginario colectivo de las sociedades modernas persiste la capacidad evocadora de las ruinas y de sus nombres, como una máscara que dificulta conocer su identidad profunda. Como podemos resistirnos a la evocación de Eneas huyendo de Dido para cumplir su destino o como reducir a un análisis de filología comparada las añagazas que permitieron a Ulises esquivar todas las pruebas en su retorno a Itaca. La cultura europea ha bebido durante siglos de estas fuentes ilusorias que como los espejos deformados nos impiden captar la realidad que se esconde detrás de las imágenes. Aun a riesgo de perder parte de esta mágica evocación nos disponemos a romper la máscara y a tratar de entender lo que realmente se esconde detrás de nuestros recuerdos inventados.

**Coberta:**

Ninurta derrotando al monstruo de siete cabezas, principios del tercer periodo dinástico (2500-2400 aC).  
Incrustación de concha procedente del sur de Mesopotamia. Bible Lands Museum, inv. núm. BLMJ 2051.







MONOGRAFIES 2

Museu d'Arqueologia de Catalunya **Barcelona**

# Mites de fundació de ciutats al món antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma)

## Actes del Col·loqui



**Barcelona**

Museu d'Arqueologia  
de Catalunya



Generalitat de Catalunya  
Departament de Cultura



Centre de Cultura Contemporània  
de Barcelona

**BIBLIOTECA DE CATALUNYA. DADES CIP:**

**Mites de fundació de ciutats al món antic** (Mesopotàmia, Grècia i Roma) : actes del col·loqui. - (Monografies ; 2)  
Textos en català, castellà, anglès, francès i italià. - Bibliografia. Índex  
ISBN 84-393-5598-X  
I. Azara, Pedro, ed. II. Mar, Ricard, ed. III. Subías Pascual, Eva, ed.  
IV. Museu d'Arqueologia de Catalunya - Barcelona V. Centre de Cultura Contemporània de Barcelona VI. Catalunya. Generalitat VII. Col·lecció: Monografies (Museu d'Arqueologia de Catalunya - Barcelona) : 2  
1. Ciutats antigues - Mitologia - Mesopotàmia - Congressos 2. Ciutats antigues - Mitologia - Grècia - Congressos 3. Ciutats antigues - Mitologia - Roma - Congressos 4. Ciutats antigues - Història - Congressos  
903'18 (061.3)

© De l'edició: Museu d'Arqueologia de Catalunya - Barcelona i Centre de Cultura Contemporània de Barcelona  
De les fotografies i textos: Autors corresponents

COORDINACIÓ EDITORIAL: Teresa Carreras Rossell

DISSENY GRÀFIC: Josep M. Mir  
Col·laboradors: Marta Bachs i Jaume Sellarés

MAQUETACIÓ I PRODUCCIÓ: Palahí, A.G.  
GIRONA

CORRESPONDÈNCIA I INTERCANVIS: Museu d'Arqueologia de Catalunya - Barcelona  
Passeig de Santa Madrona, 39-41  
08038 BARCELONA  
Tels. +34 93 423 21 49 i +34 93 423 56 01  
Fax +34 93 425 42 44  
Apartat de correus 92014 - 08038 Barcelona  
E-mail: Barcelona@mac.es

ISBN: 84-393-5598-X  
Dipòsit Legal: Gi. 1473-2001

# **MITES DE FUNDACIÓ DE CIUTATS AL MÓN ANTIC (MESOPOTÀMIA, GRÈCIA I ROMA)**

## **ACTES DEL COL·LOQUI**

BARCELONA, 2001

Directors

**Pedro Azara   Ricardo Mar   Eva Subías**





# **MITES DE FUNDACIÓ DE LES CIUTATS DEL MÓN ANTIC (MESOPOTÀMIA, GRÈCIA I ROMA) MITOS DE FUNDACIÓN DE CIUDADES EN EL MUNDO ANTIGUO (MESOPOTAMIA, GRECIA Y ROMA)**

*Col·loqui internacional / Coloquio internacional*

*Barcelona 8 / 9 / 10 de Juny/Junio de 2000*

## **Producció**

The Getty Grant Program. Senior Research Grant (Malibú, Los Angeles)  
Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona (con motivo del 125 aniversario)  
Centre de Cultura Contemporània de Barcelona  
Museu d'Arqueologia de Catalunya  
Ministerio de Educación y Cultura  
Institut d'Humanitats  
Universitat Politècnica de Catalunya  
Col·legi Oficial d'Arquitectes de Catalunya  
Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya  
Departamento de Composición Arquitectónica de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona

## **Organizació (y ponentes)**

Pedro Azara  
Ricardo Mar  
Eduard Riu  
Eva Subías

## **Ponentes invitats**

Eugenio Trias (Universitat Pompeu Fabre, Barcelona)  
Jean-Jacques Wunenburger (Université de Bourgogne, Dijon)  
William Hallo (Yale University, New Haven)  
Jean-Claude Margueron (Ecole Pratique des Hautes Etudes, París)  
Béatrice André-Salvini (Département des Antiquités Orientales, Musée du Louvre, París. Excuso su ausencia)  
Joan Goodnick Westenholz (Bible Lands Museum, Jerusalem)  
Sylvie Lackenbacher (CNRS, París)  
Claudia E. Suter (Chicago y Barcelona)  
Richard Ellis (Bryn Mawr College, Bryn Mawr, Filadelfia)  
Juan Luis Montero (Institut Interuniversitari del Pròxim Orient Antic, Universitat de Barcelona, Barcelona)  
François de Polignac (Centre Louis Gernet, París)  
Carol Dougherty (Wellesley College, Wellesley. Excusó su ausencia)  
Claude Bérard (Université de Lausanne)  
Irad Malkin (University of Tel Aviv)  
Marcel Detienne (Johns Hopkins University, Baltimore)  
Claude Calame (Université de Lausanne)  
Françoise Frontisi-Ducroux (Centre Louis Gernet, París, y Collège de France, París)  
Domenico Musti (Università di Roma "La Sapienza". Excusó su ausencia.)  
Carmine Ampolo (Università di Pisa)  
Jorge Martínez-Pinna (Universidad Complutense, Madrid)  
Dominique Briquel (Université de la Sorbonne, París)

Fausto Zevi (Università di Roma "La Sapienza". Excusó su ausencia)  
Alexandre Grandazzi (Université de la Sorbonne, París)  
Patrizio Pensabene (Università di Roma "La Sapienza". Excusó su ausencia)  
Jan N. Bremmer (Rijksuniversiteit, Groningen)

#### **Presidencias de mesa**

Miquel Civil (Oriental Institute, Chicago, y Universidad Pompeu Fabre, Barcelona)  
Béatrice Muller (CNRS, París)  
Marcel Detienne (Johns Hopkins University, Baltimore)  
Irad Malkin (University of Tel Aviv)  
Jaume Pórtulas (Universidad de Barcelona)  
Carmine Ampolo (Università di Pisa)  
Alexandre Grandazzi (Université de la Sorbonne, París)

#### **Coordinación**

Institut d'Humanitats: Germá Sebastiá, Rosa María Llovet, Lluís Sangermán  
Museu d'Arqueologia de Catalunya: Xavier Menéndez

#### **Colaboradores**

Miguel Ángel Borrás  
Joan Claret  
Vanesa Fidalgo  
Gemma Serch

#### **Diseño gráfico del tríptico y del cartel**

Quim Pintó  
Montse Fabregat

#### **Intendencia**

María Tatay

#### **Agradecimientos**

Teresa Carreras  
Josep María Carreter  
Miquel Molist  
Josep Ramoneda  
Josep María Rovira  
Eduard Riu  
Berta Sureda



# PRÒLEG

Es indubtable que en els darrers anys hi ha un notable impuls de les exposicions temporals de qualitat com a mitjà de difusió del patrimoni arqueològic. Aquestes realitzacions, majoritàriament d'una qualitat notable, presenten unes concepcions diverses que poden englobar perspectives diferents que van des de l'òptica més estrictament històrica, o bé una visió més artística, o encara de caire antropològic...

Catalunya en general i la ciutat de Barcelona en particular, participa plenament d'aquesta onada i diferents iniciatives recents han renovat de manera significativa el panorama de la divulgació de qualitat gràcies a les exposicions. Molt sovint però, la temàtica tractada, el llarg treball de creació i/o la preparació científica de la mostra expositiva, queda reflectida exclusivament en el catàleg de la mateixa. Aquest no és el cas del programa "Mites de fundació de les ciutats del món antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma)"; en efecte, un treball de recerca propiament dit va ser el primer pas del projecte, seguit d'una interessant exposició i culminat per un col·loqui internacional que reuní un ampli nombre de investigadors. La publicació de les actes del col·loqui que avui presenten, dona testimoni de la exhaustivitat i rigurositat de les temàtiques tractades i constitueix un model idoni d'un programa integral que reuneix la recerca, la difusió i la divulgació de qualitat en el marc dels temes del món antic.

**Miquel Molist Montaña**



# PRESENTACIÓN

La publicación de estas actas constituye una etapa importante en nuestro proyecto de investigación sobre la identidad, real o imaginada, de la ciudad en las sociedades antiguas. Aparecerán en este volumen los nombres de ciudades como Cirene, Palmira, Atenas, Babilonia, Cartago o la misma Alejandría. En nuestra memoria son las antiguas metrópolis que han desaparecido cubiertas por las arenas del desierto o por la invasión incontralada de los asentamientos que les sucedieron. En realidad, tan sólo nos quedan algunas pobres piedras y los escasos textos que han sobrevivido a la debacle del mundo antiguo.

Sin embargo, en el imaginario colectivo de las sociedades modernas persiste la capacidad evocadora de las ruinas y de sus nombres, como una máscara que dificulta conocer su identidad profunda. Cómo podemos resistirnos a la evocación de Eneas huyendo de Dido para cumplir su destino o cómo reducir a un análisis de filología comparada las añagazas que permitieron a Ulises esquivar todas las pruebas en su retorno a Itaca. La cultura europea ha bebido durante siglos de estas fuentes ilusorias que como los espejos deformados nos impiden captar la realidad que se esconde detrás de las imágenes. Aun a riesgo de perder parte de esta mágica evocación nos disponemos a romper la máscara y a tratar de entender lo que realmente se esconde detrás de nuestros recuerdos inventados.

11

Conviene comenzar haciendo un repaso cronológico. Este proyecto nació del éxito que obtuvo la exposición "Casas del Alma" (Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona -CCCB-, 1997).

Pedro Azara tuvo la idea de proponer al CCCB una nueva exposición de objetos arqueológicos, esta vez relacionados con la fundación de las ciudades antiguas. A las conversaciones iniciales entre Azara y Ricardo Mar, se sumaron Eva Subías, Eduard Riu y Albert García Espuche. Se partía de la expresa voluntad de intercambio metodológico y conceptual entre arquitectos, historiadores y arqueólogos. La circunstancia que permitió impulsar el trabajo de este equipo fue la obtención de una ayuda de la J.-P. Getty Foundation (Los Ángeles, EEUU) en el Senior Research Grant Program. Gracias a ella pudimos contar con el apoyo de algunos becarios (Jordi Amorós, Xabier Bayarre, Francesco Pozzato), viajar a museos y bibliotecas, e incluso organizar un «workshop» con algunos importantes colegas (en el CCCB los días 21 a 24 de Mayo de 1999): fueron invitados a Barcelona Jean-Claude Margueron, por su conocimiento de las ciudades mesopotámicas; François de Polignac e Irad Malkin para discutir la componente mítica de las ciudades griegas en general y el mundo colonial en particular y, finalmente, Carmine Ampolo, como interlocutor acerca de la imbricación de literatura e historia en el contexto itálico y romano. Durante dos días discutimos y debatimos -sin testigos- los problemas y cuestiones que rodean la fundación de las ciudades en la antigüedad. El primer resultado de esta reunión fueron las filmaciones de entrevistas a estos invitados que se proyectaron durante la exposición del año 2000. A ellos va ciertamente dirigido nuestro primer agradecimiento.

A lo largo del curso académico 1999-2000 proseguimos los trabajos de documentación de los materiales arqueológicos que serían destinados a presentarse en Barcelona, en el CCCB, bajo el comisariado de Pedro Azara. El material acumulado iba creciendo en modo exponencial, al igual que los contactos con colegas en museos y universidades diseminados por todo el mundo. Se iba haciendo evidente que no bastaba con una exposición de éxito. Era necesario encontrar un foro científico de discusión en el que debatir una problemática muy compleja que era a la vez histórica, antropológica, arqueológica y sobre todo urbanística. Se imponía la celebración de un congreso sobre la fundación de las antiguas ciudades y para ello qué mejor escenario que Barcelona coincidiendo con el tiempo de duración de la exposición del CCCB.



Nuestro agradecimiento también a los ponentes que aceptaron participar en el congreso, a los comunicantes que juzgaron interesante hacerlo y por supuesto al público que acudió a los actos y disfrutó con ellos. Como ponentes acudieron a la llamada, además del equipo impulsor, los profesores Eugenio Trías, Jean-Jacques Wunenburger, William W. Hallo, Jean-Claude Margueron, Joan Goodnick Westenholz, Sylvie Lackenbacher, Claudia E. Suter, Richard Ellis, Juan Luís Montero, François de Polignac, Claude Bérard, Irad Malkin, Marcel Detienne, Claude Calame, Françoise Frontisi-Ducroux, Carol Dougherty (quien, finalmente, no pudo estar presente, si bien remitió un texto que fue incluido en la publicación de las pre-actas del coloquio), Carmine Ampolo, Jorge Martínez-Pinna, Dominique Briquel, Alexandre Grandazzi y Jan N. Bremmer. Aportaron sus propias reflexiones y reforzaron el debate: Fernando Martín, Josefina Roma, Gregorio Luri, Jesús Carruesco, José Luis Menéndez, Jesús Gil Fuensanta, Montserrat Jufresa, M<sup>a</sup> Angeles Ferrer, Jak Yakar y Avia Taffet. Finalmente las actas se han enriquecido con nuevas aportaciones de Michel Mazoyer, Patricio Pensabene y Stella Falzone.

Los recursos para proporcionar a todos ellos un marco de debate adecuado provinieron de diversas instituciones: en primer lugar, el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona y el Museu d'Arqueologia de Catalunya; siguieron, con diversas aportaciones, la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona (con motivo de los actos del 125 aniversario de su fundación, y a cuyo antiguo director, Eduard Bru, agradecemos su interés y decidido apoyo), el Ministerio de Cultura, la Universitat Politècnica de Catalunya (patrocinadora de las pre-actas del congreso), el Col·legi d'Arquitectes de Catalunya y el Institut d'Humanitats.

No obstante la buena marcha del congreso fue el mérito principalmente de las personas que corrieron a cargo en mayor o menor medida de su organización: Berta Sureda por el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, el entonces director del Museu d'Arqueologia Josep Maria Carreter con el apoyo de Xavier Menéndez en las sesiones con sede en el museo y, muy especialmente, Germà Sebastià, Luís Sangermán y Rosa María Llobet desde el Institut d'Humanitats; Gemma Serch durante todo el proceso, en una u otra sede; Vanesa Fidalgo, Miguel Ángel Borrás, Joan Claret, Jaume Ferrer, Xavier Bayarre y Jordi Amarós con su entusiasta colaboración; María Tatay, con un succulento tentempié, y tantas otras personas que ayudaron a llevar los actos del coloquio a buen puerto en un cálido inicio de junio.

Por último, aunque imprescindible, la edición de las actas ha sido posible gracias a la financiación del Museu d'Arqueologia de Catalunya, de la mano de su nuevo director Miquel Molist quien las acoge en la colección de la sede de Barcelona, y del Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, que ha dado cobijo desde el principio a todo el proyecto gracias al interés de su director Josep Ramoneda. Desde sus respectivas instituciones y sedes, y con infatigable solicitud, Teresa Carreras y Berta Sureda han puesto la última piedra al edificio de la fundación.

Con nuestra sincera gratitud,

**Pedro Azara**

Universitat Politècnica de Catalunya

**Ricardo Mar**

Universitat Rovira i Virgili

**Eva Subías**

Universitat Rovira i Virgili

# CRÓNICA CIENTÍFICA DEL CONGRESO

La exposición y el coloquio sobre *La Fundación de Ciudades en el Mundo Antiguo (Mesopotamia, Grecia y Roma)* se han centrado, no tanto en la realidad arqueológica de lo que podemos saber a través de excavaciones como en las imágenes que los antiguos crearon de la figura del fundador y de su gesta, y en el efecto que esta imagen debía producir en sus descendientes. Se trataba de averiguar qué se contaba acerca del fundador y de las acciones que emprendía antes de fundar y durante la fundación de una ciudad en un territorio en principio salvaje o desocupado. Es por ello que el material estudiado ha consistido principalmente en relatos y en imágenes (estatuas, relieves, frescos) de carácter simbólico más que documental, antes que en restos arqueológicos.

## EL IMAGINARIO DE LA FUNDACIÓN DE CIUDADES EN MESOPOTAMIA<sup>1</sup>

13

La inclusión de la o de las culturas mesopotámicas era lógica. Parece que las ciudades y la cultura urbana se originaron en el Medio Oriente, y que las primeras urbes o metrópolis, opuestas a los pueblos y al campo crecieron cerca de los ríos Tigris y Éufrates. Aparecieron como grandes asentamientos, quizá no muy poblados, pero fuertemente contruidos y estructurados, en los que debían destacar palacios y templos cuya masa o cuyos pináculos quizá sobresalieran por encima del círculo imponente de las murallas almenadas. La fantasía se dispara al momento al evocar a la ciudad de Uruk descrita en el Poema de Gilgamesh, que pronto sería mitificada. Unas construcciones que dejaron una huella profunda en la mente de los nómadas de las estepas y de los propios ciudadanos, orgullosos de la supremacía de la ciudad sobre los poblados primitivos.

Sin embargo, como bien denotan las ponencias presentadas, se impone el desconcierto al evocar el nacimiento de una cultura urbana que significó la ruptura decisiva con el neolítico y que ha marcado desde entonces la vida del hombre. Así, no existen mitos de fundación, historias que cuenten acciones legendarias protagonizadas por figuras heroicas que destacan del común de los mortales. La ciudad era una realidad nueva, sino inaudita. Sin embargo, no se encuentran relatos complejos que expliquen la invención, la aparición de la ciudad. Lo que se cuenta es que, en el origen, la ciudad es un don divino, o incluso una creación divina. Desde luego, el prototipo de la ciudad es "la ciudad de dios", una ciudad celeste, descendida sobre la tierra, o que ha servido de modelo para la construcción de la ciudad de los hombres.

En los primeros tiempos de las civilizaciones mesopotámicas, en Sumer, por ejemplo, se pensaba que las ciudades se remontaban a un "origen" primordial. Su antigüedad era legendaria. Se operaba una distinción entre las ciudades antediluvianas y las ciudades que eran consideradas históricas. Ambas pertenecían exclusivamente a los dioses, al menos hasta el período neo-asirio, como sostiene Lackenbacher. Como destacan Goodnick Westenholz y Hallo, las primeras fueron creadas por los dioses en el momento de la crea-

1.- Las siglas BCE que aparecen reiteradamente en algunos artículos en inglés significan "Before Current Era", y suelen ser empleadas por autores preferentemente de religión judía. Los otros, por el contrario, escriben BC (Before Christ). Algunos autores españoles prefieren las siglas a.n.e. (antes de nuestra era) que equivalen a las inglesas BCE.

ción del mundo: eran ciudades reales, dotadas de un aura sagrada. Las segundas fueron construidas por reyes históricos, es decir fueron mandadas construir por reyes, siguiendo mandatos y modelos divinos.

Se decía que el dios Oannes, hijo de Enki, el dios de las fértiles aguas, enseñó a los hombres las artes de la supervivencia, entre las que destacaba el arte de fundar ciudades. En la cultura hitita, Telipinu, un antiguo dios agrario (hijo del dios de las benéficas tormentas), que velaba por la fecundidad de la tierra, se convirtió, tras una serie de desastres naturales, en un dios fundador de ciudades: regeneró la tierra, ideando y construyendo nuevos ámbitos donde la vida podía volver a acogerse (como muestra Mazoyer.)

Sabemos de la personalidad y de las gestas de algunos de los dioses o de los héroes fundadores y constructores de ciudades (como Babilonia, por ejemplo) a través de relatos míticos como el Mito de Telipinu o el babilónico Poema de la Creación. En éste se nos narran las luchas épicas que sostuvo el brillante Marduk contra un monstruo como la serpiente marina Tiamat (el agua salobre corroe y desfigura toda forma nítida submergida), y que culminaron con la decisión de edificar una ciudad, Babilonia, que glorificase el nombre del dios; su construcción, mandada por el dios-sol, fue encomendada a divinidades ancestrales como los Siete Sabios. No obstante, no se nos dice cómo fue fundada y proyectada la ciudad. Sólo sabemos que ésta es fruto de una súbita decisión divina que puede ser interpretada como la consecuencia de la victoria de la fértil luz que alumbra (el irradiante Marduk) sobre una divinidad tenebrosa y mortífera que encarna o que ocasiona el desorden absoluto, el caos.

Acerca de las fundaciones históricas, no existen relatos fantásticos o fantasiosos. Sabemos que la decisión incumbe al rey; también la realización de determinados rituales, como la fabricación del primer ladrillo, bajo la cálida protección del dios Kulla que actúa en junio. Pero lo que cuentan prolíficamente las crónicas reales son, ante todo, actos de refundación o de restauración de edificios o de ciudades. Cabe señalar, como lo hizo gran parte de los ponentes, que la mayoría de los textos acerca de ritos, y de los depósitos de fundación hallados en excavaciones se refieren a fundaciones de determinados edificios como palacios y, sobre todo, templos. Por ello, puede suponerse que la fundación del conjunto de la ciudad, teniendo en cuenta que, al igual que los templos, era dominio de los dioses, seguía unas pautas y utilizaba unos objetos parecidos.

Se diría que no se fundaban ciudades nuevas o que se ocultaba tales acciones, al menos hasta finales del segundo milenio (Imperio Asirio y Neo-Asirio). Las crónicas que magnifican las gestas reales y detallan reiteradamente las victorias y los logros del monarca, entre los que destacan las restauraciones y las ampliaciones de los edificios sagrados, callan en cuanto el rey se apodera de un territorio virgen a fin de instalar una ciudad. Como sostienen los especialistas, este silencio podría ser significativo. Lo que cuenta no es lo que se dice sino lo que no se oculta. Se sabía que los reyes que habían hecho apología de sus nuevas creaciones urbanas, como Sargon I, habían sufrido las inclemencias del cielo: las capitales que habían erigido o se habían erigido para glorificarse fueron barridas a sangre y fuego.

Se deja entrever que la fundación de una nueva ciudad era considerada como un acto peligroso, impío, cuya radical novedad tenía que rebajarse a toda costa atribuyendo la decisión de su realización a una divinidad ante quien el rey debía someterse. De algún modo, la fundación de una ciudad, tarea que modificaría el espacio, las relaciones entre los hombres y entre éstos y el cielo, que robaría espacio a los dioses (por mucho que toda la ciudad perteneciera a los poderes sobrenaturales), ¿no atentaba contra la creación divina? ¿no era una manifestación de soberbia, cuyo impacto había que amortiguar de todas a todas?

La implantación de Mari, en medio del desierto, alejada de todo asentamiento humano, siguiendo un modelo circular, perfecto, ¿no era inconcebible? Quizá por esto, los reyes que la fundaron "ex-novo" tomaron tantas precauciones: depositaron varias grandes maquetas de la ciudad en el subsuelo, como ha descubierto Margueron, quizá con la esperanza que los dioses vieran que la ciudad de nueva planta se asentaba, no sobre un terreno robado a los dioses, sino sobre un territorio que ocuparon otrora ciudades anteriores ya sepultadas. Los centenares de quilos de metal (estudiados por Montero), penosamente traídos de tierras lejanas, empleados en la fabricación de gigantescos clavos de fundación que se hincaban en el barro, no sólo simbolizaban o visualizaban, sino que hacían sentir físicamente, con todo el peso y la gravedad requeridos, la unión, íntima y para siempre, el enraizamiento de la ciudad con la tierra madre, como si la ciudad hubiera emergido de la tierra, y la hubiera coronado, en los albores del tiempo. Recordemos que estos clavos, debido a su peso, no son manejables; a duras penas se pueden levantar con las manos: difícilmente podían ser unos simples testigos para delimitar un terreno.

Sin embargo, como señala Lackenbacher, a partir del siglo XIV a.C, los reyes asirios ya no se esconden. No sólo enumeran las ciudades fundadas "ex-novo", sobre un territorio virgen, sino que enumeran los ritos practicados y describen algunos de los objetos sagrados empleados. Estas ciudades, además, pasan a pertenecer al monarca. El dios protector de la ciudad aparece sólo como un invitado de marca, no como el dueño absoluto de la urbe. La ciudad, que antes era como una ofrenda a los dioses, y que los exaltaba, ahora



glorifica al rey. Este se vanagloria de sus fundaciones. Su inmenso poder se manifiesta a través de las conquistas de tierras donde instala nuevas ciudades. Por mucho que el rey afirme actuar guiado por la divinidad, lo cierto es que ésta va quedando relegada a un segundo término. El palacio, la morada del monarca, como se afirmaba, no tenía rival. ¿Se estaría divinizando al rey? Si así fuera, la ciudad seguiría siendo, al igual que en los períodos anteriores, una creación sobrehumana, fuera del alcance de los mortales.

De todos modos, paradójicamente, las construcciones asirias, fruto de un acto que podríamos calificar de libre, son las que encierran bajo los cimientos, ocultan en el interior de las gruesas paredes, muestran en los relieves que cubren los vanos de las salas de recepción, o que enmarcan las puertas señoriales, el mayor número y la mayor variedad de imágenes apotropaicas, de fetiches que representan o que substituyen a seres, a divinidades o a animales (perros, leones) guardianes, como bien ha documentado Ellis. Se diría que el coraje que los reyes exteriorizan al proclamar sus gestas se compensa o se contradice con el uso recurrente y temeroso de ídolos mágicos que velan por la seguridad de las posesiones reales, asustando, gracias a su fiero o a su monstruoso aspecto a los enemigos y a los malos espíritus. Es como si los reyes, valerosos, audaces y creídos a medias, en verdad, a la hora de la verdad no las tuvieran todas consigo.

La fundación era o podía parecer un acto de ostentación, que rememoraba, imitaba y, realmente rivalizaba con la creación divina. Y la cólera de los dioses semitas era terrible. Parece lógico que en el Génesis se atribuyera a Caín o a su(s) hijo(s) la fundación de la primera ciudad. En el imaginario mesopotámico, Eridú, fundada cuando la creación del mundo (primero fue Eridú), era la primera ciudad, la ciudad originaria. Entre los descendientes de Caín célebres por sus dotes fundadores se encontraba su hijo o su nieto Irad. Como sostiene Hallo, Irad bautizó la ciudad que había fundado, la primera ciudad, con su propio nombre, llamándola Eridú: la ciudad de Irad. Hallo añade que, generaciones más tarde, los hombres se enfrentarían de nuevo con los dioses y decidirían levantar, no sólo una torre, la Torre de Babel, como se piensa, sino una ciudad entera, la gran rival de la creación: Babilonia, puerta al babel de lenguas o parloteos ("babillements", según una oportuna palabra francesa) que sembraron cizaña.

La fundación de la ciudad seguía siendo, era más que nunca una realización temible, al alcance de reyes, inspirados o alentados por divinidades, que sólo podía emprenderse tras la adopción de innumerables objetos protectores y la práctica de determinados actos apaciguadores. De algún modo, como todo acto sagrado, lo que acontecía era tabú. Era un secreto y debía permanecer en secreto si no se quería que las desgracias se cebaran en el fundador y en su obra. La creación de la ciudad era la rival de la Creación. La ciudad era un mundo, el mundo, el único lugar donde se podía vivir, donde los seres podían ser y estar.

15

## MITO Y FUNDACIÓN EN GRECIA

El origen de las ciudades griegas constituye un problema complejo, con múltiples vías de aproximación de entre las cuales, posiblemente, la mítica es la más problemática desde el punto de vista del arqueólogo y del historiador. Es además paradójico, que siendo las fuentes literarias griegas las más abundantes en esta materia, el tema de la fundación de ciudades, se haya tratado preferentemente desde compartimentos estancos. En general, el estudio de los orígenes de las ciudades griegas se encontrará en este volumen planteado desde el sesgo de sus mitos, sin la necesaria reflexión sobre los datos arqueológicos. Desde la perspectiva metodológica, la segunda de las sesiones del congreso (celebrada en el CCCB), dedicada a las ciudades griegas, confiaba la necesaria síntesis entre mitos y arqueología a la ponencia de Claude Bérard. Lamentamos, por ello, que su contribución no hayan podido aparecer en estas actas.

Si bien los relatos en torno a los orígenes de la ciudad se remontan como hemos visto a la civilización mesopotámica, su plasmación escrita y el inicio de su difusión es propia de la civilización griega. Los relatos de fundaciones coinciden en múltiples aspectos tales como las características de los personajes, la designación divina para ejercer la tarea de fundación, los obstáculos y las luchas que deberán ser superados, etc.. Como ocurre con el propio concepto de ciudad, no es posible ignorar que la idea del mito es fruto del pensamiento contemporáneo. Tiene su historia, sus defensores y sus detractores. Se trata por tanto de un filtro a través del cual nos asomamos a unos valores culturales codificados en símbolos, y por lo tanto una gramática del pensamiento griego pero también nuestro. Es narración, ficticia o no, de unos hechos y tramas sujetos a la acción conformadora y deformadora de la comunicación. Desde cualquiera de las dos opciones (como gramática o como narración), destaca el valor del mito como fuente de conocimiento histórico y antropológico. El estudio de los mitos griegos se ha enfocado tradicionalmente desde la perspectiva de una mitología comparada. En las últimas décadas se ha enriquecido gracias a una visión más abierta de las formas culturales. Antropología, semiótica y mitología comparada, están intentando una interacción compleja,

a veces caótica y no exenta de problemas metodológicos, pero que en todo caso abre nuevos campos de análisis.

No cabe duda que esos relatos constituyeron un aspecto central en el sistema cultural de las ciudades griegas, como lo es para nosotros hacernos una idea del origen de las mismas. Por ello, será interesante seguir el planteamiento que analiza la aparición de los mitos de fundación en relación con el nacimiento conceptual de la polis. Un papel similar juega la colonización griega como respuesta al problema de definición de un grupo étnico que se reconoce como distinto frente a otros. La contribución de Irad Malkin en este sentido, aporta nuevos datos para la comprensión de la función colonial de los héroes. Distingue en primer lugar el «oikista» heroizado que aporta identidad cívica y religiosa e inaugura el tiempo de la nueva ciudad. Muy diferente, en cambio, es presentado el peregrinar de los héroes míticos y el recuerdo de su paso por tierras legendarias, que -junto a figuras alegóricas como las ninfas- proporcionaban a los griegos las claves de lectura del mundo desconocido, servían para la legitimación de los asentamientos en territorios extraños y aportaban antigüedad a una ciudad colonial en busca de prestigio. La aportación de Malkin busca por tanto la específica funcionalidad de los protagonistas de los mitos de fundación observando las condiciones históricas en las que aparecen unos u otros. Desde esta óptica, Odiseo es un héroe proto-colonial cuyo azaroso retorno es analizado por Carol Dougherty como metáforas de un discurso colonial. Sólo que en este caso partimos de la narración, de las formas retóricas, de las antítesis que oponen el mundo salvaje al mundo civilizado: matrimonio/canibalismo, agricultura/primitivismo.

Es interesante observar cómo en la investigación reaparece Odiseo como protagonista de la aventura colonial. Roger Dion, ya en 1977 interpretaba su creación como reacción frente al mito de los Argonautas forjado en ambiente corintio y a raíz de los derechos de paso por el canal del istmo. Sus escritos pertenecían a una lectura de «geografía histórica» de la antigüedad, los de ahora derivan de una aproximación semiótica a las fuentes. Una lectura que reaparece en la contribución de Jesús Carruesco cuando retoma la metáfora del matrimonio en el discurso fundacional y la desarrolla con una interpretación de la acción de la Diosa Artemisa en dos frentes ideológicos: la cohesión social por el matrimonio y la creación de identidad a partir de la germinación de la tierra. No en balde la naturaleza es, de una u otra manera -como subrayan Montserrat Jufresa y M. Teresa Fau-, actriz principal en los mitos de fundación de las ciudades griegas, como motor de la expedición colonial, como actividad civilizadora y como símbolo cívico sobre la mesa del banquete.

Entender la utilidad de los mitos y de sus formas de transmisión como parte de un proceso de autorepresentación ayuda, por otra parte, a entender las peculiaridades de los dos mayores ciclos narrativos: el del origen de Atenas y el de Tebas. Una aproximación que no cesa de estimular nuevos estudios que tratan de integrar las relaciones entre política y comunicación en el mundo antiguo. La contribución de Marcel Detienne insiste en esta dirección volviendo sobre el mito de fundación ateniense para recordar, como antídoto a lo que califica de «pulsiones identitarias asesinas», que la autoctonía también se funda y se refunda como acto político y de implantación territorial, y que siempre hay ancestros puros y otros impuros que es posible purificar. Una idea, la de la impureza, que enlaza con la función de Dédalo, visto por Françoise Frontisi-Ducroux como sumo representante de la razón práctica y artífice fundamental en la lucha por dominar y escapar de un estado de salvajismo mantenido a raya por los muros de la ciudad. Los personajes del mito griego serían de este modo encarnaciones literarias de procesos y conflictos de género filosófico y social. En este sentido, las apariciones literarias de Teseo son reveladoras de la transformación de la sociedad ateniense, de los cambios ideológicos que llevarán de la jefatura a la democracia. José Luis Menéndez recoge y amplía este análisis haciendo hincapié en los horizontes arqueológicos que jalonan el proceso.

Los mitos de fundación se perciben en realidad a través de un conjunto de relatos con formatos narrativos diversos, con objetivos específicos, y fruto de momentos históricos concretos. De modo que uno de los temas mayores, en los últimos tiempos, pasa por el análisis histórico de los contextos de aparición del mito de fundación. Seguir paso a paso las versiones ofrecidas para determinar las circunstancias políticas y sociales que permiten explicar las opciones del mitógrafo. Desde la creación de una identidad y una memoria colectiva, hasta la justificación de una dinastía reinante. Jan Bremmer, vuelve sobre la fundación de Cirene para analizar sus distintas componentes y la imbricación de mito e historia. Y junto al factor político-social, las versiones del mito analizados desde el punto de vista de la cultura de la época. Claude Calame, explora la historia profunda de las mentalidades observando las formas del discurso, la conjugación de los verbos, la «textura temporal» del texto, para subrayar el criterio de autenticidad del documento epigráfico conocido como el Juramento de los fundadores de Cirene en el momento de su dedicación.

Por último, los estudiosos no pueden prescindir de otro instrumento metodológico también fundamental: los conocimientos cada vez más precisos que aporta la fisonomía de la ciudad arcaica entendida como manifestación o lenguaje de los valores culturales de una sociedad. François de Polignac incorpora este dato pa-

ra pensar las modalidades de la percepción de la fundación de la ciudad y de sus relatos concretos, menos lineales de lo que podría parecer y, por el contrario transmisores de la percepción de las distintas identidades.

Retomar hoy la ciudad antigua como paradigma es tal vez una servidumbre del pensamiento contemporáneo, una necesidad no superada de entender la "génesis de los orígenes". Como los antiguos griegos, pensamos la fundación como acto inaugural y no como proceso. De hecho, el propio acto de fundación de una ciudad adquiere una dimensión simbólica en el pensamiento político griego como acto constitucional. Y celebramos en este sentido que Gregorio Luri haya retomado el célebre paso de Aristófanes en *Las Aves*, para poner de relieve su carácter anti-utópico frente a la pretensión de fundar una sociedad que descansa únicamente en el *logos*.

## LA FUNDACIÓN DE ROMA

La tercera de las sesiones del congreso fue realizada en la sede de Barcelona de Museu Arqueològic de Catalunya (MAC) y estuvo dedicada al tema de la fundación de Roma. La cuestión de su fundación y los mitos que la rodean, es un tema polémico que después de siglos de debate científico sigue enfrentando a arqueólogos e historiadores. Los temas fundamentales, que fueron afrontados en esta sesión, se desarrollaron en torno a las tradiciones romanas de la fundación de Rómulo y a su relación con los datos arqueológicos procedentes de los niveles arcaicos de Roma. Disponemos de diferentes teorías para explicar el modo en que fue surgiendo la ciudad sin que se haya llegado a una propuesta de síntesis aceptada por todos. Para avanzar en la discusión es necesario establecer un marco de discusión mucho más amplio que el simple examen de datos arqueológicos o literarios. Es por ello que el trabajo de nuestro grupo se orientó desde su inicio hacia una comparación en sentido amplio entre las diferentes culturas de la antigüedad. De la confrontación entre asentamientos muy diferentes (las ciudades mesopotámicas, la «polis» griega y la ciudad de Roma) es posible profundizar en el problema de fondo que es la definición del concepto de ciudad en la antigüedad. La exposición de Barcelona permitió presentar los resultados preliminares. En la sesión del MAC se pudo debatir las diferentes tendencias que existen hoy por hoy respecto a la explicación del origen de Roma. El material arqueológico recogido en la exposición ilustraba el pasado mítico creado por las propias ciudades para explicar y justificar su nacimiento como comunidades de ciudadanos.

17

Destacaremos las aportaciones de dos investigadores de primera talla, Alexandre Grandazzi y Carmine Ampolo. Ambos autores, desde posiciones científicas diferentes, fueron el auténtico referente metodológico que ayudó a integrar la masa de datos arqueológicos en una visión histórica equilibrada. Al debate se incorporó además Jorge Martínez-Pinna para discutir sobre los orígenes míticos de las poblaciones del Lacio y Dominique Briquel que expuso el carácter ejemplar de la figura de Rómulo. En la misma sesión la aportación de Ricardo Mar presentó una visión general del estado actual de las investigaciones arqueológicas sobre el origen de Roma y en particular el complejo problema de la reelaboración en época augustea de los datos históricos sobre el origen de Roma. No pudo estar presente, por causas personales, Patricio Pensabene, director del equipo que desde hace 20 años está excavando en el santuario de Cibeles del Palatino e investigando las "reliquias" de los orígenes que los propios romanos custodiaban de su fundación (ver en las actas las aportaciones de Patricio Pensabene y Stella Falzone).

Como conclusión de esta jornada de debate, se relativizó la distancia entre las diferentes teorías que intentan explicar el origen de Roma. Recordemos que la primera gran teoría de la crítica científica moderna fue obra de investigadores como Giovanni Pinza o Einar Gjerstad, en la primera mitad del siglo XX. Se proponía que Roma habría nacido a finales del siglo VII a.C. por la unión ("sinecismo") de varias aldeas independientes asentadas sobre sus colinas (Palatino, Capitolio, Quirinal, Esquilino...). En este esquema, las tradiciones de la fundación de Roma habrían sido inventados algunos siglos más tarde, a partir del siglo III a.C, cuando los romanos trataron de dotar a su ciudad con los rasgos distintivos de una metrópolis griega. Esta teoría se mantuvo hasta los años 60-80 del siglo pasado. Por entonces, autores como Heinrich Müller-Karpe, Renato Peroni o Giovanni Colonna propusieron una lectura completamente diferente de los datos arqueológicos descubiertos hasta entonces en Roma: la primera ocupación humana se remontaría a la Edad del Bronce y habría surgido ya como una comunidad unitaria a pesar de hallarse distribuida entre varias colinas. Este asentamiento inicial, nacido entre el Capitolio y el Palatino, se habría extendido progresivamente hasta ocupar en el siglo VIII toda la superficie de la Roma arcaica. Configurado como una extensa aldea, habría evolucionado lentamente hasta transformarse en una auténtica ciudad. Los numerosos hallazgos arqueológicos de estos últimos años han revitalizado este debate. Destaca en particu-

lar, la resonancia periodística que han conseguido los trabajos de Andrea Carandini y su propuesta de volver a considerar como textos históricos los antiguos mitos del origen de Roma. Carandini añadía que el nacimiento de Roma como ciudad se produjo en el siglo VIII y que fue dirigido con toda seguridad, por un personaje concreto que la historia acabó transformando en un arquetipo mítico y le dio el nombre de Rómulo.

En realidad, todos los investigadores están de acuerdo en que los primeros asentamientos humanos en Roma se remontan a la edad del Bronce, mucho antes por tanto de la fecha de fundación mítica. La única duda es si nació como un asentamiento unitario o se trató de varias aldeas que posteriormente se unificaron. Por otra parte, todos los autores están de acuerdo en que los mitos del origen presentan un fondo de tradición original que fue reelaborado a lo largo de la historia romana. Las discrepancias están en la fiabilidad histórica que debemos otorgar a este fondo de leyendas que proviene al menos del comienzo de la edad del Hierro. No es importante creer o no creer en la existencia histórica de Rómulo. Desde el punto de vista de la evolución histórica, lo importante es que nos pongamos de acuerdo en las etapas del proceso que fue transformando a Roma desde la originaria aldea de cabañas hasta convertirse en la capital del mundo.

## LA PERVIVENCIA DEL MITO DE FUNDACIÓN

Mientras preparábamos la documentación de la exposición y del coloquio, los medios de comunicación (prensa y televisión) recogieron una anécdota significativa (y caricaturesca): el alcalde de Sevilla, en plena campaña electoral para su reelección en el cargo, difundió un vídeo donde él mismo se comparaba, ni más ni menos, con el mítico fundador de la ciudad, Hércules, cuyas tareas, de alcance sobrehumano obviamente (eliminando peligros, venciendo a enemigos, y emprendiendo la senda virtuosa del trabajo sin dejarse tentar por múltiples señuelos de trabajo fácil y de molicie) eran retomadas por el alcalde y sólo eran parangonables con las decisiones y las obras del que se presentaba como el refundador de la ciudad. El alcalde era el nuevo Hércules.

El que Hércules fundara Sevilla no está enteramente probado (!!), al igual que los viajes, las tareas e incluso la misma existencia del propio hijo de Hera (este hecho, sin duda, dotaba a la iniciativa del alcalde de un carácter aún más sobrenatural). La fundación hercúlea es más una cuestión de fe (y por tanto es irrefutable). Lo significativo es que, en algún momento de la historia (ya sea durante el Imperio Romano, ya sea durante la Edad Media), estudiosos y/o gobernantes sintieron la necesidad de otorgar un origen heroico a la ciudad, presentando su fundación como uno de los frutos del periplo de Hércules por las costas mediterráneas, y uniendo el destino de Sevilla al de Roma (cuyos orígenes también estaban ligados a los viajes de Hércules, el primer héroe europeo). Esta necesidad, por lo que se ve, aún sigue viva.

Desde la remota antigüedad, muchas ciudades han querido dotarse de unos inicios ilustres, presentándolos como la obra de dioses o de héroes legendarios, como ha quedado claro en este coloquio. La propia ciudad de Barcelona, en plena Edad Media, se afirmó como hija de Hércules (como ha estudiado Riu). Los héroes fundadores no siempre pertenecían al mundo clásico. Las ciudades no dudaron en asociarse a figuras bíblicas legendarias: éstas, pertenecientes a una cultura y a un imaginario de figuras errantes, inmersas en un éxodo eterno, casaban bien con la imagen del fundador visto como un eterno viajero en busca de la tierra prometida.

El imaginario de la fundación ha dado lugar a dos hechos complementarios: la búsqueda o la invención de unos orígenes heroicos de la ciudad, y la conmemoración de este pasado glorioso, señal de identidad de la comunidad o del gobernante que se afirma como descendiente del héroe fundador. La unión entre la ciudad y un héroe legendario ha sellado el destino de aquélla y ha permanecido en el recuerdo de sus habitantes. Por este motivo, la ciudad ha conmemorado, mediante fiestas religiosas en honor a los dioses protectores de la ciudad y a su fundador (mítico o real), sus inicios, reafirmando y reactualizando el pacto entre el cielo y la ciudad, al tiempo que, al revivir o escenificar ritualmente el acto fundador, se renueva, se rehace el espacio urbano, común para los ciudadanos. Estas fiestas, estas procesiones, estudiadas por Subías, permitían que la ciudad se reafirmara como un espacio cívico frente a la barbarie. De algún modo, lo que estas fiestas mostraban es que fueron los pasos (físicos y procesionales) los que fueron trazando la trama urbana. La música y el baile construyeron la ciudad (como bien muestra el mito de la construcción de Tebas, por Zeto y Anfión), como sugiere Azara (retomando ideas o sugerencias de Subías, Polignac, Frontisi-Ducroux y Azúa, ausente del coloquio). La (buscada) armonía urbana nace de los pasos armoniosos de los danzantes y, en último término (como en la ciudad de Mahagonny, cantada por Weill y Brecht, según explica Ferrer) es el reflejo en el espacio de la armonía de la música (que guía al fundador).

Como Wunenburger muestra a partir del análisis de la poética del espacio de la pequeña y blanca ciudad portuaria de Essaouira (en Marruecos), los pasos, los paseos, el deambular indolente de la gente, de un punto a otro del espacio urbano -de un santuario a otro, del palacio al ágora, de la fortaleza al cementerio, ascendiendo y bajando, hacia los cuatro puntos cardinales, con el viento de cara o a contracorriente, medida por un cúmulo de sensaciones visuales, sonoras y olfativas-, generan, en el ánimo del paseante, del ceremoniante, todo tipo de imágenes de grado diverso (desde las más placenteras hasta las que convocan el rechazo), que configuran la forma de la ciudad. Lo que funda la ciudad (y la distingue tanto del medio agresivo como del simple poblado) son las imágenes variadas de bienestar y protección que el ciudadano (y no sólo el arquitecto) proyecta hacia el exterior.

En este sentido, el heroico gesto fundacional es generador al tiempo que portador de bravas imágenes tranquilizadoras a través de las cuales los habitantes reconocen la ciudad como suya, se la hacen suya, y la dotan, al fin, de vida: la ciudad, desde entonces, ha quedado fundada como una abra de vida (que es, o que es lo que tendría que ser, la ciudad). Gilgamesh, Cadmo o Rómulo, entre muchos otros, ayudaron a forjar la imagen de la ciudad que aún llevamos dentro.

**Pedro Azara**

Universidad Politécnica de Cataluña

**Ricardo Mar**

Universitat Rovira i Virgili

**Eva Subías**

Universitat Rovira i Virgili



## **LLISTA D'INSCRITS AL COL·LOQUI**

### ***LISTA DE INSCRITOS EN EL COLOQUIO***

Ester Abia Gorbea  
Jordi Alemany Joaquina  
Rosa Almacelles Salvà  
Teresa Arellano Pecci  
Carlos Andrade Moya  
Rosa María Asensi Estruch  
Joaquim Arxé Gálvez  
Albert Barrientos Vilardell  
Montserrat Buisan Gómez  
Elvira Cardona Prats  
Manel Canes Jarque  
Vicens Casassas Canals  
Raquel Chávez García  
Tomás Crespo Bernal  
Ruth Cucurella López  
Marc Cucurella Pinilla  
Alicia Cortés Herrero  
Jesús Carruesco García  
Miriam Carbonell Solé  
Concepció Chillón Domingo  
Ingrid Campdelacreu Díaz  
Aleix Canelles Aragonés  
Roser Cadiñanos Valugera  
Elena Díaz Rivas  
Nataly Dalpozzo  
Ester de Matos Valls  
Ignacio de la Torre Sainz  
Xavier Dupré Raventós  
Josep Maria Escolá Tuset  
Montserrat Eneriz Grau  
Carles Esteve Recasens  
Sara Estrada Galés

Joaquim Folch Soler  
Ramón Folguera Guardia  
Santi Ferrer-Vidal Cortella  
María Àngels Ferrer Forés  
María Teresa Fau Ramos  
María José Gascón García  
Isabel Gil Gabernet  
Antoni González Sanmartí  
María Isabel García Soler  
Joan Gómez Pallarés  
Ana Giménez-Frontín  
José Guimerá Ciprés  
María Rosa Grau Coll  
María Eugenia Henrich Monrás  
Mar Hernando Martínez  
Joan-Ramón Inglada Gimeno  
Montserrat Jufresa Muñoz  
Julita Juan Grau  
Felisa Lobato Fernández  
Carmen Lacuesta Martínez  
Julio López Fernández  
Gregorio Luri Medrano  
Loreto Llobet Frías  
Eugenio Martínez Fons  
Mónica Martínez Fons  
Raquel Martínez López  
Isabel Rosa Martínez López  
Pablo Martínez Díez  
Natalia Moragas Segura  
María Isabel Morales Raya  
Maite Mascort Roca  
Noemi Morán Luengo  
Susana Muriel Ortiz  
Jorge Maza Domingo  
Montse Nogueras Hernández  
Pino Núñez Castro  
Sergio Picatoste Verdejo  
María Luisa Piñón Gil  
Lucía Patarca  
Montserrat Prat Serra  
Mercedes Porras Soto  
Josep Pérez Suñé  
Jaume Padrós Enamorado  
Susana Ruiz Guisado  
Montserrat Reig Calpe



Carmen Recasens Fortuny  
Enriqueta Roselló Cerdá  
Josefina Roma Fiu  
Joan Royo Romeu  
María Elena Soto Carcoy  
Yolanda Santiago López  
Carmen Sardá Campos  
Isabel Serres Saura  
Carmen Serra López  
Joan Soler Mata  
Nuria Simó Gil  
Jaume Trabal Bendicho  
Begoña Usobiaga Artaloitia  
Isabel Vallvé Albiol  
Manel Vila Motllo  
Montserrat Vila Canet  
Pilar Viladomiu Canela  
Genoveva Vacas Hernández  
Enrique Vidal Pacheco  
Román Vallés Rubio  
Esther Vaquero Salvador  
Isabel Verdiell Martínez  
Montse Vallduriola Carles  
Jak Yakar



**MESOPOTÀMIA**

***MESOPOTAMIA***



# RÉFLEXIONS SUR L'IDÉE DE FONDATION ET LA RÉALITÉ DE L'ACTE DANS LE MONDE SYRO-MÉSOPOTAMIEN

Jean-Claude Margueron \*

## LE CAS DE MARI ET DE QUELQUES AUTRES SITES

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<sup>1</sup>. 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 à 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.

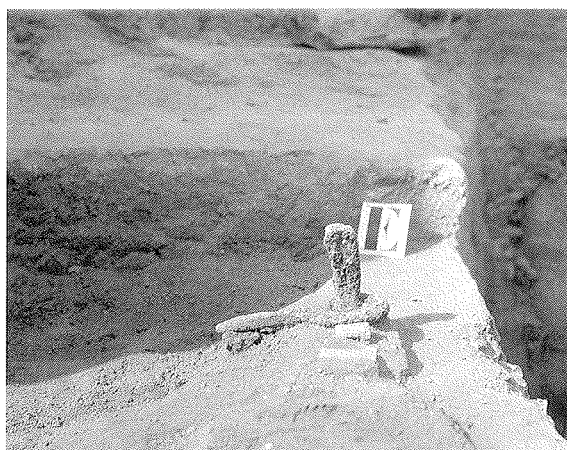


Figure 1. Clou de fondation de l'époque des Dynasties Archaiques III *in situ*; Enceinte Sacrée.

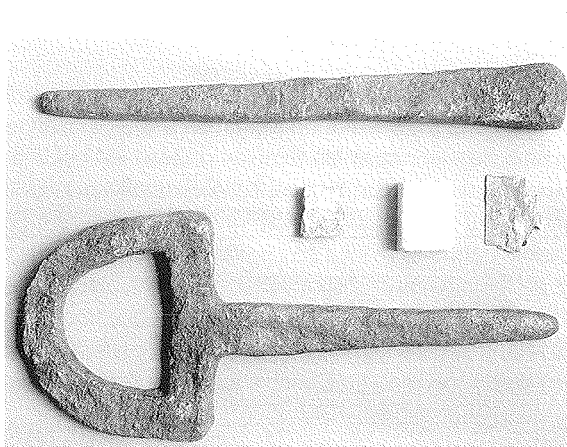
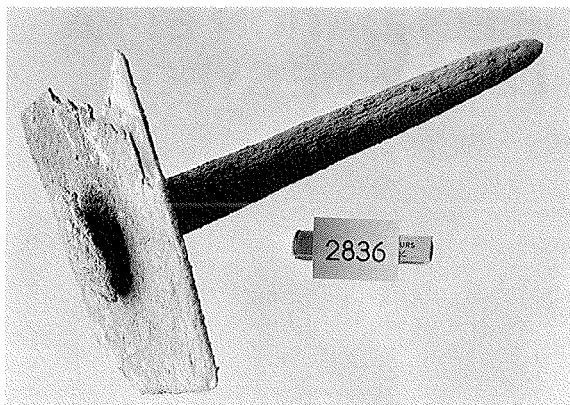


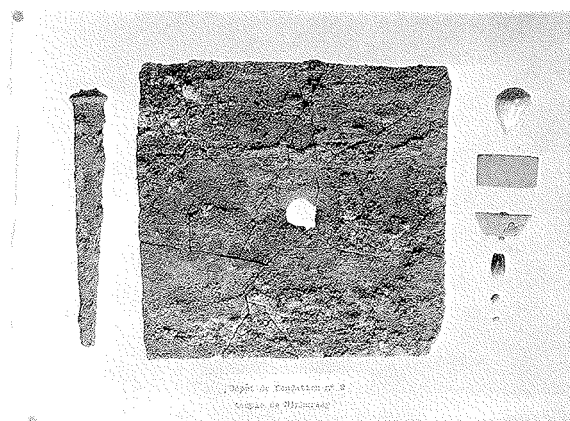
Figure 2. Composition habituelle d'un clou de fondation de l'époque des Dynasties Archaiques III.

\* École Pratique des Hautes Études, Paris

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



**Figure 3.** Clou de fondation du début de l'époque des Shakkanakku: temple de Ninhursag.



**Figure 4.** Composition habituelle d'un clou de fondation de l'époque des Dynasties Archaiques III (temple de Ninhursag).

Différentes pratiques de dépôts de fondation semblent avoir existé, mais le rite de fondation le plus ancien et le plus fréquent dans les temples de Mari est celui du clou, en cuivre ou en bronze, fiché verticalement dans un anneau qui se trouve à l'extrémité d'une tige plus ou moins longue et placée en position horizontale (Fig. 1 et 2); 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 encore 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 (Fig. 1 et 2)

- C'est le temple d'Ishtar<sup>2</sup> qui a, le premier, donné des 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<sup>3</sup>, 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 enlevée et aucune étude d'ensemble ne peut être faite;
- le secteur d'Ishtar<sup>4</sup> n'a pas été sondé depuis la fouille de 1952-53 qui n'avait rien donné en fait de dépôt;
- l'Enceinte Sacrée<sup>5</sup> du Palais en a fourni plusieurs, dans le sol de l'espace central et dans les montants des portes du mur méridional au niveau 2 (3 en tout);
- le temple de Ninhursag<sup>6</sup>: 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<sup>7</sup>: 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.

Il convient d'ajouter une pratique constatée ces dernières années: aussi bien dans le temple de Ninhursag que dans l'Enceinte Sacrée (niveau P-2)<sup>8</sup>, on a trouvé un nombre important de perles en or, en lapis, en cor-

2.- André Parrot, *Le temple d'Ishtar*, MAM I, Paris, 1956, p. 16 sqq, 36, 52-58, fig. 10, 11, 30, pl. XXII à XXIV.

3.- André Parrot, *Les temples d'Ishtar et de Ninni-zaza*, MAM III, Paris, 1967.

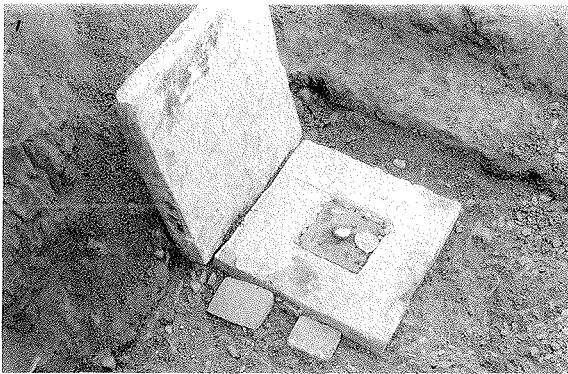
4.- *Ibid.*

5.- André Parrot, *Mari, capitale fabuleuse*, Payot, 1974, p. 73 sqq et pl. XIV-3. Et découvertes récentes inédites.

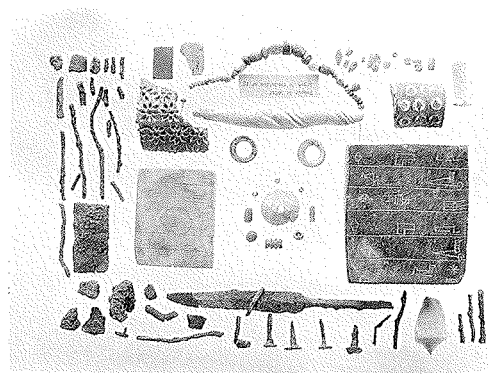
6.- Découvertes récentes inédites.

7.- André Parrot, *Mari, capitale fabuleuse*, Payot, 1974, p. 73.

8.- Découvertes récentes inédites.



**Figure 5.** Clou de fondation du temple aux Lions, couvercle levé (époque Shakkanakku).



**Figure 6.** Composition d'un dépôt de fondation du temple aux Lions.

naline ou de petits objets précieux mélangés à la terre des sols et de l'enduit des murs.

- Entre les lits de trois assises de l'un des murs qui longeait l'escalier d'accès au Lieu Très Saint de Nin-hursag<sup>9</sup> a été recueilli une série d'objets travaillés dans de la coquille; il s'agit d'un acte volontaire, mais faut-il y reconnaître un dépôt de fondation?

Concluons: 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<sup>10</sup>, entièrement reconstruit selon la formule du temple-tour, avait reçu à chaque angle une clou transperçant une feuille de bronze partiellement recouverte d'une inscription (Fig. 2 et 3).

- Le *Sahuru*<sup>11</sup>, 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<sup>12</sup> (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 (Fig. 5 et 6).

- C'est le temple de Shamash<sup>13</sup> qui a donné la formule la plus récente: une série de grandes briques cuites recouvertes d'un long texte de lahdun-Lim (Fig. 7 et 8).

Cependant ont été mis au jour, insérés dans les fondations, entre les briques inscrites, un clou de fondation de l'époque des Dynasties Archaiques et un autre appartenant à l'époque des *Shakkanakku*; il est vraisemblable que ces dépôts anciens aient été retrouvés lors des travaux de construction du temple et que le souverain les aient simplement joints à ses propres documents.

Concluons: le simple clou, fiché verticalement dans un anneau formant l'extrémité d'une tige, associé à de petites tablettes anépigraphes est remplacé par un clou enfoncé au centre d'une dalle en pierre et 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. Faut-il, ou non, considérer du matériel inséré volontairement dans un mur comme appartenant à la catégorie des dépôts de fondation? Il vaut mieux réserver la réponse, parce que le contenu des murs, à ma connaissance, a été si rarement étudié que cette pratique est encore mal connue, et qu'elle peut avoir une toute autre signification (valorisation du mur, peut-être sacralisation, non pas du lieu, mais de la maçonnerie...). Ce rapide inventaire conduit à noter quelques traits assez intéressants.

- Tout d'abord il ne semble pas y avoir eu de refondation systématique de l'Enceinte Sacrée lors du passage d'une phase à l'autre; si les clous retrouvés dans le mur méridional de l'espace central marquent sans doute une refondation de P-2, pour le niveau P-1 la fouille n'a donné lieu à aucune observation particulière. Mais lors du passage de P-1 à P-0, une opération de refondation a pu

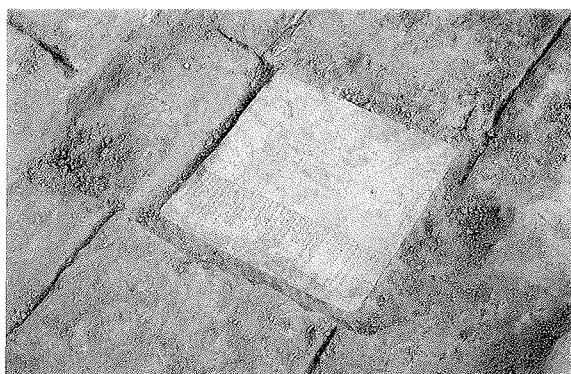
9.- Découvertes récentes inédites.

10.- André Parrot, *Mari, capitale fabuleuse*, Payot, 1974, p. 97, *Syria* XXI, 1940, p. 5-7, fig. 4 et 5, pl. II.

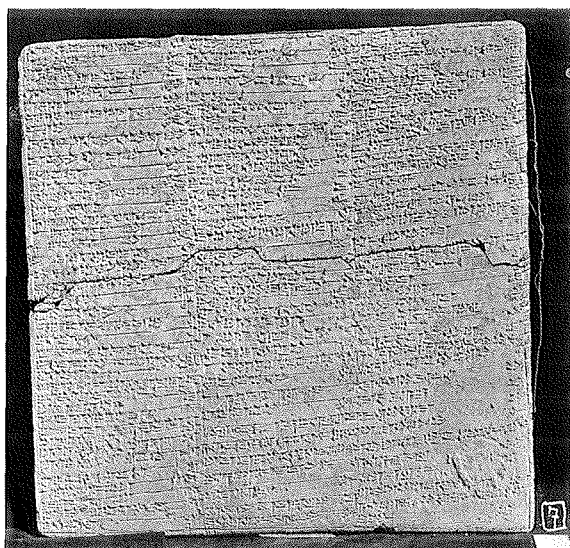
11.- André Parrot, *Mari, capitale fabuleuse*, Payot, 1974, p. 98. *Syria* loc. cit.

12.- André Parrot, *Mari, capitale fabuleuse*, Payot, 1974, p. 101-103, fig.56; *Syria* .XXI, 1940, p. 19-23, fig. 15, pl. IX et X.

13.- *Syria* XXXI, 1954, p. 140 sqq, fig. 4 et 5, pl. XVII; texte André Parrot, *Mari, capitale fabuleuse*, Payot, 1974, p. 182.



**Figure 7.** Brique de fondation de lahdun-Lim dans les fondation du temple de Shamash *in situ*.



**Figure 8.** Face inscrite d'une des briques de fondation de lahdun-Lim.

trouver place: en effet, le "trésor d'Ur" est, à mon avis, un dépôt de fondation; dépôt particulier sans doute puisqu'il s'agissait de remettre en état de pureté le lieu saint d'un temple qui avait été ravagé par un incendie et profané par la soldatesque, mais refondation cependant.

- La transformation profonde du temple de Ninhursag 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 Ninhursag 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 lahdun-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 peut-être liée à une importance accrue du dieu Shamash, puisque le souverain ne signale rien sur la situation antérieure. Le respect manifesté par le souverain à l'égard des anciens signes de fondation semble impliquer qu'il n'y a pas eu de changement de divinité.

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 archéologiques<sup>14</sup>, 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 x 28 cm x 37 cm) où étaient enfermées des plaques en or et en argent, elles aussi recouvertes de 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 bari-

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



llets 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<sup>15</sup>.

Jusqu'à ce jour, à ma connaissance, 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<sup>16</sup>. Si le palais a été construit à l'époque des *Shakkanakku*, 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 correspondrait 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 IIIe et IIe millénaires, les souverains assyriens, eux, ont laissé de nombreux textes concernant la construction de leurs palais<sup>17</sup>, 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 avant le Ier 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 sacré. 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<sup>18</sup> doit laisser planer une incertitude, d'autant plus que les archéologues n'ont pas cherché systématiquement à étudier les fondations des maisons jusqu'à présent et que nous ignorons tout

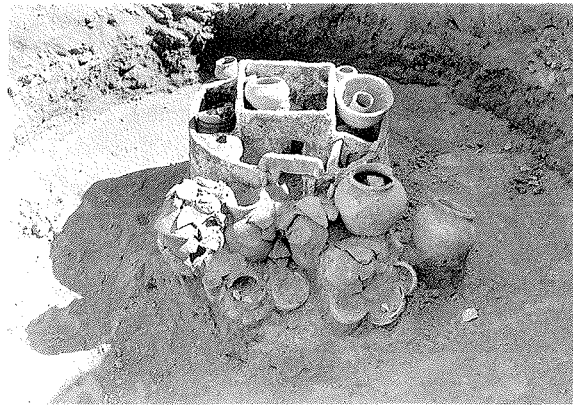


Figure 9. Maquette architecturale A de Mari *in situ*.

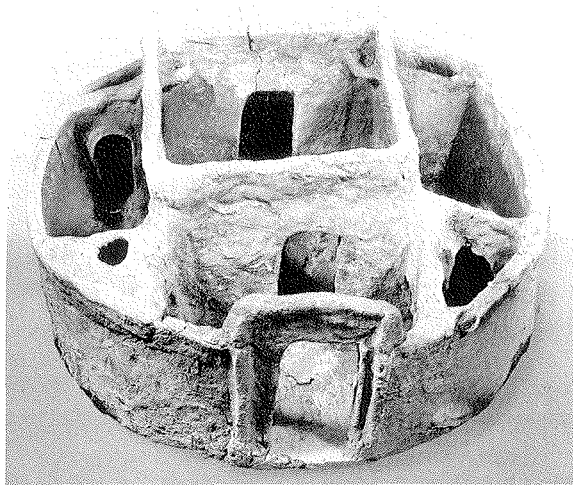


Figure 10. Maquette architecturale A de Mari.

de leur contenu: il ne s'agit pour le moment que d'une observation isolée dans laquelle il est difficile de définir la part qui revient peut-être à des rites de sacrifice et celle qui appartient à la pratique du dépôt.

De plus la présence, dans le sous-sol de certaines maisons du début de la Ville II, de maquettes circulaires (voir ci-dessous (Fig. 9 et 10) doit conduire à s'interroger sur la signification de ce qui apparaît comme un dépôt d'une nature peut-être particulière.

Il est préférable dans ces conditions de ne pas conclure trop rapidement sur ce point.

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

16.- 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.

17.- 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.

18.- Jean-CI. Margueron, « Un petit enfant dans un mur », p. 255-262 dans *Nécropoles et pouvoir, idéologies, pratiques et interprétations*, TMO 27, Lyon et Athènes, 1998.

## Y A-T-IL EU DES DOCUMENTS DE FONDATIONS POUR DES VILLES CRÉÉES 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'opérait, la question se pose différemment pour un établissement fondé.

- Les exemples de villes fondées<sup>19</sup> 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, que la question des modalités de ces fondations s'est assurément posée à eux et qu'ils ont sans nul doute répondu à cette interrogation. C'est pourquoi l'on peut en toute certitude 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 la tête circulaire d'un clou d'argile permet une approche un peu différente. Ce texte, retrouvé dans le palais et non dans les fondations du temple de Shamash, est néanmoins vraisemblablement 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'A-num et Enlil le maudissent d'une malédiction funeste... »<sup>20</sup>. 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 découvrir quelle peut avoir été leur nature.

## UNE HYPOTHÈSE: LA SIGNIFICATION DES MAQUETTES CIRCULAIRES DE MARI

La fabrication de maquettes architecturales<sup>21</sup> est une caractéristique régionale à certaines périodes de l'antiquité proche-orientale. Or trois maquettes énigmati-

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

20.- 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.

21.- Ce terme est inadéquat - cf. en particulier les discussions lors du colloque de décembre 1998 à Strasbourg-, 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 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.

ques, 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 A<sup>22</sup>

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 (Fig. 9) qui ne paraît pas avoir appartenu à un secteur particulier de la ville: malgré la proximité du quartier des temples, rien ne prouve que le territoire ait été alors de nature sacrée puisque la rue 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.

La maquette 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»<sup>23</sup>; 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» doit être relativisée.

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.

La maquette se présente sous une forme circulaire avec un diamètre de 53 cm (Fig. 10); 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; deux cordes identiques sont installées à 90° des deux premières. Ces cordes sont matérialisées 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 une

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 dispositif de ventilation.

Malgré des traits propres à l'architecture mésopotamienne -espace central au cœur 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<sup>24</sup>

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; la maquette a été reconstituée malgré quelques lacunes; son diamètre est nettement supérieur puisqu'il atteint 61,5 cm; les divisions internes et les caractéristiques morphologiques sont, parfois un peu différentes: 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.

22.- Cf. c.r. préliminaire dans *Syria* XXXII, 1955, p. 192194; publication dans A. Parrot, *Les temples d'Ishtar et de Ninni-zaza*, MAM III, 1967, p. 293-305. Repris dans B. Muller sous presse.

23.- A. Parrot, MAM III, 1967, p. 294.

24.- 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 *Cases de l'ànima, maquetes arquitectòniques de l'Antiguitat (5500aC/300dC)*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 1997.

### Maquette C<sup>25</sup>

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 même séries: le contexte est donc, sinon identique, du moins très voisin.

Cette maquette introduit ainsi 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<sup>26</sup>. Avant de tirer les conclusions majeures, quatre remarques sont nécessaires.

- Il faut noter d'abord que cette époque, le Dynastique Archaique 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 mésopotamienne<sup>27</sup> 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<sup>28</sup>? 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 procèdent d'un même rituel.

De signification identique et d'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 cependant fortement représentée, il est vrai de façon plus symbolique que réaliste-, et parce que le plan est circulaire comme celui de la ville, on se prend à penser que les habitants de Mari ont habituellement réuni dans le même objet deux symboles:

25.- 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 Archéologie* n° 242 (cité ci-dessus) p. 52.

26.- Une quatrième maquette a été trouvée lors de la campagne de l'automne 2000: il est trop tôt pour que l'on puisse en faire état ici, mais elle ne semble pas devoir modifier ce qu'il est possible d'établir à partir des trois premières.

27.- 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 (cf. NAAO 10 *Syria* 76, 1999).

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

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 répéterait 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 passer sous silence une autre possibilité déjà évoquée: 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 exactement 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.



# URBAN ORIGINS IN CUNEIFORM AND BIBLICAL SOURCES (Founding Myths of Cities in the Ancient Near East: Mesopotamia and Israel)

William W. Hallo \* <sup>1</sup>

Mesopotamia is indeed, in A. Leo Oppenheim's felicitous phrase, a "land of many cities."<sup>2</sup> It therefore properly belongs in any survey of urbanism in antiquity. Professor Azara and the other organizers of this conference and exhibit are to be congratulated on recognizing this fact. They have given Mesopotamia equal billing with Greece and Rome, the twin foci of *classical* antiquity. But in setting as the theme of the conference the "founding myths of cities in the ancient world," they have confronted their Assyriological colleagues with a challenge. Foundation myths, in the sense so familiar from the classical world, barely exist in pre-classical antiquity. The archaeologists and historians of the ancient Near East speaking here today have thus been permitted - and required - to expand their treatments beyond the original limits of the theme. Some have gone beyond myth to ritual; others have added the founding of temples and palaces to the founding of cities; I myself will include Israel as well as Mesopotamia in my purview. The organizers have themselves recognized the first of these modifications by subtitling the preliminary publication prepared for this meeting "Myths and Rituals in the Ancient World."<sup>3</sup> I have perused this publication with interest and profit, but my own remarks were composed without its benefit, and are here presented, on the whole, as originally prepared.

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.<sup>4</sup> 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 taken up 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 Mesopotamian cities; (4) the case of Babylon; (5) tales of specific cities in Israel; (6) the case of Jerusalem. In conclusion, (7) a short comparison with a more modern mythologem will be attempted.

37

## 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 Jan 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.»<sup>5</sup>

\* Yale University, New Haven

1.- The substance of this paper was presented to the International Conference on "Founding Myths of Cities in the Ancient World," Barcelona, June 8, 2000, under the direction of Professor Pedro Azara.

2.- Oppenheim 1970.

3.- Azara *et alii* 2000.

4.- E.g. Hallo 1996, ch. I; Hallo and Simpson 1998, ch. II.

5.- Hallo 1996:14.

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)."<sup>6</sup>

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<sup>7</sup> sometimes entitled "The Founding of Eridu,"<sup>8</sup> or "The Eridu Story of Creation"<sup>9</sup> which can be ascribed to (late) Kassite times (ca. 1400-1100 BCE),<sup>10</sup> 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

«No holy house, no house of the gods, had (yet) been made in a holy place;  
No reed had sprung up, no tree had been created;  
No brick had been laid, no brick-mold had been built;  
No house had been made, no city had been built,  
No city had been made, no living creature had 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 mythology, 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 canonical, 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.<sup>11</sup> But this is part and parcel of the "theology of Nippur," seeking to deny and supplant the claims of the "theology of Eridu."<sup>12</sup> 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 Thorkild Jacobsen called it. Here we read, in Jacobsen's translation:<sup>13</sup>

«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.<sup>14</sup>  
The firstling of those cities, Eridu, she (Nintur) gave to the leader Nudimmud (Enki).»

As in the case of the mythology, the historiography preserves this tradition also in later, bilingual form. Thus we read, in the "Dynastic Chronicle," with the restorations by Finkel:<sup>15</sup>

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

6.- *Ibid.*

7.- It is by no means certain that, in this case, the Sumerian is original and the Akkadian secondary. Note e.g. KI.MIN in the first line of the Sumerian, apparently referring to the *ina ašri elli* of the immediately preceding Akkadian!

8.- So Borger 1975:126 *ad* CT 13:35-38; differently Borger 1967:225 *ad loc.*

9.- So Heidel 1942:49; differently Heidel 1951:61.

10.- Falkenstein 1953, nn. 57f. This relatively early date is supported, i.a., by the peculiar arrangement of the bilingual text, with the Akkadian in the middle between the two halves of the Sumerian line, and typically (though not universally) separated from it by a Glossenkeil at the beginning of the insertion; cf. Hallo 1996:159f.

11.- Hallo 1963.

12.- Hallo 1996a.

13.- *Apud* Hallo 1996:5; COS 1 (1997) 514.

14.- For other interpretations of Sumerian *kab-du*, -ga see Hallo 1985:26 and n. 24; 1996:5f. and nn. 33-38; Civil 1994:153-166.

15.- Finkel 1980; cf. Hallo 1988:184f.



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 into late pre-Christian times the tradition of Eridu as the first city. I have long argued that the primeval history in Genesis did likewise.<sup>16</sup> As I understand the successive 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 (*qānîti*) 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 Chanoch,  
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 (Cain) for the first city builder in the Biblical tradition, and Chanoch (Enoch) 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 - 'Irād - is close indeed to Eridu - and it is a name which

defies all other explanations. Among the few Biblical scholars who have taken notice of my suggestion are Robert Wilson and Patrick Miller, the latter even accepting it.<sup>17</sup>

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";<sup>18</sup> he notes, however, that Cain is the builder of seven cities in a tradition preserved by Pseudo-Philo in his *Biblical Antiquities*, which dates to the first century CE.<sup>19</sup>

To return to the cuneiform sources, there are some other claimants to the role of first city, notably Ku'ara, Babylon, Dilmun and especially Nippur, but none of these 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.<sup>20</sup> It may even have been a part of Eridu.<sup>21</sup> Babylon is substituted for Eridu in the *Babyloniaca* of Berossos, hardly a very reliable witness.<sup>22</sup>

For Dilmun the evidence is at best circumstantial, and comes mainly from the myth of "Enki and Ninhursag."<sup>23</sup> 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:<sup>24</sup>

39

16.- Hallo 1970:64; 1996:10f.; Hallo and Simpson 1971:32 = 1998:28.

17.- Wilson 1977:138-141; Miller 1985:157f. and n. 9.

18.- Gaster 1927:196. Note, however, that the first chapter of this work already speaks of cities inhabited by Cain (pp.186, 190) and Adam (pp. 192, 194).

19.- The first of which was named after his son Enoch (II 3); cf. Kisch 1949:113.

20.- Al-Rawi and Black 1993. Cf. also Steinkeller 1980.

21.- Hallo *apud* Finkelstein 1963:46, n. 22.

22.- See the translation by Burstein 1978:18, with n. 29.

23.- Latest edition by Attinger 1984. Cf. the rather divergent recent translations by Jacobsen 1987:181-204 and Kramer 1989 ch. 1.

24.- Jacobsen takes the first four lines to be direct addresses to visitors from Dilmun at the court in Sumer, and that court respectively. Attinger takes them to be imperatives meaning "distribute them (i.e. the cities, resp. the land) to them (i.e., probably, the gods)".

«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 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.<sup>25</sup> However, the "Nanshe hymn" begins with the exact same words, and is referring to the city of Nina.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> Over against this must be set the neo-Sumerian collection of temple hymns, which begins with Eridu.<sup>28</sup>

The claims of Nippur are advanced on the basis of two additional literary passages by Joan Goodnick Westenholz in a recent publication. One is an almost casual reference to its brickwork in a hymn to Nippur by Ishme-Dagan of Isin; she says that the lines "in all the brickwork established in the land, Your brickwork is the primary brickwork" (sig<sub>4</sub>[!]-zu sig<sub>4</sub> sag-bi-im) "should be taken as an allusion to the tradition of Nippur as the first city."<sup>29</sup> But it should be noted that the latest editor of this hymn understands the allusion rather as referring to the superlative character of Nippur's brickwork, and not to its priority.<sup>30</sup> Westenholz further argues that the Usumua myth, also known as the Myth of the Pickaxe, describes Nippur as the original city.<sup>31</sup> But in the first place this composition is less a myth than an exercise in scribal virtuosity, a "Lehr-gedicht" according to Claus Wilcke, whose mythological part, and especially its cosmological introduction, has to be taken *cum grano salis*.<sup>32</sup> In the second place, in placing the creation of mankind in "the place where the flesh (i.e. of man) came forth, resp. grew forth" (uzu-ê-a,

uzu-mú-a), this version of matters differs from all other Sumerian conceptions of the creation of mankind. In the third place, while uzu-mu<sub>2</sub>-a is indeed located in Nippur, it does not follow that Nippur already existed when mankind was, according to this version of matters, created there; it is in fact equally plausible to regard Nippur as having grown up around the site venerated in this tradition as that place. If that is the case it would represent an implicit foundation myth - and a unique one at that.

## II. ANTEDILUVIAN CITIES

Eridu was thus the first of all cities in the Mesopotamian tradition, or in most of it. But it was not the only antediluvian city. 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 (= means: same as entry to the left):<sup>33</sup>

WB 444 <sup>34</sup>	WB 62	UCBC	Ni. 3195	Chr. 18	Berosos <sup>35</sup>
Eridu	Kuara	Eridu	lost	lost	Babylon
	Larsa				
Bad-tibira	=	=	Larak	Bad-tibira	Pautibiblon
Larak	=		Bad-tibira	Sippar	
Sippar	=	=	rest lost	Larak	Laragchos
Shuruppak	=	=		=	

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 simple 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.

25.- Jacobsen 1987:171 translates: "It was just a city, just a city."

26.- See the latest translation by W. Heimpel, COS 1:526-531. Earlier translation by Jacobsen 1987:125-142.

27.- Hallo 1996:4.

28.- Sjöberg and Bergmann 1969.

29.- Westenholz 1998a:49.

30.- Ludwig 1990:100: "Unter allen Ziegelbauten, die im Lande errichtet sind, ist deiner der hervorragendste."

31.- Westenholz 1998a:46. Latest (partial) translation by Farber 1997.

33.- Wilcke 1972-5:36.

33.- Hallo 1996:8f. See already Finkelstein 1963:45f. with Table I, and Finkel 1980 for the Dynastic Chronicle ("Chronicle 18"). The King List from Uruk published by van Dijk 1962:44-52 does not contain the names of the cities.

34.- The same configuration also in the "Eridu Genesis" (above, note 13).

35.- Ni. 3195 was meantime published (in transliteration) by Kraus 1952:31; for Berosos see the edition by Burstein 1978.

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<sup>36</sup> 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 another historiographical text, 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, according to which a period of about that length, sometimes identified as the Jemdet Nasr period, marked the transition from the end of the proto-historic or Uruk period to the fully historic Early Dynastic period.

### III. THE ORIGINS OF SPECIFIC MESOPOTAMIAN CITIES

There are comparatively few myths about the founding of specific Mesopotamian cities, especially in comparison to the abundance of the genre in classical antiquity. I will dispense with remarks about Akkad, except to note that its foundation is credited to Sargon of Akkad in three slightly divergent texts, all known only in first millennium copies. In the Late Babylonian "Chronicle of Early Kings," we read (with Grayson): "He (Sargon) dug up the dirt of the pit (*eper esê issuh*) of Babylon and made a counterpart (GABA.RI = *mihir*) of Babylon next to (*itê*) Agade."<sup>37</sup> In the "Weidner Chronicle," now seen to constitute a (fictitious) letter from a king of Isin to a king of Babylon (or Larsa ?),<sup>38</sup> we read: "he (Sargon) [neglected] the word which Bel(?) spoke; he took earth from his pit (*eper šatpišu is(s)uh*) and built a city opposite (*ina mahrat*) Agade; and called its name Babylon."<sup>39</sup> In a fragmentary passage of the neo-Assyrian omen collection,

we read: "Omen of Sargon who by this ominous sign (UZU = *š Tru*) [exercised] power [and] Babylon [...] to him and he dug up the [earth] of xxx and [next to/opposite ?] Agade built a city and called its name Babylon."<sup>40</sup>

I will also pass over the cities of Assyria, the subject of Sylvie Lackenbacher's presentation, and consider just 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 Giovanni Pettinato,<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> But even if, by chance, the text deals with the foundation of a city, it is only a simple archival account, certainly 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 ....»

As Avigdor Hurowitz has noted, this section of the myth (as well as lines 36-40) anticipates *enuma elish* in dating the building of Babylon to the time of creation.<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup> Jacobsen reedited the text under the title "The Harab Myth."<sup>45</sup> 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

36.- See above for the "Founding of Eridu."

37.- Grayson 1975:153f.

38.- Al-Rawi 1990; previously Grayson 1975:43-45, 145-151, 285; Finkel 1980:72-75, 78, 80.

39.- Al-Rawi 1990:10. Al-Rawi proposes an emendation to: "built a city opposite Babylon; and called its name Agade."

40.- Cf. Grayson 1975:153, note to 18f.

41.- Pettinato 1977.

42.- Pomponio and Visicato 1994:12f.; cf. Selz 1998:307 n. 127.

43.- Hurowitz 1992:94, n. 4.

44.- Latest translation by Hallo, COS 1:402-4, which is followed here.

45.- Jacobsen 1984.

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*.<sup>46</sup> A new theory would even have it that the text is an aetiology of the institution of rural fortifications.<sup>47</sup> But in our case the reference appears to be to a specific Dunnum, namely the one named in the 29th date-formula of Rim-Sin of Larsa, i.e. 1795 BCE in the middle chronology. 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" (*gamiru*).<sup>48</sup> The myth begins as follows:

«In the beginning, [Harab married Earth.]  
Family and lord[ship] he founded.  
[Saying: "A]rable 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*-plow by them-  
selves 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,  
domesticated animals, herdsman, pasture, fruit-tree,  
vine. Only the last pair, Haharnum and his son Hayya-  
shum, so far do not answer to this description, but they  
recur as incipit of the "Marduk Prophecy" for which see  
below, as well as in a broken context.<sup>49</sup>

In contrast to Jacobsen,<sup>50</sup> I take the opening words of the  
composition to be "in the beginning" (*ina réš*); they 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.<sup>51</sup> That makes it the more  
reasonable to regard them as the opening words of the  
composition; the small break before them may have con-  
tained, if anything, only a rubric such as "incantation."

The rationale for assigning such a transcendent origin  
to Dunnu(m) may well be found in its various epithets.  
In the myth itself it is called *sa-a-tu*, the eternal.<sup>52</sup> On  
this see below. In a lexical text, it is equated with the  
"heavenly capital city" or perhaps the "pristine heavenly  
city" (uru-sag-an-na),<sup>53</sup> and followed by an entry for "the  
fortress of the hunters" (*URU-dun-nu-ša-i-du*) which is  
equated with what I take to be an allusion to the Gutian  
king Siaum (*ša Si-a-im*),<sup>54</sup> and which in turn bears com-  
parison with Ishtar the huntress (*ša-i-[di-tu]*) equated  
with Sumerian Inanna-[*ša-Si-a-im*]KI.<sup>55</sup>

Most important is the evidence of the date formulas.  
The twenty-second year of Gungunum of Larsa is named  
for the construction of Dunnum and the digging of the  
Ishartum-canal, presumably passing through Dunnum.<sup>56</sup>  
In the date formula for Rim-Sin 29, Dunnum is called  
the "bolt of Isin."<sup>57</sup> And indeed, its fall in 1794 ushered  
in that of Isin itself the next year.<sup>58</sup>

46.- Hallo 1970:66 n. 110.

47.- Wiggerman 2000. I did not hear the lecture in person. Cf. also the institution of the fortified manor (*dimtu*) at Nuzi and in Kurruhani: Al-Khalesi 1977:18.

48.- So first suggested by Jacobsen 1984:116 (22) on the basis of CADG s.v., for which see meantime MSL 17:218:233. But CAD overlooked the same equation in MSL 6:30:293, noted by Salonen, *Türen* 75.

49.- Hallo 1997:403, n. 11.

50.- Jacobsen 1984:100f. Cf. Hallo 1997:403, nn. 1, 14.

51.- Van Dijk *BaM Beiheft* 2 (1980) 90:3f.

52.- For this reading, against *a-ša-a-tam* or perhaps *ša-<pa>-a-taam* implied by Lambert's "towers" and Grayson's "pillars" see already Hallo 1970:66 and n. 112. Jacobsen 1984:14 entertains both possibilities.

53.- See now MSL 17 (1985) 226:188.

54.- Hallo 1971a:712 right. For Dunnu-ša'idi cf. also Unger 1931:138 and 261:39; Wiseman 1967:495-497. Wiseman's text may be a late copy of a royal letter according to Grayson 1975a:6, n. 5.

55.- Litke 1998:157 IV 120.

56.- For the geographic implications, see most recently Frayne 1998:27.

57.- See above, note 48.

58.- For details and references see Hallo 2000.

As translated above, the Theogony of Dunnum also refers to the city as "the eternal city," and that epithet bears some further scrutiny. It is claimed by many different Mesopotamian cities, including Sippar, Babylon, Nippur and Uruk, as well as Ur, Eresh, Kullab, Kisiga and, in Assyria, Nineveh.<sup>59</sup> If indeed Dunnum is counted in this exalted company, it may well be a fit subject for theogony.

#### IV. THE CASE OF BABYLON

As we have seen, the Theogony of Dunnum shares its ancient title or *incipit* with the Biblical account of creation, and the Sumerian Flood Story shares its modern title of "Eridu Genesis," bestowed on it by Jacobsen, with the Greek name of the first book of the Hebrew Bible. But it is the famous Babylonian "Epic of Creation" that is more widely known to modern readers as the "Babylonian Genesis." This modern title is, however, something of a misnomer. The poem, it is true, recounts the creation of the world from the carcass of the monster Ti'amat ("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 (V 77-116; VI 92-120);<sup>60</sup> the building, with the help of all the gods, of his city of Babylon and of his temple Esagila (V 117-156; VI 39-81) (together, presumably, with Etemenanki, its great temple-tower or *ziggurratu*), and the proclamation (and elucidation) of the fifty names of Marduk (VI 121-VII 144). 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 Reed Sea in the Book of Exodus.<sup>61</sup> And the key role played in the myth by the building of the deity's city and temple can be paralleled not only in the Bible but widely across the entire ancient Near East, as Hurowitz has amply documented.<sup>62</sup>

The poem, known by its native *incipit* as *enuma elish*, 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 litur-

gical calendar.<sup>63</sup> From the point of view of the present discussion, it is important to note that its etiology of the founding of Babylon puts this event almost immediately after creation, as Hurowitz has noted.<sup>64</sup> The creation of mankind is in fact little more than a subsidiary theme in the middle of the story of the building of Babylon; it is intended in large part to relieve the (lesser) deities of their labors on behalf of Marduk (VI 1-38). 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. As such, it rates a degree of sanctity and centrality unmatched within Babylonia and comparable only to the role of Jerusalem in Biblical and post-Biblical perspective. These claims have been examined, for Jerusalem, in a book on that subject edited by Lee Levine which appeared last year, and compared there to Babylon's comparable claims by myself.<sup>65</sup> The particular parallel which I sought to draw between the ideological status of these two cities revolved around their "inviolability." This bears some scrutiny.

Clearly neither Babylon nor Jerusalem enjoyed total immunity from attack or even destruction in actual historical fact, but in ideological terms both asserted a special status that commanded respect for lengthy periods of time. For Babylon this status is best revealed in two rather curious texts, the first a literary letter that was long thought of as a chronicle, the other a prophetic or perhaps better an apocalyptic text.

The text long known as the "Weidner Chronicle" is now seen to be a literary letter.<sup>66</sup> Its core is a chronicle-like sampling of historic rulers of various kingdoms in Mesopotamia whose fate varied according to how well or badly they treated Babylon, its temple and its deity. The survey begins with Akka of the first Dynasty of Kish, continues with Enme(r)kar of the First Dynasty of Uruk, Puzur-Nirah of Akshak, Ku-Bau and Ur-Zababa of Kish II, Sargon and Naram-Sin of Akkad, the "horde" of Gutium, Utu-hegal of Uruk IV, and Shulgi, Amar-Suena and Shu-Sin of Ur, and ends with Sumu-la-il of Babylon.

The other composition is the so-called Marduk prophecy, better described by its latest translator as an exam-

59.- For details and references see Hallo 2000.

60.- Numbering after Lambert 1966 and Foster 1993:381ff.

61.- Hallo and van Dijk 1968, ch. 6; Mann 1977; Hallo 1991:53f. and 136f.

62.- Hurowitz 1992 ch. 5.

63.- Lambert 1968:107f. based on Thureau-Dangin, *Rituels Accadiens* 136.

64.- Hurowitz 1992:94, n. 4 *ad enuma elish* VI 1-33 and 45-73 respectively.

65.- Hallo 1999.

66.- See above at note 38.

ple of the genre of fictional autobiography.<sup>67</sup> Here Marduk recounts in the first person his intermittent periods of enforced departure from his city, i.e. presumably the capture and exile of his cult statue. His absence means devastation for Babylon and prosperity for his temporary abode. But his restoration to Babylon reverses these terms, and the lesson is the same as that of the Weidner Chronicle: rulers violate the sanctity of Babylon at their peril.

History bears out the lesson. Only three times in its long existence was Babylon's inviolability flouted, and each time the perpetrator paid for his temerity. Murshili I the Hittite was unable to follow up his capture of the city ca. 1600 BCE and had to rush back to his distant capital in order to save his throne. Tukulti-Ninurta I of Assyria, who took the kingship of Babylon for seven years and levelled the city ramparts, met a fiery death at the hands of rebels in his own capital city of Kar-Tukulti-Ninurta.<sup>68</sup> Sennacherib leveled the whole city only to be assassinated by his own sons - an event seen as retribution by the Chaldean kings of Babylon, perhaps even as inflicted by Marduk himself.<sup>69</sup>

## V. FOUNDING MYTHS OF SPECIFIC CITIES: ISRAEL

In its own native view, Israel regarded itself as a new-comer to the land of Canaan, whose cities were already old and established at the time of the Conquest. The Israelite role was to capture and often enough to destroy them, not to found them. Nevertheless, there are hints of foundation stories here and there, most of them connected to pre-conquest times, to the conquest or to the ensuing period of the Judges. The case of Hebron illustrates the point. "The name of Hebron was formerly Kiriath-arba: [Arba] was the great man among the Anakites" - so we read in Joshua 14:15 (with NJV; cf. also Joshua 15:13, 21:11). With this tantalizing hint, the Bible provides us at once with an "explanation" for the double name of one of the major cities in the narratives of the patriarchs and of the conquest, and with a mythologem about the founding of Hebron by the ancestor of the mysterious giants (<sup>69</sup>*nāqîm*) who nearly frightened the Israelites into abandoning the conquest. The "expla-

nation" depends on a dubious etymology - "city of Arba" - and the mythologem tells us nothing about the details of the founding. But it does serve to remind us that foundation myths were part and parcel of the lore associated with cities not only in classical antiquity but in pre-classical Israel.

Other examples of cities renamed in the process of being conquered and (re-)founded include Heshbon, which may be identified with the 'Ir-Sihon or Kiriath-Sihon of the "ballad of Heshbon" (Num. 21:27-30; cf. Jer. 48:45f.),<sup>70</sup> and Devir, formerly Kiriath-sefer or Kiriath-sannah according to Josh. 15:15, 49.<sup>71</sup>

Only a few foundation stories date from the period of the United Monarchy or even the Divided Monarchy. Samaria, for example, whose name in Hebrew is Shomron, is said to have been built on a hill purchased by King Omri of Israel for two talents of silver from a man by the name of Shemer (I Kings 16:24). A few verses further on, we are told that in the time of Ahab, the son and successor of Omri, a certain Chi'el from Beth-el rebuilt the city of Jericho in defiance of the curse laid upon it by Joshua centuries before - but paid the price of violating Joshua's ban: he had to sacrifice his eldest son Aviram to found it and his youngest son Seguv (Kativ: Segiv) to set up its gates (I Kings 16:34; cf. Joshua 6:26).<sup>72</sup> This suggests an analogy to archaeological evidence of child-burials within the gate-complex of cities; whether the children were dead of natural causes or represented "foundation-sacrifices" is uncertain.<sup>73</sup>

Joshua's ban on the rebuilding of Jericho has a parallel of sorts in the ban imposed by Abimelech, son of Gideon, on Shechem. In the case of Shechem, it involved sowing its ground with salt (Judg. 9:45; cf. Deut. 29:22), a usage widely attested in stories of destruction and cursing of cities across the ancient world.<sup>74</sup> The actual founding of Shechem is implicitly attributed to Hamor, the father of Shechem (Gen. 33:19; Jud. 9:28). What we have here, then, may be regarded as a secondary etiology, more particularly an attempt to account for a place name by equating it with a personal name. For while there is ample Near Eastern precedent for (royal) foundations named after their (royal) founders, there are none for a more modest naming after a son.

67.- Latest translation by Longman 1997.

68.- Olmstead 1923:53. Tiglath-pileser I burned the palaces of Babylon according to *ibid.* 66.

69.- Hallo 1999:44 and 50, notes 102-104.

70.- Van Seters 1972:195.

71.- Hallo, in preparation.

72.- For the ban in Joshua 6, see Stern 1991:139-145.

73.- Green 1975:169; ABD 1:23f. s.v. Abiram.

The nearest parallel is the Biblical one of Cain or rather Enoch building a city and naming it after his son (see above).

There are also Biblical traditions regarding the founding of Mesopotamian cities. The proof-texts here are Genesis 10 and 11:1-9. These one and a half chapters form the conclusion of the "primeval history" of Genesis, or shall we say of Biblical pre-history, and share many obvious traits with the corresponding traditions of Mesopotamia.<sup>75</sup> Chapter 10 is more specifically known as the *tabula gentium*, or "table of nations," a kind of early geography of the world as known to the Biblical authors of the tenth and sixth centuries respectively, cast in the form of a genealogy of the sons of Noah or, if one prefers, of their "lines" or simply their history.<sup>76</sup>

Embedded in this genealogy is the curious digression on Nimrod (vv. 8-12), where we read (NJV):

"Cush also begot Nimrod, who was the first man of might on the earth. He was a mighty hunter by the grace of the Lord; hence the saying, 'Like Nimrod, a mighty hunter by the grace of the Lord.' The mainstays of his kingdom were Babylon, Erech, Accad and Calneh in the land of Shinar. From that land Asshur went forth and built Nineveh, Rehoboth-ir, Calah, and Rezen between Nineveh and Calah, that is the great city."

Much ink has been spilled over the identification of Nimrod and some of his cities.<sup>77</sup> Here I only want to point to the Biblical notion that some of the principal Assyrian cities in the northern half of Mesopotamia were built by a mighty conqueror from the south whose realm included Babylon, the ancient city of Uruk, and the traditional realm of "Sumer (Shin'ar) and Akkad." That this conqueror is more likely to have been a king of Akkad like Naram-Sin<sup>78</sup> than a king of Assyria like Tukulti-Ninurta I<sup>79</sup> strikes me as almost axiomatic.

More familiar than the Table of Nations is the story of the "Tower of Babel" in the next chapter of Genesis. Here too the Mesopotamian setting is obvious, and the Mesopotamian analogues to the resulting "confusion of languages" have by now also become familiar.<sup>80</sup> What is less often realized is that the denouement of the Biblical story includes the dispersion of peoples from their Mesopotamian origins (Gen 11:9b), thus setting the stage for the "Line of Shem" or, if you like, the history of the (Western) Semites which follows, and what is most often overlooked is that the story begins with the resolve to build, not just a tower, but first and foremost: a city (11:4). So we have here, in a sense, an etiology or myth of the founding of Babylon. The native Babylonian conceit was that the city was the "gate of god" (*bab-ilim*) by virtue of its very name as rendered in Sumerian or logographic form (KA-DINGIR-RA), contrary to the evidence of older syllabic spellings. The Biblical author showed up this self-serving etymology by substituting his own, "scurrilous etymology," according to which the city got its name because there God "confused" (BLL) the languages of mankind.<sup>81</sup>

## VI. THE CASE OF JERUSALEM

We may pass over minor founding stories<sup>82</sup> and on to the parade example of an Israelite city as the focus of Biblical myth. This is of course Jerusalem, whose sanctity and centrality in the Hebrew canon rival those of Nippur and Babylon in Sumerian and Akkadian literature, and were the subject of a recent conference and book.<sup>83</sup> The oldest references to Jerusalem occur, not in the Bible, but in Egyptian sources, beginning with the so-called "Execration texts" of the 19th to 18th centuries BCE.<sup>84</sup> The hieroglyphic spelling 3-w-š-3-m-m stands for \*rwslmm, perhaps to be read as Rushalimum.<sup>85</sup> Next we find Jerusalem as the subject of numerous letters, written in cuneiform, in the Amarna archive of the fourteenth century BCE, both in the letters of its king Abdi-Hepa to Akh-en-Aton, and in other correspon-

74.- Gevirtz 1963; Gaster 1969:413f. (No. 105); 428-430 (No. 114). Cf. also Roszkowska-Mutschler 1992.

75.- See in detail Hess and Tsumura 1994.

76.- On the genealogies of Genesis in general, see Tengstrom 1981; on those of Gen. 10 see e.g. Simons 1954; Oded 1986.

77.- Among innumerable studies, I will cite here only Sasson 1983.

78.- So first Hallo 1971.

79.- So Speiser 1958.

80.- Cf. simply Hallo 1996:154-168.

81.- Hallo 1995, esp. pp. 768-770, and nn. 13, 19f.

82.- E.g. Ono and Lod in I Chr. 8:12; Ramat-Lehi in Jud. 15:17.

83.- Levine 1999. For notions of Jerusalem's inviolability, see Hallo 1999:43f.

84.- ANET 328f. One of the rulers of Jerusalem mentioned there is called Yaqar-Ammu; for Ammu as a theophoric element cf. Good 1983.

85.- RLA 5:279; ABD 3:751.

dence to and from that "heretic" pharaoh's archive at El Amarna.<sup>86</sup> In this correspondence, it is consistently referred to as (uru)ú-ru-sa-lim, possibly to be interpreted as "City of (the deity) Salim." If that etymology is correct, it may provide a link of sorts to what, by general critical opinion, is the oldest Biblical name of the city, Salem, for ancient Near Eastern cities occasionally went by the name of the deity to whom they were sacred - as for example Assur. For Syria, Westenholz cites the examples of Ebla,<sup>87</sup> Halab, Emar, Neirab and Carchemish (i.e. Kar-Kemosh).<sup>88</sup> The divine name Salem or Shalim is well known in "the earliest Semitic pantheon" to cite the title of J.J.M. Roberts' book on that subject.<sup>89</sup> The city-name stands in parallelism with Zion in the Psalms (76:3), i.e. is effectively equated with Jerusalem there.<sup>90</sup>

All this entitles us to treat the first Biblical reference to Salem as a kind of foundation story for Jerusalem. It occurs in Genesis 14, one of the most enigmatic chapters in the book, indeed in the whole Bible. Chaim Cohen has provided the most recent treatment of its first half,<sup>91</sup> but the reference occurs in the second half (vv.18-20), where we read that Melchi-zedek, king of Salem, blessed Abraham in the name of God the Most High, Creator of heaven and earth, using a succession of divine names and epithets with numerous echoes in the literature of the ancient Near East: El, Aliyin (Ba'al), Elkunirsha. The last has even been read in an inscription on a potsherd (ostrakon) found in Jerusalem itself and dating to the 8th or 7th century BCE.<sup>92</sup>

Melchi-zedek is met with once more in the Bible, in Psalm 110:4, where King David presumably is promised an eternal priesthood after the manner of Melchi-zedek, though the New Jewish Version has an alternative rendering: "You are a priest forever, a rightful king (*melekh šedeq*) by My decree." E.A. Speiser even proposed to compare the name with that of Sargon in the cuneiform tradition, the famous usurper(s) whose

name means "the kings is just, legitimate"<sup>93</sup> - though I would rather compare the Amorite royal name Ammi-šaduqa, "my kinsman is just,"<sup>94</sup> or possibly "the divine Šaduqa is my kinsman,"<sup>95</sup> borne by one of the descendants of Hammurapi of Babylon.

The epigraphic evidence from Egypt and the Biblical allusions to Melchi-zedek combine to take the origin of Jerusalem back into and perhaps even before patriarchal times - whatever their historicity - but they provide no very satisfactory foundation legend for so important a city. That is furnished rather by the next Biblical allusion - again indirect, and again linked with Abraham, the first patriarch. In Genesis 22 we read the narrative of the Aqeda, the binding of Isaac his son. It is set on a mountain in the Land of Moriah (v. 2), traditionally identified with the Mount Moriah on which, according to the Book of Chronicles (2 Chr 3:1), the Temple of Solomon was later built. This identification is in the opinion of some scholars a secondary one intended, perhaps, to lend additional sanctity and antiquity to the site of the Temple.<sup>96</sup> Still, it is tempting to follow the tradition that links the (near-)sacrifice with the foundation, if not of the city, then of its most important edifice.<sup>97</sup>

The first Biblical reference to Jerusalem by name occurs in the Book of Joshua (10:1 *et passim*), where it is listed among Joshua's conquests (12:10) and linked both with the Jebusites (15:8) and with its king, Adoni-zedek (10:1, 3), whose name sounds suspiciously reminiscent of Melchi-zedek. Critical scholarship generally does not give much credence to the triumphant conquest narratives of the Book of Joshua, preferring the often more sober accounts of painful and incremental infiltration in the Book of Judges. But that book itself begins with a rather curious reference to Jerusalem in Chapter 1. We are told there that Judah and "his brother Simon" began the conquest of the Promised Land on this side of the Jordan (Cisjordan) with a victory over the king Adoni-bezek (whose name in turn sounds suspiciously like Adoni-

86.- For orthographic and stylistic peculiarities in the letters written by the scribe of Jerusalem, see Moran 1975; for a new translation of all the Amarna letters, see Moran 1992.

87.- But note that Ebla may possibly be the name of the first king of Ebla; see Hallo 1992:143.

88.- Westenholz 1998:49 with nn. 43-45.

89.- Roberts 1972:51 and 113, notes 414-418; Roberts interprets the name to mean "twilight" or "dusk."

90.- *wayyehi bšeshalem sukko, ume'onato bhešiyon*.

91.- Cohen 1991.

92.- Miller 1980.

93.- Speiser 1964:104.

94.- So Huffmon 1965:93, 98f. who regards *Šaduq(a)* as a divine epithet or even as a theophoric element.

95.- So McCarter 1999:124.

96.- Kalimi 1990. Cf. J.R. Davila in ABD 4:905.

97.- Though not its largest: it took only seven years to complete, whereas Solomon's palace took thirteen! (Cf. I Ki 6:1, 37:f.; 7:1.)



zedek, and is sometimes so read)<sup>98</sup> and his burial in Jerusalem, presumably his city (Jud 1:3-7). Judah then attacked and burned the city. The reference must be, of course, to the tribe, not the patriarch as some would have it.<sup>99</sup> Even so, it is hard to square this tradition with those traditions which attribute the conquest to Joshua or, more plausibly, to David. With David, I like to think that we pass out of the realm of myth and legend and into that of history. So my survey can stop here.

## VII. CONCLUSION

Summing up, I must admit that founding myths of cities are far less abundantly attested in the ancient Near East than they are in classical antiquity, where the founding of cities was virtually a way of life. Nevertheless, some results have been obtained from my survey, and some common distinctive characteristics emerge from them. In Mesopotamia, many cities claim to be as old as heaven (or An, the heaven-god); the optimal founder of a city would be a deity, preferably its patron-deity; foundation by mortals, even by kings who were deified or later were counted as deified, usually invited disaster, as in the case of Akkad. In Israel, where most cities had a long existence prior to their becoming Israelite, the

emphasis was on the story of their acquisition for Israel, whether by force of arms (Jerusalem) or by purchase (Samaria). Only occasionally was there a genuine myth of foundation, or re-foundation, typically involving child-sacrifice (Jericho and perhaps Jerusalem). But in neither Mesopotamia nor Israel did the founding of cities give rise to a distinct genre in the literature.

Let me then conclude with a more modern analogy. Every American schoolchild knows that New York began as New Amsterdam, and that New Amsterdam began with the purchase of Manhattan by Pieter Minuit for twenty-four dollars, the equivalent at one time (in 1856) of 60 Dutch guilders. This happened in 1626 CE (November 5, to be exact). But recent research has forced a revision of that comforting myth. It was based on a letter first published in 1856, and lacks any verification in contemporaneous records. According to the authoritative *Encyclopedia of New York City*, the Lenape Indians of Manhattan regarded land as a gift to all, which it was not theirs to sell; they looked upon land stewardship as temporary, and did not expect the Dutch to settle there permanently!<sup>100</sup> So much for a city-founding myth about the 17th century of our own era. Can we hope to do better with those of the 17th century BCE - and earlier?

## BIBLIOGRAPHY

- AL-KHALES, Y. M. 1977, "Tell al-Fakhar (Kurruhani), a *dimtu*-settlement," *Assur* 1:81-122.
- AL-RAWI, F.N.H. 1990, "Tablets from the Sippar Library, I. The 'Weidner Chronicle': a suppositious royal letter concerning a vision," *Iraq* 52:1-13.
- AL-RAWI, F.N.H., BLACK, J.A. 1993, "A Rediscovered Akkadian city," *Iraq* 55:147f.
- ATTINGER, P. 1984, "Enki et Ninhursag," *ZA* 74:1-52.
- AZARA, P. *et alii*, (eds), 2000, *La fundación de la ciudad: Mitos y ritos en el mundo antiguo* (Barcelona, Edicions de la Universitat Politècnica de Catalunya).
- BORGER, R., 1967-1975, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, vols. 1-2 (Berlin, de Gruyter).
- BURSTEIN, STANLEY M., 1978, "The *Babyloniaca* of Berossus," *SANE* 1:141-181.
- CIVIL, M. 1994, *The Farmer's Instructions: a Sumerian Agricultural Manual* (Aula Orientalis Supplementa 5).
- COHEN, CH. 1991, "Genesis 14:1-11 - an early Israelite chronographic source," *SIC* 4: 67-107.
- FALKENSTEIN, A. 1953, "Zur Chronologie der sumerischen Literatur," *MDOG* 85:1-13.
- FARBER, G. 1997, "The Song of the Hoe" in *COS* 1:511-513.
- FINKEL, I. L. 1980, "Bilingual chronicle fragments," *JCS* 32:65-80.
- FINKELSTEIN, J. J. 1963, "The antediluvian kings: a University of California tablet," *JCS* 17:39-51.
- FOSTER, B. R. 1993, *Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature* (2 vols.) (Bethesda, MD, CDL Press).
- FRAYNE, D. 1998, "New light on the reign of Išme-Dagan," *ZA* 88:6-44.
- GASTER, M. 1927, *The Asatir: the Samaritan Book of the "Secrets of Moses"* (Oriental Translation Fund, new series 26) (London, Royal Asiatic Society).
- GASTER, T. H. 1969, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament* (New York/Evanston, Harper & Row).
- GEVIRTZ, S. 1963, "Jericho and Shechem: a religious-literary aspect of city destruction," *Vetus Testamentum* 13:52-62.

98.- BH *ad loc.*

99.- E.g. Thompson 1992:361.

100.- Schenitz 1999:E45.

- GOOD, R. M. 1983, *The Sheep of His Pasture: a Study of the Hebrew Noun 'am(m) and its Semitic Cognates* (Chico, CA, Scholars Press).
- GRAYSON, A.K. 1975, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5) (Locust Valley, NY, J.J. Augustin).
- GRAYSON, A.K. 1975a, *Babylonian Historical-Literary Texts* (Toronto Semitic Texts and Studies 3) (Toronto/Buffalo, University of Toronto Press).
- GREEN, A.R.W. 1975, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East* (ASOR Dissertation Series 1) (Missoula, MO, Scholars press).
- HALLO, W.W. 1963, "Beginning and end of the Sumerian King List in the Nippur recension," JCS 17:52-57.
- HALLO, W.W. 1970, "Antediluvian cities," JCS 23:57-67.
- HALLO, W.W. 1971, "Akkad," EJ 2:493f.
- HALLO, W.W. 1971a, "Gutium," RLA 3:708-720.
- HALLO, W.W. 1985, "Biblical abominations and Sumerian taboos," JQR 76:21-40.
- HALLO, W.W. 1988, "The Nabonassar Era and other epochs in Mesopotamian chronology and chronography," *Studies Sachs* 175-190.
- HALLO, W.W. 1991, *The Book of the People* (Brown Judaic Studies 225) (Atlanta, GA, Scholars Press).
- HALLO, W.W. 1992, "Ebrum at Ebla," *Eblaitica* 3:139-150.
- HALLO, W.W. 1995, "Scurrilous etymologies," *Studies Milgrom* 767-776.
- HALLO, W.W. 1996, *Origins: the Ancient Near Eastern Background of some Modern Western Institutions* (SHCANE 6) (Leiden, Brill).
- HALLO, W.W. 1996a, "Enki and the theology of Eridu," JAOS 116:231-234.
- HALLO, W.W. 1997, "The theogony of Dunnu," COS 1:402-404.
- HALLO, W.W. 1999, "Jerusalem under Hezekiah: an Assyriological perspective" in Levine 1999:36-50.
- HALLO, W.W. 2000, "Dunnum and its epithets," N.A.B.U. 2000:61f. (No. 55).
- HALLO, W.W. in preparation, "New light on the story of Achshah."
- HALLO, W.W., SIMPSON, W.K. 1971, 1998, *The Ancient Near East: a History* (2nd ed., 1998) (New York, Harcourt Brace).
- HALLO, W.W., VAN DIJK, J.J.A. 1968, *The Exaltation of Inanna* (YNER 3) (New Haven/London, Yale U.P.).
- HEIDEL, A. 1942, 1951, *The Babylonian Genesis: the Story of (the) Creation* (Chicago, University of Chicago; 2nd ed., 1951).
- HESS, R.S., TSUMURA, D.T., (eds.) 1994, *I Studied Inscriptions from Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (Sources for Biblical and Theological Study 4) (Winona Lake, IN, Eisenbrauns).
- HUFFMON, H.B. 1965, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore, the Johns Hopkins Press).
- HUROWITZ, V. (AVIGDOR) 1992, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in the Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (JSOTS 115) (Sheffield, Sheffield Academic Press).
- JACOBSEN, T. 1984, "The Harab Myth," SANE 2:99-120.
- JACOBSEN, T. 1987, *The Harps That Once ... : Sumerian Poetry in Translation* (New Haven/London, Yale U.P.).
- JACOBSEN, T. 1996, "Enmerkar and the Lord of Aratta," COS 1:547-550.
- KALIMI, I. 1990, "The Land of Moriah, Mount Moriah, and the site of Solomon's temple in Biblical historiography," HTR 83:345-362.
- KISCH, G. 1949, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame).
- KRAMER, S.N. 1989, *Myths of Enki, the Crafty God* (with John Maier) (New York/Oxford, Oxford U.P.).
- KRAUS, F.R. 1952, "Zur Liste der älteren Könige Babylonien," ZA 50:29-60.
- LAMBERT, W.G. 1966, *Enuma Eliš: The Babylonian Epic of Creation: the Cuneiform Text* (Oxford, Clarendon).
- LAMBERT, W.G. 1968, "Myth and ritual as conceived by the Babylonians," JSS 13:104-112.
- LAPIDUS, I.M. (ed.) 1970, *Middle Eastern Cities: a Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism* (Berkeley, University of California Press).
- LEVINE, L.I. (ed.) 1999, *Jerusalem: its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* (New York, Continuum).
- LITKE, R.L. 1998, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists* (TBC 3) (New Haven, Yale Babylonian Collection).
- LONGMAN, TREMPER III, 1997, "The Marduk Prophecy," COS 1:480.
- LUDWIG, M.CH. 1990, *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin* (SANTAG 2) (Wiesbaden, Harrassowitz).
- MANN, T.W. 1977, *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: the Typology of Exaltation* (Johns Hopkins Near Eastern Studies [9]) (Baltimore/London, The Johns Hopkins U.P.).
- MCCARTER, P. KYLE, JR., 1999, "Two bronze arrowheads with archaic alphabetic inscriptions," *Eretz-Israel* 26 (Frank Moore Cross Volume) 123\*-128\*.
- MILLER, P.D., JR. 1980, "El, the Creator of Earth," BASOR 239:43-46.
- MILLER, P.D., JR. 1985, "Eridu, Dunnu, and Babel: a study in comparative mythology," *Hebrew Annual Review* 9:227-251; reprinted in Hess and Tsumura 1994:143-168.
- MORAN, W.L. 1975, "The Syrian scribe of the Jerusalem Amarna letters," in *Unity and Diversity* 146-168.
- MORAN, W.L. 1992, *The Amarna Letters* (Baltimore/London, The Johns Hopkins U.P.).

- ODED, B. 1986, "The Table of nations (Genesis 10) - a sociocultural approach," ZATW 98:14-31.
- OLMSTEAD, A.T. 1923, *History of Assyria* (New York/London, Scribners).
- OPPENHEIM, A. L. 1970, "Mesopotamia - land of many cities," in Lapidus 1970:3-18.
- PETTINATO, G. 1977, TSS 242: Fondazione della città Unkenki," OA 16:173-176.
- POMPONIO, F., VISICATO, G. 1994, *Early Dynastic Administrative Tablets of Šuruppak* (Naples, Istituto Universitario Orientale di Napoli).
- ROBERTS, J.J.M., 1972, *The Earliest Semitic Pantheon* (Baltimore/London, Johns Hopkins U.P.).
- ROSZKOWSKA-MUTSCHLER, H. 1992, "... and on its site I sowed cress ...": some remarks on the execration of defeated enemy cities by the Hittite kings," JAC 7:1-12.
- SASSON, J.M. 1983, "Rehovot 'ir," RB 90:94-96.
- SELZ, G.J. 1998, "Über mesopotamische Herrschaftskonzepte," *Studies Romer* 281-344.
- SHENITZ, B. 1999, "New York's beginnings, real and imagined," *The New York Times* (December 3, 1999) E 35, 45.
- SIMONS, J. 1954, "The 'Table of Nations' (Genesis 10): its general structure and meaning," *Oudtestamentische Studien* 10:155-184; repr. in Hess and Tsumura 1994:234-253.
- SJÖBERG, Å., BERGMANN, E. 1969, *The Collection of the Sumerian Temple Hymns* (Texts from Cuneiform Sources 3) (Locust Valley, NY, Augustin).
- SPEISER, E.A., 1958, "In search of Nimrod," *Eretz-Israel* 5:32-36; repr. in Speiser 1967:41-52.
- SPEISER, E.A., 1964, *Genesis* (AB 1) (Garden City, NY, Doubleday).
- SPEISER, E.A., 1967, *Oriental and Biblical Studies: Collected Writings of E.A. Speiser*, ed. J.J. Finkelstein and M. Greenberg (Philadelphia, University of Pennsylvania).
- STEINKELLER, P. 1980, "On the reading and location of the toponyms URxÚ.KI and A.HA.KI," JCS 32:23-33.
- STERN, P.D. 1991, *The Biblical Herem: a Window on Israel's Religious Experience* (Brown Judaic Studies 211) (Atlanta, GA, Scholars Press).
- TENGSTRÖM, S. 1981, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der Erweiterungsschicht im Pentateuch* (Coniectanea Biblica - OT Series 17).
- THOMPSON, T.L. 1992, *Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources* (SHCANE 4) (Leiden, Brill).
- UNGER, E. 1931, *Babylon* (Berlin/Leipzig, de Gruyter).
- VAN DIJK, J.J.A. 1962, "Die Inschriftenfunde," UVB 18:39-62 and pls. 27f.
- VAN SETERS, J. 1972 "The conquest of Sihon's kingdom: a literary examination," *Journal of Biblical Literature* 91:182-197.
- WESTENHOLZ, J.G. 1998, *Capital Cities: Urban Planning and Spiritual Dimensions* (Bible Lands Museum Jerusalem Publications 2) (Jerusalem, Bible Lands Museum).
- WESTENHOLZ, J.G. 1998a, "The theological foundation of the city, the capital city and Babylon," in Westenholz 1998:43-54.
- WIGGERMAN 2000, unpublished lecture of 4-7-2000 at Harvard.
- WILCKE, C. 1972-5, "Hacke - B. Philologisch," RLA 4:33-38.
- WILSON, R.R. 1977, *Genealogy and History in the Biblical World* (YNER 7) (New Haven/London, Yale U.P.).
- WISEMAN, D.J. 1967, "A late Babylonian tribute list?" BSOAS 30:495-504.

## ABBREVIATIONS

Abbreviations as in *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* 14 (1999) (CAD Q) with the following additions:

AB = Anchor Bible.

ABD = *Anchor Bible Dictionary* (1992)

BaM = Bagh. Mitt.

BH = *Biblia Hebraica* (Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1949)

COS 1 = William W. Hallo and K. Lawson Younger, Jr., eds., 1997: *The Context of Scripture I: Canonical Compositions from the Biblical World* (Leiden etc., Brill, 1997).

EJ = *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem, Keter, 1971).

JAC = *Journal of Ancient Civilizations*

NJV = *New Jewish Version* (Philadelphia, Jewish Publication Society)

SANE = *Sources from the Ancient Near East* (Malibu, Undena)

SHCANE = *Studies in the History and Culture of the Ancient Near East* (Leiden, Brill)

SIC 4 = K.L. Younger et al., eds. *The Biblical Canon in Comparative Perspective* (= *Ancient Near Eastern texts and Studies* 11. 1991) (Lewiston, Edwin Mellen)

Studies Hallo = M.E. Cohen et al., eds., *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo* (Bethesda, MD, CDL Press)

Studies Levine = R. Chazan et al., eds., Ki Baruch Hu: *Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine* (Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1999)

Studies Milgrom = D.P. Wright et al., eds., *Pomegranates and Golden Bells: Studies ... in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1995)

Studies Römer = M. Dietrich and O. Loretz, eds., *dubsar anta-men: Studien zur Altorientalistik: Festschrift für Willem H.Ph. Römer ...* (AOAT 253) (Münster, Ugarit-Verlag, 1998)

Studies Sachs = E. Leichty et al., eds., *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs* (= Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 9) (Philadelphia, University of Pennsylvania, 1988)  
Studies Talmon = M. Fishbane and E. Tov, eds., "Sha'a-rei Talmon: *Studies ... Presented to Shemaryahu Talmon* (Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1992)  
TBC = Texts from the Babylonian Collection (New Haven, CT, Yale Babylonian Collection)

Unity and Diversity = H. Goedicke and J.J.M. Roberts, eds., *Unity and Diversity: Essays in History, Literature, and Religion of the Ancient Near East* (The Johns Hopkins Near Eastern Studies [7]) (Baltimore/London, The Johns Hopkins U.P.)  
U.P. = University Press  
YNER = Yale Near Eastern Researches (New Haven/London, Yale U.P.).

# TÉLIPINU ET LE MYTHE FONDATEUR

Michel Mazoyer \*

Le *Mythe de Télipinu* constitue l'un des mythes les plus célèbres de l'Asie Mineure. Souvent interprété à tort comme un mythe agraire, il évoque, en fait, comme des travaux récents l'ont montré<sup>1</sup>, la disparition du royaume hattî et la fondation du royaume hittite par Télipinu, ainsi que la métamorphose du dieu qui devient dieu fondateur tout en gardant sa fonction ancienne de dieu agraire. Deux autres mythes où Télipinu joue un rôle actif constituent des épisodes de la fondation du royaume hittite. Le *Mythe de Télipinu et de la Fille de l'Océan* évoque le mariage de Télipinu avec la fille de l'Océan, le *Mythe de la disparition du Soleil* retrace la réorganisation du panthéon hittite après que Télipinu eut pris ses nouvelles fonctions. Par ailleurs, les rituels de fondation, qui contiennent de nombreux éléments mythologiques, constituent d'autres matériaux pour cerner la personnalité du dieu, ainsi que la *Prière de Muršili II à Télipinu*, la *Fête d'automne* du dieu et d'autres cérémonies en son honneur.

On soulignera l'importance du thème de la ville dans ce mythe: la fondation du royaume hittite est étroitement associée à la fondation de celle-ci, dont le temple du fondateur occupe le point central.

## LA PLACE DU MYTHE DE TÉLIPINU DANS LA RELIGION HITTITE

Le *Mythe de Télipinu* a exercé une influence considérable sur l'ensemble de la religion hittite. On peut dire qu'à la suite de ce mythe le rôle du roi et du clergé a été d'éviter que la civilisation hittite ne connaisse le même sort que la civilisation hattîe dans le *Mythe*. Le

*Mythe de Télipinu* constitue une des matrices d'où est sortie la religion hittite. Non seulement il a fourni la trame qui a permis d'expliquer la prospérité ou les échecs du royaume hittite ou des simples particuliers, mais encore il a fourni les techniques permettant de maintenir les dieux dans leurs temples ou de les y faire rentrer. Car dans ce mythe, Kamrušepa, la déesse de la magie, met en œuvre différents rituels pour faire rentrer le dieu et l'apaiser, qui seront largement utilisés ensuite lorsqu'on affrontera des situations similaires. Par ailleurs, des éléments comme le chêne vert ou l'égide seront considérés comme des objets sacrés et comme tels joueront un rôle important dans la religion hittite. L'influence de ce mythe a été telle qu'il a été emprunté par d'autres civilisations. On connaît en effet une version palaïte du *Mythe de Télipinu*. Par ailleurs, il nous semble qu'il a joué un rôle non négligeable dans la construction des rituels du Kizzuwatna<sup>2</sup>. Ces derniers contiennent en effet un certain nombre d'éléments qui soulignent la parenté de ces rituels avec le *Mythe de Télipinu*. Enfin son influence semble avoir persisté au delà de la chute du royaume hittite: on a pu évoquer aussi l'influence de ce mythe sur la religion grecque.

Nous avons conservé trois versions et trois fragments de ce mythe. Par ailleurs, ce mythe a été sans cesse recopié, transformé au gré des circonstances, utilisé à l'occasion d'événements publics ou privés ou encore adapté à d'autres divinités, qui ont en commun d'être des divinités liées à la fertilité.

D'après les analyses que nous avons entreprises, il s'avère que la première version du *Mythe*, la plus ancienne, a servi d'archétype aux autres versions et aux mythes

\* Université de Paris I

1.- H. Gonnet, dans *Tracés de fondation*, Bib. EPHE XXIII, 1990, p. 51-57, Paris, 1990; Mazoyer, M., *Télipinu, dieu agraire et fondateur hittite*, Thèse de l'EPHE IVème section, 1994, Paris.

2.- M. Mazoyer, dans *Les Actes du Colloque sur la Cilicie*, Istanbul, à paraître.

parallèles<sup>3</sup>. On peut la dater avec vraisemblance de l'époque du roi Télipinu (1525-1500<sup>4</sup>). Ainsi l'homonymie entre le dieu et le roi s'explique sans doute par l'importance que le dieu semble avoir prise à cette époque. Jusqu'à présent Télipinu était connu en raison de son *Rescrit* (CTH 19), présenté parfois comme le premier texte à caractère constitutionnel. Il semble aujourd'hui qu'on puisse faire du roi Télipinu l'auteur du *Mythe de Télipinu* et le responsable de l'exportation de ce mythe dans les régions du Kizzuwatna. Au cours du règne de celui-ci le culte de Télipinu semble avoir connu un développement important, comme en témoigne la *Fête de Télipinu*, dont les passages les plus anciens doivent dater également de cette époque. Ainsi, au cours du règne de ce roi, le dieu Télipinu a-t-il pris une place considérable dans la religion hittite. On peut légitimement penser que ce règne a été le cadre d'un renouveau idéologique, dont les effets se feront sentir jusqu'à la fin de l'empire hittite.

#### LA FONDATION DE LA VILLE ET DU ROYAUME: LE MYTHE DE TÉLIPINU

Télipinu quitte son temple en proie à la rancœur et se réfugie dans la partie la plus ingrate de la campagne. Il emporte avec lui les biens agraires et la prospérité du royaume hattite. Les conséquences du départ de Télipinu sont très graves: les cultes disparaissent, la stérilité frappe la nature, la sécheresse s'installe. Une menace mortelle pèse sur les hommes et les dieux.

Les hommes étant incapables de réagir, les dieux, très inquiets, partent à la recherche du dieu, mais tous échouent dans leur mission.

Ḫannaḫanna, l'Auguste Mère, envoie l'Abeille à la recherche de Télipinu: elle doit retrouver le dieu, le piquer et le purifier.

L'Abeille retrouve Télipinu, mais ne peut le purifier. Le dieu furieux sème la mort autour de lui.

Les dieux, terrifiés, chargent Kamrušepa, la déesse de la magie, de faire rentrer Télipinu et de le purifier.

Avec l'aide d'un mortel, Kamrušepa fait rentrer Télipinu; il se rend d'abord à l'assemblée que les dieux tiennent sous l'aubépine. Kamrušepa procède alors à de nouveaux rituels pour relancer le cycle de la nature et purifier le dieu.

Télipinu rentre ensuite dans son temple. La vie culturelle reprend. Télipinu se soucie du roi et de la reine. Il donne au roi l'épée qui contient tous les biens nécessaires pour régner.

On commentera ici seulement quelques points essentiels du *Mythe*. Premier temps, Télipinu quitte son sanctuaire en emportant avec lui les biens agraires et la prospérité du royaume. Il se réfugie dans la partie sauvage de la campagne, qui est l'antithèse de l'espace urbain, et non pas dans la partie civilisée de la campagne, celle dont la ville tire sa subsistance et qui est sous sa protection. Dans ce monde qui est à l'écart de la civilisation, Télipinu vit comme un marginal, acceptant d'être privé de tout confort. Le séjour du dieu à cet endroit ne correspond donc pas à une période d'inactivité pour lui, mais à une période d'enrichissement qui prépare sa métamorphose future en dieu fondateur. On doit donc écarter tout rapprochement entre le *Mythe de Télipinu* et le mythe d'Adonis ou le mythe de Déméter dans la religion grecque: Télipinu ne meurt pas comme Adonis, il ne se réfugie pas au milieu des humains comme Déméter. On doit plutôt rapprocher cet exil de celui qui frappe les fondateurs, par exemple Apollon ou Cadmos<sup>5</sup>. Cette relégation temporaire prépare la promotion du dieu au rang de fondateur et a clairement dans le cas de Télipinu une valeur initiatique.

Le départ de Télipinu entraîne une déstructuration de l'espace de la ville et des éléments dont elle tire sa subsistance. Dans la ville, le brouillard s'empare des fenêtres, la fumée [envahit] la maison du temple, effaçant la division entre l'espace intérieur et extérieur, et interrompant le culte. La campagne cultivée frappée par la stérilité retourne à l'état sauvage; les montagnes et les sources dont «la ville tire sa substance et sa vie <sup>6</sup>», sont en proie à la sécheresse: les arbres sur la montagne ne bourgeonnent plus, les prairies ne fournissent plus leur nourriture aux animaux de transhumance.

Deuxième temps, le dieu rendu furieux par la piqûre de l'Abeille détourne les rivières, ébranle les maisons, tue les hommes et les animaux domestiques. Il utilise négativement ses nouvelles fonctions de fondateur. Cette destruction qui constitue la dernière phase de la disparition de la civilisation hattite a une valeur cathartique et prépare l'émergence d'une autre civilisation.

Troisième temps, Télipinu, apaisé par les rituels mis en œuvre par Kamrušepa, réintègre le panthéon, puis son temple. Le retour du dieu entraîne une restructuration de l'espace: le brouillard quitte la fenêtre, la fumée quitte le temple.

La première étape de la fondation du royaume est représentée par le retour à un fonctionnement normal du foyer

3.- M. Mazoyer, *Télipinu, dieu agraire et fondateur hittite*, Thèse de l'EPHE IVème section, Paris, 1994, p. 63-71.

4.- T. Bryce, *The Kingdom of the Hittites*, Oxford, 1998, p. XIII-XIV.

5.- F. Vian, *Les Origines de Thèbes*, Paris, 1963, p. 114-118.

6.- E. Laroche, dans *Dictionnaire des Mythologies*, 1981, Paris, p. 850.

sacrificiel qui représente le cœur du temple et du futur royaume. Sa remise en état est la première phase de l'aménagement de la ville et de ses dépendances. Lieu de culte enraciné dans le sol, donc symbole de fixité et d'éternité, il est le lieu de la médiation et de la collaboration entre les dieux et les hommes, le point inaugural de la fondation du royaume. C'est donc le feu sacrificiel qui inaugure la fondation du royaume. Après l'avoir remis en état, Télipinu peut faire œuvre politique :

-il donne au roi et à la reine la vie et la force pour l'avenir, garantissant ainsi au couple royal de nombreuses années d'existence, la pérennité du royaume dépendant de la pérennité du couple royal et de sa descendance.

-devant Télipinu se dresse un chêne vert auquel est suspendue une égide contenant tous les biens nécessaires au royaume. Aux biens emportés par Télipinu au début du mythe s'ajoutent maintenant les biens politiques qui relèvent de la nouvelle fonction du dieu : la gloire, l'obéissance, le clou de fondation, le doux appel de l'agneau.

Télipinu intègre au royaume les biens qui permettront à celui-ci de connaître la prospérité.

La présence des biens agraires implique la promesse de fertilité, fertilité des champs, fécondité des animaux, qui garantissent au foyer les sacrifices innombrables réclamés par le dieu et dont il sera le premier bénéficiaire. La présence des biens agraires dans l'égide confirme que Télipinu a conservé la fonction de dieu agraire qu'il possédait au début. Il est également le protecteur de ceux qui cultivent l'espace agricole et de ceux qui en tirent leur subsistance. Sa protection s'étend donc sur la fertilité des hommes, c'est-à-dire sur leur naissance mais aussi sur leur avenir, sur leur développement. Il est le garant du renouvellement des forces vives. En remettant entre les mains d'un humain les biens agraires, Télipinu délègue à celui-ci la responsabilité de faire fructifier l'espace agricole et la communauté humaine. Il ne pourra exécuter cette tâche que s'il remplit ses devoirs à l'égard du dieu.

En donnant au roi le clou de fondation, la gloire, l'obéissance, la soumission de ses sujets et des pays ennemis, Télipinu lui confère l'autorité qui permettra au royaume hittite de connaître la paix à l'intérieur de ses frontières, le respect des pays voisins et la soumission des pays ennemis. La présence de ces biens politiques, qui n'étaient pas mentionnés au moment du départ de Télipinu, souligne la métamorphose de celui-ci en dieu fondateur. La fertilité et la stabilité politique permettront au roi d'assurer la richesse économique du pays.

On remarquera que dans le *Rescrit de Télipinu*, daté, comme nous l'avons vu, de la même époque que le *Mythe*, le bon roi était celui dont la piété faisait prospérer les moissons, favorisait l'unité du pays et soumettait les pays ennemis et qu'inversement le mauvais roi était celui qui, du fait de son impiété, était incapable d'assurer de bonnes récoltes et de s'opposer aux menées des pays ennemis. Quand Ammuna devint roi par exemple, « dans sa main les grains, [ ], les vignobles, les bœufs (et) les moutons ne [prospèrent] pas ». Et de nombreux pays devinrent des ennemis. Et les campagnes militaires du roi ne furent pas des succès. Tout ceci fut causé par les dieux qui lui demandèrent des comptes pour la mort de son père Zidanta<sup>7</sup>.

## LA REFONDATION DE LA VILLE ET DU ROYAUME

Le *Mythe de Télipinu* retrace, comme nous venons de le voir, la fondation du royaume hittite. De façon à ce que celui-ci reste éternellement jeune, on procédait régulièrement à sa refondation, au cours de cérémonies spécifiques ou lors des rituels de fondation. Comme dans le *Mythe*, on procédait alors à la régénération des cultes et des éléments constitutifs du royaume, selon une thématique voisine de celle du *Mythe*.

### La Fête d'automne de Télipinu

La *Fête d'automne de Télipinu* dure six jours dans les villes de Ḫanaḫna, Kašḫa et Taniškuriya. Elle est organisée par le Seigneur de Ḫanaḫna, une des villes sanctuaires de Télipinu, et célébrée tous les neuf ans. Le prince royal la préside ; sa jeunesse, comme celle de Télipinu, symbolise le renouveau des générations et la pérennité du royaume. Les différents rituels exécutés sont destinés à refonder le royaume, à lui redonner l'éclat qu'il avait au moment de sa fondation par Télipinu. Le renouveau des cultes est marqué par la quantité considérable de sacrifices sanglants offerts à Télipinu et à son cercle fondateur. La quantité d'animaux sacrifiés constitue un trait spécifique de cette fête. Le chiffre de 1000 moutons et de 50 bœufs est indiqué au début du texte ainsi que dans les colophons, mais la quantité des animaux mentionnés dépasse largement ce nombre. Le renouveau des cultes se traduit aussi par la purification des statues et des objets cultuels de Télipinu et par la remise en état de son temple.

La refondation du royaume se caractérise par le renouvellement du chêne vert et le séjour du prince dans l'auberge, qui a manifestement une signification religieuse.

7.- T. Bryce, *The Major Historical Texts of Early Hittite History*, 1983, Brisbane, p. 135.

On sait en effet par la *Fête de la procréation* que pour le prince le passage du statut de l'adolescence à celui d'adulte s'effectuait dans une auberge. Il est intéressant de noter que cette initiation est renouvelée au cours de la *Fête d'automne de Télipinu*. Le dieu préside en effet au passage de l'adolescence à l'âge adulte et au renouvellement des générations.

### La Fête de purilliya<sup>8</sup>

Le renouvellement des objets sacrés et du mobilier cultuel est mentionné aussi au début de la *Fête de purilliya* (1142/z + KUB 25.31<sup>9</sup>). Cette fête commence par le renouvellement du « chène vert des tables de sacrifice » qui est du ressort du prêtre de Télipinu. On brûle ensuite l'ancienne égide et deux terrines sacrées et on les remplace par des nouvelles. De la maison du scribe, le prince apporte une étoffe *iškaleššar*, un rideau, deux grosses haches et deux couteaux de bronze, 6 boucs noirs et 6 boucs blancs; avec leur pelage on fabrique les égides. Le chef des bergers donne les nouvelles égides au bouvier du dieu, au berger du dieu, au prêtre de Télipinu et à celui de ZABABA. On renouvelle aussi la vaisselle *pallji*, le tabouret du dieu et celui du roi. Le prêtre *tazzili* prend les vieux objets que remplace le prêtre qui tient l'écuelle (<sup>10</sup>ZABAR.DAB). Le paragraphe suivant, qui est malheureusement fragmentaire, concerne le chène vert et un objet appelé *halputi*<sup>10</sup>.

La construction du temple ou du palais est aussi l'occasion de procéder à la refondation du royaume. On renouvelle alors la souveraineté du pays hittite et du trône royal. Après avoir assuré la stabilité des quatre coins du temple, on fait une incantation destinée à assurer la pérennité du royaume: «De même que les quatre coins d'une maison sont stables..., que devant le(s) dieu(x), dans la bienveillance divine, ce temple, pour la souveraineté du pays hattite et de (son) trône royal, soit comblé de vie, de santé (et) de vigueur<sup>11</sup>» (CTH 413, Ro 14-18). On renouvelle la convention qui unit les dieux et le roi. On rappelle que les dieux lui ont confié le pays et la mission de protéger le pays et sa maison. On forme des vœux pour qu'ils ne parlent que d'une seule voix. Le roi rappelle au Trône et aux Montagnes leur rôle respectif: «Toi, ne viens pas dans ma maison, moi, je ne viendrai pas dans ta maison», «Mont Pentaya, sois à ta place ! Ne t'empare pas du bol ! Mont H̄arga, sois à ta place ! Mont Tudhaliya, sois à ta place ! Ne vous emparez pas des

bols ! Mont [ḫlapid]dueni<sup>12</sup>, Mont Puškurunuwa, soyez à vos places ! Ne vous emparez pas des bols !» (CTH 414, l 19-20; ll 24-25). De façon analogue, à l'occasion de la construction du palais, les dieux manifestent de nouveau leur confiance au le roi. Le Soleil et l'Orage reçoivent de nouveau la convention de celui-ci. Ils lui confient de nouveau l'administration du royaume (CTH 414, ll 47-51). Selon une expression commune à celle du *Mythe de Télipinu*, mais appliquée dans le mythe au dieu fondateur, ils se soucient (*kappuer*) du roi: ils le rajeunissent et renouvellent la crainte qu'il inspire (ll 50-51; III 6-8), ils lui fabriquent un cœur d'étain, une tête de fer, des yeux d'aigle, des dents de lion de façon à le rendre invulnérable (ll 52-54; III 6-8). On va sur la montagne là où le Soleil (?) reprend au roi différentes maladies et la vieillesse et lui restitue la maturité et la combativité (ll 33-38).

Le Trône garantit au roi de nombreuses années d'existence en faisant crépir à son intention de longues années, à l'intérieur du mur du palais (III 29-34). Il envoie dans le monde souterrain un aigle s'assurer auprès des déesses du destin que la vie du roi est illimitée (II 1-10). Il invite le roi à tirer ses petits-enfants au palais royal, à la fenêtre, promesse manifeste d'une longue descendance (II 11-12). Il invite les tisserandes et les tailleurs des vêtements à délivrer le roi de tout mal (II 13-22).

Le foyer occupe une place essentielle dans les rituels de fondation comme dans le *Mythe de Télipinu*. Selon le rituel CTH 413, il est enraciné dans le sol: on place sous le foyer différents objets destinés à garantir sa stabilité, des *replica* en matériaux inaltérables, des chevilles de fondation (Vo 17-22). Selon CTH 414, il est paré de bijoux et couvert de fer pour le rendre précieux et inaltérable, on range à l'intérieur de celui-ci différents aliments utilisés dans les rituels magiques, notamment dans le *Mythe de Télipinu*, et divers objets cultuels (des laines pour tirer les dieux fugueurs, une peau de bœuf) destinés à en assurer la stabilité; on procède à des rites et à des incantations pour affermir l'autorité du roi et la fécondité de la famille royale réunie autour du foyer (III 39-IV 28<sup>13</sup>). Par exemple, on place auprès du foyer 10 clous de fondation en prononçant les mots suivants: «De même que ces chevilles se dressent solidement, de même que les paroles du roi se dressent solidement !». On place, au même endroit, un chène vert, en formulant des conjurations pour que le roi et la reine soient éternellement verts et que leurs paroles soient éternelles.

8.- Selon V. Haas, le *Mythe de Télipinu* et la *Fête d'automne de Télipinu* constitueraient une partie de cette fête, dont «le point essentiel serait la légitimation du roi hittite» (V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion, Handbuch der Orientalistik* 1. Abteilung, Band 15, Leiden-New York-Köln, 1994, p. 696).

9.- V. Haas, *ibid.*, p. 701.

10.- HED 3, p. 44.

11.- G. Kellerman, *Recherche sur les rituels de fondation hittites*, Thèse présentée à l'Université de Paris I, 1980, Paris, p. 134.

12.- G. Kellerman, *ibid.*, p. 104-105.

13.- G. Kellerman, *ibid.*, p. 17-19 et 30-31.



On relèvera dans ces rituels beaucoup d'éléments communs au *Mythe de Télipinu*, comme la place essentielle qu'y jouent l'égide, le chêne vert ou le foyer. Ces rituels participent de la même idéologie que le *Mythe*: les dieux confient le pays au roi, la prospérité du royaume repose sur la pérennité de la famille royale, sur l'abondance des sacrifices et le respect qu'inspire le roi.

### Le fils préféré du dieu de l'Orage

Les mythes qui décrivent la fondation du royaume hittite et les différentes fêtes et rituels où intervient Télipinu permettent de définir assez précisément le caractère du dieu fondateur. On remarquera que les traits de sa personnalité sont en relation avec sa fonction de fondateur.

Télipinu est le fils favori du dieu de l'Orage. Le terme utilisé (*aššuwant-*) pour désigner les sentiments du dieu de l'Orage pour son fils suggère que l'affection que celui-ci éprouve ne relève pas seulement des liens du sang mais de sentiments voisins de ceux que l'on éprouve pour un ami très cher. Ces liens privilégiés expliquent qu'il parte lui-même à la recherche de son fils dans le *Mythe de Télipinu*:

*Tél. I A*, l 31 s.

[Alo]rs le dieu de l'Orage se mit à la recherche de Télipinu. A la porte de la ville,  
il [arri]ve et ne parvient pas à l'ouvrir, alors il cassa la serrure et le verrou.

[ ] le dieu de l'Orage, il séjourna à l'intérieur, il s'installa (dans la ville).

L'amitié que le dieu de l'Orage ressent pour son fils repose sur la confiance et l'admiration qu'il éprouve pour celui-ci. Celles-ci se manifestent à plusieurs reprises dans les textes. Ainsi dans le *Mythe de Télipinu et la fille de l'Océan* ou dans le *Mythe de la disparition du Soleil*:

*Océan A*, l 7

.....et le dieu de l'Orage

[appela Télipinu], [son fils ch]éri, le meil[leur]

*Sol. B I*, 29

«Allez, appelez, Télipinu, celui-ci est mon fils [vén]érable (*nakkiš*). Il défriche, il laboure, il conduit l'eau, [ ] le blé aussi. [ ] il taille la pierre<sup>14</sup>.

Télipinu est un dieu terrifiant qui fait trembler les divinités les plus redoutables. Océan auquel personne ne résiste laisse Télipinu enlever sa fille sans opposer la moindre résistance. Les colères de Télipinu et sa

force exceptionnelle sèment l'effroi parmi les autres divinités, comme on le voit dans le *Mythe de Télipinu*. Les rituels ont gardé le souvenir de cet aspect de Télipinu, puisqu'il reçoit l'épithète de terrifiant (*haduga*) dans un rituel de naissance (*KUB 30.29*, Ro 12<sup>15</sup>).

Il est le premier des fils du dieu de l'Orage (*hantezzi*), c'est-à-dire le plus valeureux, celui auquel son père confie les missions les plus dangereuses. Le *Mythe de Télipinu et de la fille d'Océan*, celui de la *Disparition du Soleil*, où Télipinu est envoyé à la recherche du Soleil disparu, ont conservé le souvenir de ces missions.

La jeunesse est un autre trait fondamental de Télipinu, qui est le principal dieu du panthéon à revêtir ce caractère kourotrophe. L'iconographie semble avoir relevé ce caractère comme un signe distinctif du dieu. Ainsi, sur le rhyton de la collection Norbert Schlimmel, on peut avec une certaine vraisemblance suggérer que Télipinu est représenté sous les traits d'un petit dieu juché sur un cerf. Télipinu a par ailleurs tous les caractères de l'adolescent: il est audacieux, spontané, fougueux, n'hésitant pas à bouleverser les traditions, comme on le voit à travers le rapt de Hatépину. Le jeune dieu affiche un orgueil sans limite. Blessé dans son orgueil pour ne pas avoir reçu sa part de sacrifices, il affame les dieux et les hommes.

Dieu irascible, au caractère autoritaire, ne supportant pas les offenses, toujours prompt à s'emporter et à parler rudement quand on le contraire. Dans sa colère il peut faire preuve d'une violence inouïe et être saisi d'une volonté destructrice qui fait de lui un dieu meurtrier. On est très loin du dieu boudeur qu'on évoque quelquefois.

Dieu sensuel, Télipinu est toujours prêt à donner libre cours à ses désirs. L'enlèvement de Hatépину, la déesse des eaux courantes, ne semble pas obéir aux seuls besoins de la fondation, mais pourrait être déterminé aussi par les désirs effrénés du dieu. Le dieu est particulièrement sensible aux raffinements de la civilisation: aux parfums les plus suaves, à l'odeur du cèdre et de l'huile, aux douceurs du lit, aux temples ornés d'or et d'argent, aux objets culturels raffinés et par dessus-tout à l'abondance des sacrifices. Sa gourmandise frustrée tout autant que son orgueil bafoué peuvent expliquer qu'il quitte son temple dès que les hommes ne sont plus en mesure de lui assurer sa part de sacrifice. Le goût de Télipinu pour les fumets de sacrifices apparaît clairement dans la *Fête d'automne* du dieu qui est marquée par le nombre considérable d'animaux offerts au cours de la cérémonie. L'expression énigmatique «Télipinu de la table» peut évoquer tout autant le dieu de l'abondance agraire

14.- H. Gonnet, *loc. cit.*, p. 51 n.6.

15.- G. M. Beckman, *Hittite Birth Rituals*, *StBoT* 29, 1983, Wiesbaden, p. 22-23, 29-30.

16.- J. Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*, *StBoT* 37, 1996, Wiesbaden, p. 324-325, 352.

que le goût immodéré de celui-ci pour les mets abondants et délicats (*KBo* 20.67+, IV 28-30<sup>16</sup>).

Tous ces traits peuvent d'une certaine manière être mis en relation avec la fonction de fondateur du dieu. La prédilection du souverain du panthéon, sa jeunesse, son audace et son esprit de décision, sa sensualité, son goût du raffinement, sont autant d'éléments qu'on s'attend à trouver chez un fondateur. Les autres dieux choisissent Télipinu comme fondateur parce qu'ils sont conscients qu'il possède une personnalité s'accordant avec sa future mission.

### Construire un temple et un palais

Les activités de Télipinu s'observent aussi au cours des rituels de fondation mentionnés précédemment. Télipinu ouvre la fosse servant d'habitat aux dieux éternels et par laquelle on peut communiquer avec le monde souterrain. Il apporte le vin utilisé pour faire les libations aux dieux souterrains qui lui assureront une surface solide où poser les fondations. C'est dans le sol ainsi apaisé que le dieu fondateur ouvre le sillon primordial dans lequel il jette les fondations qu'il a précédemment taillées. Ces gestes nécessitent l'utilisation d'instruments et d'outils. Pour ouvrir le sillon, il se sert sans doute de la charrue, son instrument emblématique, qu'il utilise aussi pour labourer le sol (*Sol. B*, I 30). Il a recours aussi au râteau, à la pelle et à la pioche. En tant que tailleur de pierre, il utilise un marteau, un autre objet symbolique du dieu, peut-être mentionné dans le *Mythe de la Disparition du Soleil* (*Sol. B*, IV 17<sup>17</sup>). L'action de jeter les fondations est exprimée par les verbes *išhuwa-* ou *šuhḫa-*. Les fondations ou *šamana* représentent de gros blocs taillés qui servent de support aux murs. Télipinu enracine donc les bâtiments comme il enracine le royaume hittite.

Quand il construit un bâtiment, Télipinu s'entoure d'une foule de collaborateurs. Tous les dieux sont liés à la construction des temples et des palais et plus particulièrement à celle du foyer. Mais certaines divinités, par leurs attributions, se rattachent plus particulièrement à la fondation. Les montagnes qui aident Télipinu à enraciner le royaume hittite et à protéger les limites du territoire fournissent le bois et la pierre. Les déesses fournissent l'argile. Les dieux mâles sont les charpentiers, *EA* construit les murs. (Tous) les dieux participent à la construction du foyer (*CTH* 414, III 39-40). D'autres divinités interviennent par intermittence, *NIN.É.MU.UN.DÙ* «la dame qui bâtit la maison», le taureau ailé et *Kulla*, la divinité de la brique, interviennent dans un rituel d'inspiration hurrite. Dans ce rituel *EA*, qui est honoré comme divinité de la sagesse, occupe la place la plus importante (*CTH* 415).

### UN DIEU QUI OSCILLE ENTRE LE PUR ET L'IMPUR

Télipinu privé de sa part de sacrifices ouvre son cœur et son âme à la rancœur. Il veut punir les hommes parce qu'ils ne lui ont pas donné son dû et punir les dieux pour avoir toléré cette offense. Son âme s'emplit de colère et d'irritation, l'âme du dieu est souillée, dès lors il interrompt ses activités de dieu agraire et quitte le pays. *Hannaḫanna* pense que l'Abeille pourra purifier Télipinu en utilisant la cire, mais ceci est impossible et Télipinu, pris d'une crise de folie furieuse, tue les hommes et le bétail, ébranle les maisons, fait sortir les cours d'eau de leur lit.

*Kamrušepa* a recours à toutes les ressources de sa magie pour faire rentrer le dieu et le purifier. Dans un premier temps, en collaboration avec un mortel, elle exécute trois rituels en utilisant des substances magiques, tentant ainsi de faire rentrer le dieu et de le purifier. Télipinu se rend à l'assemblée des dieux, faisant preuve sur le chemin d'une violence inouïe: «il lance des éclairs, il tonne, il frappe la terre noire». *Kamrušepa* accomplit alors d'autres rituels pour apaiser le dieu et l'amener à reprendre ses fonctions (*Tél. I A*, II 33-36).

On voit à travers ce texte qu'un dieu peut se conduire comme de vulgaires mortels: souillés, ils doivent s'exiler, s'astreindre à une vie dégradante et se soumettre à la purification. De la même manière une divinité impure doit quitter le pays hittite et se soumettre à des rituels de purification. Car un dieu, comme le roi hittite, doit être totalement pur pour exercer ses activités divines. D'où les multiples consignes pour maintenir les divinités et leurs sanctuaires dans un état de pureté totale. Les règles de pureté imposées au clergé et aux personnes entrant dans le temple sont très strictes. Le temple lui-même et les objets cultuels font l'objet de règles précises de purification.

Télipinu ne se contente pas de fonder en intégrant les biens nécessaires au royaume, il écarte les fléaux, comme on le voit par exemple dans *La Prière de Muršili II à Télipinu* où l'on demande au dieu d'emporter les épidémies, la famine et les sauterelles et de les donner aux ennemis. Ses villes sanctuaires placées à la frontière ont pour rôle d'écarter les ennemis du territoire hittite. Ce rôle de dieu protecteur dérive de sa fonction de fondateur. En tant que protecteur du royaume, Télipinu appartient à la catégorie des dieux protecteurs (*KAL*). Il est muni de l'égide, de l'arc et des lances excluant le corps à corps et permettant de tenir au contraire l'ennemi à distance. L'utilisation de l'égide, qui est asso-

17.- GI NÍG.GUL peut signifier dans ce passage «marteau» ou «verrou» (M. Mazoyer, à paraître).

ciée étroitement à Télipinu, est en ce sens significative. Elle contient tous les biens nécessaires au royaume et assure sa protection, comme on le voit dans un rituel se déroulant à la frontière (CTH 422). Au cours de celui-ci, on manipule l'égide de façon à écarter la menace des ennemis. Comme nous l'avons vu, Télipinu se voit confier les missions les plus dangereuses. C'est au dieu protecteur tout autant qu'au dieu agraire que s'adresse le dieu de l'Orage quand il demande à son fils d'aller chercher le Soleil au fond de la mer dans le *Mythe de Télipinu et de la fille de l'Océan* et celui de la *Disparition du Soleil*: dans ce dernier mythe, après avoir sollicité KAL et ZABABA, qui respectivement protègent et défendent le royaume, le dieu de l'Orage envoie Télipinu à la recherche du Soleil, avant de s'adresser à MAḪ et aux Gulšeš, qui sont des divinités liées à la fertilité et susceptibles de relancer le cycle agraire interrompu. Ces deux catégories de divinités correspondent à la double nature de Télipinu, dieu protecteur et dieu agraire.

En tant que dieu protecteur il est le patron des divinités qui contrôlent les limites et en écartent le mal. Son cercle fondateur se divise en deux catégories et regroupe les divinités qui participent à la construction et celles qui assurent la protection des différents points de la fondation. Certaines divinités comme les Montagnes se rangent dans les deux catégories: Askašepa, le «génie du seuil», est à l'origine une montagne. En tant que génie du seuil, il protège les limites de la cité, en tant que divinité de la montagne, il protège les limites du royaume. Šuwalīyat, souvent appelé à se substituer à Télipinu dans les rituels, semble avoir à l'origine une

relation avec la porte et donc avoir pour fonction de la protéger, comme Askašepa. Zilipuri pose le bois de verrou, lors de la construction du palais, il construit aussi le trône, symbole de la royauté. Il semble avoir également pour fonction de protéger le foyer. Les Damnašara, qui sont des génies que l'on peut assimiler à des sphinges, figurent parmi les endroits sacrés du temple, elles ont donc pour fonction d'écarter le mal des limites. Les Šalawaneš protègent les portes de la ville. Dans un passage d'une *Fête du mois*, on s'adresse à eux, comme à Télipinu et aux montagnes, pour qu'ils enracinent le couple royal, et assurent la stabilité du royaume hittite en protégeant les limites (KUB 10. 89, l 13-15<sup>18</sup>).

Il ressort de ces quelques analyses que la ville hittite est conçue comme le pôle central de la fondation; elle est perçue comme le siège des cultes et de l'autorité royale. La mise en place des cultes se traduit par le déplacement du dieu, le retour de celui-ci au cœur de la cité. Les deux pouvoirs, celui des dieux et celui du roi sont indissociables et se renforcent mutuellement. Mais on peut relever une antériorité dans l'organisation des cultes. La fondation de la structure politique suit immédiatement la fondation culturelle, l'une et l'autre étant l'œuvre du dieu fondateur. La formation du pouvoir politique implanté au cœur de la cité revêt deux aspects: d'une part le dieu fondateur donne sa protection à la famille royale, d'autre part il donne au roi les moyens de diriger le pays.

Le retour du dieu s'accompagne de la division harmonieuse de l'espace. L'espace urbain devient de nouveau opérationnel.



# THE FOUNDATION MYTHS OF MESOPOTAMIAN CITIES: DIVINE PLANNERS AND HUMAN BUILDERS \*

Joan Goodnick Westenholz \*\*

## IN GENERAL

In Mesopotamia, the city was the basis of all civilized life, both for gods and for mortals. Only barbarians and the wild inhabitants of the steppe lived outside this human pale.<sup>1</sup> City walls were the immortal remains of human activity, the heritage bestowed by the great kings of the past, such as Gilgameš, on their successors. Barbarians were destined to fear these walls:

«ana warkiat ūmim liplaḥūma dūram u libittam dūrum  
lu ilum šunu liškēnu

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')»

The choice of location, the city planning and the laying of the foundations of the cities was 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, and 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 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 behavior was to be tolerated in this sacred space. Another view depicted 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 envisioned a pre-existing eternal city in heaven whose temporal, transitory aspect was 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 continued by the semi-divine *apkallu*, sages of antediluvian times. This gift of city-building is mentioned in various texts, though the myth has not survived as an independent story and can only 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 B.C.E. He relates how the fish-like Oannes brought various culture traits, including the building of cities, to humankind. Oannes was known in more ancient days as Adapa, who is referred to as a servant or a son of the god Enki.<sup>2</sup> He

59

\* This is an updated and revised version of the paper submitted at the colloquium "The Foundation Myths of Mesopotamian Cities — Divine Planners and Human Builders," in P. Azara, R. Mar, E. Riu and E. Subías (eds.), *La fundación de la ciudad*, Barcelona, 2000: 45-55. The abbreviations in this article follow the conventions of the Chicago Assyrian Dictionary

\*\* Oriental Institute, Chicago, y Bible Lands Museum, Jerusalem

1.- See the most recent discussion by Van De Mieroop, 1997, chapter 3: City and Countryside: The Mesopotamian View, 42-62.

2.- EA 356:11', see new edition in Izre'el, 1997: 43.



No brick had yet been thrown, no brick mould had yet been crafted  
No house had yet been built, no city had yet been crafted  
No city was yet crafted, no settlement was yet established  
Nippur had not yet been built, the Ekur had not yet been crafted  
(CT 13 35: 3-6)»

At this time, the universe consisted of a primeval sea. Before creation is recounted, a description of the construction first of Eridu and the temple of Marduk in Babylon, the Esagil, and then of Babylon is inserted in the composition. After this *nonsequitur*, creation truly begins. Marduk builds dry land by weaving a raft over the primeval waters and pouring soil on the raft. After creating the lands, Marduk brings into being the human inhabitants to dwell on the dry land, then in illogical order: animals, rivers (which are described as possessing foundations), vegetation, and animal fertility. The final eight partially preserved lines parallel the opening portion of the texts, suggesting that what did not exist formerly now exists. Bricks and brick moulds, houses and cities, Nippur and its Ekur thus came into existence. One city stands out as the place of origin in those faraway days — Nippur.<sup>11</sup> One of the oldest myths, written on a cylinder from 2400 B.C.E., 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 [èš] of Nippur  
The storm roared,  
the lights flashed.  
Heaven talked with Earth.

Earth talked with Heaven.  
(Barton cylinder col. i)<sup>12</sup>

Unfortunately, the cylinder is broken, so we can only catch glimpses of the following events. After the initial period of fertilization, a situation of 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 appears and rallies the winds to his aid. Following the gap, which would have related his heroic deeds, it is seen that animals multiply and apparently the supply of water and food was restored to Nippur.

Nippur is described as the original city in the *Song of the Hoe*, formerly called the *Uzumua Myth* or the *Myth of the Pickaxe*.<sup>13</sup> According to the tradition underlying this myth, Enlil caused humankind (numun-kalam-ma "the seed of the land" line 3) to grow from the spot where heaven and earth were sundered; this place is named uzu-è-a / uzu-mú-a "flesh-sprouting or growing (place),"<sup>14</sup> situated at Dur-an-ki-Nippur "Bond-of-Heaven-and-Earth, Nippur." The text continues that in order to make it possible for humans to grow "where the flesh sprouts", Enlil first affixed the axis<sup>15</sup> of the world in Duranki. Then, he had it (the hoe) place the first model of humankind in the brick mould (sag nam-lú-ulù<sup>15a</sup> ū-šub-ba mi-ni-in-gar, line 19). Thus, the human form was revealed and it could then sprout in abundance out of the soil. The mythical tradition of Nippur as the uzu-mú-a<sup>ki</sup> "flesh-growing city" continued and is found in a Middle Assyrian literary composition (KAR 4) and in a Neo-Assyrian royal inscription of Esarhaddon from Nippur: *ana* "UN.GAL Nippur<sup>ki</sup> *malkat* uzu-mú-a<sup>ki</sup>."<sup>16</sup>

Another description, in a late third-millennium hymn to Enlil, relates the origin of the city Nippur — its divine foundation and generation by the god Enlil, of whom it is said: "En-líl á-dam-kù ki-a HAR-ra-za nibru<sup>ki</sup> uru ní-za ši-im-mi-dù-dù-àm "when you mapped out the holy settlement on the earth, you built the city Nip-

11.- For Nippur, see Lambert, 1992 and Sallaberger, 1997.

12.- Alster and Westenholz, 1994: 26.

13.- Translated and treated by Bottéro and Kramer 1989: 508-511, no. 40; Pettinato, 1971: 82-85, lines 1-11, 18-25. Newest translation by G. Farber, 1997, where she characterizes it as a satirical school text composed for use in the Edubba. I would like to thank her for her generosity in sharing her forthcoming manuscript of the edition of this poem.

14.- The manuscripts of the monolingual OB version have two slightly differing writings of this term: 9 manuscripts have uzu-è-a sag mú-mú-dè "for humans (sag?) to grow 'where the flesh sprouts'" and one manuscript has uzu-mú-a in line 6, whereas there are 11 manuscripts with uzu-è-a \*a<sup>1</sup> nam-mi-in-tu "here 'where the flesh sprouts' he set the hoe to work" and 2 manuscripts have uzu-mú-a in line 18. The MA text KAR 4 + dupls. (bilingual) obv. 24 has: uzu-mú-a\*-dur-an-ki-ke<sub>2</sub> :: *ina* uzu-mú-a<sup>a</sup> rikis šamê u erseti "in Uzumua of Duranki (we want to slaughter the Lamga gods so that their blood will make mankind sprout)". For an edition, see Pettinato, 1971: no. 2 KAR 4, pp. 81; no. 3 *Song of the Hoe*, pp. 82-85; on the uzumua in Nippur, see also George, 1992: p. 149 (*Nippur Compendium*) ii 10', 259, 261, 442f.

15.- dur-an-ki-ka búr [Pettinato] / bulug-bulúg [G. Farber] nam-mi-in-lá (line 7), see PSD B 174f., bulug A mng. 4 "axis" (metaphorical use), our ref. sub mng. 4.2.

16.- Goetze, 1963: 129 I.1, see also p. 131; reference courtesy of G. Farber.

pur by yourself, Enlil" (lines 65-66). These words suggest the image of Enlil drawing the plan of Nippur before the building of the city. However, most of the hymn is more concerned with the religious, ethical and moral ethos of the city rather than the 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 princeliness 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" ...  
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 unseemliness,  
... 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 [èå] of father Kurgal, the great mountain,  
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 suraše*] lines 10-30, 35-38, 65-69)<sup>17</sup>

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 be settled therein."<sup>18</sup>

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 (uru na-nam)<sup>19</sup>, 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).<sup>20</sup> This conception of Nippur as *civitas dei*, existing before creation at the *axis mundi*, might be reflected in one of its late epithets: Nibru-ni-bi-ta-dù-a "Nippur, Built of Itself."<sup>21</sup>

The adoration of the city and its temples was a major theme in Sumerian hymns. The earliest known example of such zà-mi-praise hymns, which was written down around 2600 B.C.E., is dedicated to the glorification of Nippur and the exaltation of its god Enlil as high god of Sumer.<sup>22</sup> The prologue begins with a description of Nippur:<sup>23</sup>

uru an-da mú<sup>24</sup>  
an-da gú-lá  
dingir<sup>25</sup> EN.LÍL.KI  
dur-an-ki  
"En-líl kur-gal  
"En-líl en nu-  
nam-nir

17.- Translation from Reisman, 1969.

18.- For Nippur, see Lambert, 1992.

19.- The term uru na-nam is also listed as a sacred building in Nippur in the *Nippur Compendium* §6 ii 10', see George, 1992: 148f., and comments on p. 446 related to this term as the name of the city and of a city quarter.

20.- For an edition of the literary composition *Enlil and Ninlil*, see Behrens, 1978.

21.- This is probably the ancient title of the *Nippur Compendium*, see George, 1992: 143, 442. Cf. an-na ni-bi-ta tu-ud-da-a "born in heaven of your own power" referring to cult images; see Dick and Walker, 1999: 117.

22.- Biggs, 1974: 45-56 (IAS 257-277). For treatments, see refs. in Krebernik, 1998: 365.

23.- *Ibid.*, 45f., lines 1-14, see Lambert, 1976: 430 and most recently, Krebernik, 1994: 151-157.

24.- Although d'Agostino (1988: 80) read dingir uru-da mú "Der Gott, der zusammen mit der Stadt gewachsen ist," parallels to this first line can be found in other compositions, such as the first line of Temple Hymns: é-uf-nir an-ki-da mú-a, which make his suggestion less plausible.

25.- Lambert believes that the dingir is a mistake of the copyist (1976: 430 n.1).



en du<sub>11</sub>-ga  
nu-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
nu-hi-hi<sup>26</sup>  
“En-lil a(e<sub>4</sub>)”<sup>27</sup>-nun  
ki mu-gar-gar  
dingir-gal-gal  
zà-me mu-du<sub>11</sub>

City grown together with heaven,  
embracing the heavens,  
(divine) Nippur,  
the bond between the upper and lower worlds,<sup>28</sup>  
Enlil, the great mountain,  
Enlil, the lord, Nu(/)namnir,  
The lord whose word  
cannot be revoked  
And not ...<sup>29</sup>  
O Enlil, the Anunna gods<sup>30</sup> have  
founded it (=the city),  
the great gods  
have said (to you? to it = to the city?) ‘hail’.<sup>31</sup>

As we have seen the description “city grown together with heaven, embracing the heavens, Nippur, the bond between the upper and lower worlds,” refers to Nippur as not only standing at the cosmic centre of the universe but also as coeval with and eternal as the heavens. In this hymn, the city was founded by the Anunna gods, according to one modern interpretation, and found

ded 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 Išme-Dagan of Isin:

«Your radiant aura  
is spread over Sumer  
your artistry is splendid  
O Shrine Nippur  
(*Išme-Dagan W<sub>A</sub> Hymn to Nippur* lines 1-4)»<sup>32</sup>

Išme-Dagan further praises Nippur with the words: sig<sub>4</sub> kilib-ba kala[m-m]a ki gar-ra [si]g<sub>4</sub>-zu sig 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.”<sup>33</sup>

These literary traditions are enshrined in a lexical list of geographical names,<sup>34</sup> which gathers together the scattered designations of the city of Nippur:

«Nibru <sup>ki</sup> (EN.LÍL <sup>o</sup> )	Nippur (lit. the city of Enlil)
Dur-an-ki	Bond of Heaven and Earth
Ki-in-gi <sup>ki</sup>	Sumer Place <sup>35</sup>
Unú-X <sup>ki</sup>	Eating-place of the Assembly (?) <sup>36</sup>

63

26.- Biggs (1974: 46) read this line: LAK 809 nu LAK 809. D’Agostino (1988: 82 n. 23) suggested šár-šár and referred to Krebernik’s discussion of LAK 369 and LAK 809 (1986: 162).

27.- Reading of Krecher, 1992: 293.

28.- Lambert, 1976: 430. See also George, 1992: 261.

29.- Note the translations of D’Agostino (1988: 82 n. 23): “nicht verbessert, nicht hinzugefügt (werden kann)” and of Krebernik (1994: 155, n. to lls. 8-9): “dessen Wort nicht eingeschränkt und nicht erweitert werden kann.”

30.- For the Anunna in general, see Falkenstein, 1965. Note the frequent appearance of the Anunna in building sequences, such as the *Song of the Hoe*: 22, *Gudea Cyl A* xiv 1, KAR 4 9. For traditions concerning the foundation of the city plots of Anunna in the city of Nippur, cf. *Enki and the World Order* lls. 202-209, 369-372; see Vanstiphout, 1997: 122-124 and *Išme-Dagan W*; see Ludwig, 1990: 102 lls. 107ff. [the Anunna are picking up(?) “<sup>34</sup>al “<sup>34</sup>dusu nì uru ki-gá-gá šu? b[a?-n]a? mu-un-gál “Die Hacke und der Tragkorb, Werkzeuge, um Städte zu gründen, waren in...”]. For a recent survey of their relationship with the Igīgū, see Sommerfeld, 1985: 11-15.

31.- For this translation of lines 10-14, see Krecher, 1992: 293. Lambert (1976: 430 n. 1): “Enlil, seed which the noble established, spoke praise of/ concerning the great gods (as follows).” D’Agostino (1988: 82): “Enlil, verstreute den prächtigen Samen auf der Erde; (dann) teilte er den grossen Göttern die (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.” Regarding the first clause, as noted by Krebernik, the reduplicated verb (mu-gar-gar) commonly indicates a plural object which Krebernik translates: “Enlil hat (dort) die Anunna-Götter in ihre (Kult-)Orte eingesetzt.”

32.- UET 6/1 118 i 1-4, see Oberhuber, 1967: 262-270; dupls. Sjöberg, 1974-1975: 159-81, no. 3; Ludwig, 1990: 93-160.

33.- George, 1992: 246.

34.- *HH* XXI in MSL XI 11, see comments and collations by Lieberman, 1992: 135f. and George, 1992: 442f. as well as the earlier treatment of these titles by Behrens, 1978: 58-62. Another recently recovered fragmentary list is the Late Babylonian *Nippur Compendium*, which lists the names, temples and gods of the city; it also includes many of these preceding epithets of the city Nippur (George, 1992: 143-162) as well as the lexical text *Erimhuš V* 21-23 (MSL XVII 67).

35.- For this epithet as a learned appellation of Nippur in the late period (*Nippur Compendium* i 7’), see George, 1992: 442.

36.- While Lieberman suggests ukkin on the basis of his collations (1992: 136), George suggests edin on the basis of his (1992: 442).

Nam-bi-tar-ra <sup>ki</sup>	Destiny is Decreed Place <sup>37</sup>
Dúr- <sup>giš</sup> gišimmar <sup>ki</sup>	Dwelling-place of the Datedpalm <sup>38</sup>
Dúr- <sup>giš</sup> lam <sup>ki</sup>	Dwelling-place of the Almond <sup>39</sup>
Uru-te(na?)-nam <sup>ki</sup>	The existing city ( <i>Enlil and Ninlil</i> ) <sup>40</sup>
Uru-u <sub>4</sub> -ul-lí <sup>41</sup> -a <sup>ki</sup>	Primeval city
Uru-šen-šen-na <sup>ki</sup>	Pure city ( <i>Nanna's Journey to Nippur</i> , line 17)
Uru-unug <sup>ki</sup>	City of the shrine <sup>42</sup>
Uru-sag <sup>ki</sup>	First (Foremost) City
Igi-tilla <sub>4</sub> <sup>ki</sup>	Outer City Face <sup>43</sup>
Gir-gi-lum <sup>ki</sup>	Girgilu-bird City <sup>44</sup>
Uzu-mú-a <sup>ki</sup>	Flesh growing City ( <i>Song of the Hoe</i> , KAR 4, etc.) <sup>45</sup>

Babylon is the clearest illustration of the theological foundation of a city, and provides us with a unique opportunity to observe the mythic imagination at work in the light of history, in contrast to most cities, whose origins are irretrievably lost in the mists of prehistory. 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 their own city, investing it with mythical antecedents in order to put it on an equal footing with the older cities. By the close of the second millennium, they not only succeeded in achieving their goal but had also managed to promote their city and their national god, Marduk, to the front ranks of the contemporary cosmos by creating a theological and cosmological basis for their apotheosis. They used various means at their disposal, including myths, epics, hymns and even historiographic texts, in which Babylon was identified with the archetypal primeval cities of Eridu or Nippur. The simultaneous exaltation of Marduk and Babylon was expressed in the mythic tale of the Creation Epic

(*Enūma eliš*): "After Marduk's defeat of Tiamat, the enemy of the gods, a victory which gave him sole kingship over the entire universe, the new champion presided at the mythical 'prototype' of the New Year Festival, a banquet held in his honour in a Babylon newly and specifically built as the site of the divine assembly. At this point the Creation Epic is as much concerned with explaining the mythological origin of Babylon as the religious centre of Babylonia, as it is with extolling the elevation of Marduk to supreme position in the pantheon."<sup>45</sup> While Tablet V is devoted to Marduk's fashioning of the universe, Tablet VI deals with the creation of humankind 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.  
'Build (*epēšu*) Babylon, whose construction you requested!  
Let its mud bricks be moulded, and build high the shrine (*parrakka*)!'»  
The Anunnaki gods wielded the hoe.  
For a whole year they made its bricks.  
When the second year arrived,  
they raised the top of the Esagila, the counterpart of the Apsu.  
(*Enūma eliš* lines 55-62)»

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. In the bilingual incantation referred to above as *The Creation of the World by Marduk*, the altered section equates 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<sup>46</sup>). In this myth, the completion of the first city, Eridu-Babylon, occurs before

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

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

39.- Note that this name can also be read giš ("heaven")-lam("earth") as referring to Nippur as the *axis mundi* of heaven and earth; see the commentary on a medical prognostic and diagnostic divinatory text (TDP I 39): "If both ears of a newborn child are lacking, the downfall of Durgiṣlū will come to pass": Durgiṣlū : *Durgiṣlam*, *Nibru* = Durgiṣlū, Nippur." (George, 1991: 151 line 32; Durand, 1979: 164 note to #13 and footnote 44). See notes on this line *ibid.* 160; and note that it appears to be a quotation from a commentary on another prognostic divinatory text relating to births (Izbu IV 38 and the commentary thereon, see Leichty Izbu pp. 70, 216). See also Horowitz, 1998: 229f. and 290. Apparently, there is a scribal alternation between dur ("bond") and dūr ("dwelling-place"); the first writing found in the lexical text Erimhuš (Erimhuš V 21: dur-giṣ-lam-ma = DUR.GIŠ.LAM) and the birth divinatory text and the second in medical divinatory text and the lexical text quoted here.

40.- For this line, cf. George, 1992: 150-151, *Nippur Compendium* §6 ii 10'.

41.- George (1992: 246, 442) reads: dū.

42.- Note that George, 1992: 422 reads uru.nisag.

43.- George, 1992: 442 suggests this line should be read: igi.dil.ām "Outer eye."

44.- Jacobsen, 1967: 101. Cf. George, 1992: 146-147, *Nippur Compendium* i 2'.

45.- George, 1992: 6.

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

the building of the other primeval cities, Nippur and Uruk.<sup>47</sup>

The most famous of the poetic and scholarly compositions extolling Babylon is the scholarly compilation known as the *Topography of Babylon* (whose ancient title was *tin.tirki* = *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."<sup>48</sup> The main body of the work consists of lengthy lists of the sacred epithets of Babylon, similar to those of Nippur recorded in the *Nippur Compendium*, such as: "the city called into being by Marduk" (col. i 13),<sup>49</sup> "Babylon which grasps the bridle of heaven and the underworld" (col. i 23), "Babylon, the creator of god and man" (i 30), "Babylon, the creation of Enlil" (i 42), "Babylon, place of the creation of the great gods" (col. v 89-90).

### Human builders

When we turn to view the human builders at work, several questions arise:

If the Mesopotamian city, the creation of the great gods, was founded in heaven, how was it erected on earth? What was the human contribution to the divine manifestation of the city? How did the Mesopotamian religious system express the human element in such a way as to legitimate the mortal component in city-building? Were there founding fathers or founding heroes chosen by the gods to carry out their instructions? If so, why is there a dearth of legends recounting tales of founding heroes? Let us try and answer these questions.

In one mythical approach, human beings in general are commissioned to build cities. In the text known as the *Eridu Genesis* (also called the *Sumerian Deluge Myth*)<sup>50</sup> the mother goddess Nintu (in another interpretation: Enki) instituted city-building, named the cities upon their completion and allotted them to various gods, but the actual construction work was allocated to 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 ..."<sup>51</sup>

The building of Nippur by its human builders is a mirror image of the creation of the world and mankind by Enlil. Thus, in the *Song of the Hoe*, after he uses the hoe to bring into being a model of humankind, Enlil transfers it to his human creations:

<sup>g</sup>al-mul <sup>g</sup>al-kù-ba šu mu-un-ne-gál  
é-kur é-<sup>a</sup>En-lil-lá <sup>g</sup>al-e gar-ra-àm  
u<sub>4</sub>-dè al-dù-e <sup>g</sup>al-mú-mú  
Nibru<sup>k</sup> ki-gar-ra ...

And so (the people) took the shining hoes, the pure hoes, into their hands, and started to work.

The Ekur, the temple of Enlil, was founded with the hoe. During the day it was building, during the night it caused the temple to grow

Into Nippur, the well-founded ... (lines 34-37)»

So gods and mortals both use the hoe and basket — the tools used for brick-making and processing. The hoe stirs the clay and puts it in brick moulds. The dried bricks are carried in baskets, as it says in the song:

<sup>g</sup>al ù-šub-ba <sup>g</sup>al sag gál-la-àm  
<sup>g</sup>al-àm á-nam-guru<sup>a</sup>-a-kam  
<sup>g</sup>al <sup>g</sup>al<sup>u</sup>dus nì uru dù-dù-dam

The hoe (has to do with) the brick mould, the hoe (which) has made humankind appear.

It is the hoe that is the arm of young manhood.

The hoe and the basket are the tools for building cities. (lines 96-98)»<sup>52</sup>

In the third millennium in Nippur, the third month was known as *sig<sub>4</sub>-<sup>g</sup>i-šub-ba-gar* "Placing-the-brick-in-the-brick-mould." The month was named for the production of bricks using a brick mould. In Neo-Sumerian documents from the end of the third millennium offerings are listed for a special ceremony for the brick mould during this month which was probably performed at some point after the seventh day of the month at the city of Umma. In the Babylonian calendar this month was *Simānu* (May-June), regarded as the most auspicious time for brick-making. "Simanu is the month of the brick

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

48.- George, 1992: 8.

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

50.- For translations and treatments of the *Sumerian Deluge Story* / *Eridu Genesis*, see Civil, 1969; Jacobsen, 1981; Kramer, 1983; Bottéro and Kramer, 1989: 564-567, no. 46; Römer, 1993: 448-458.

51.- Civil, 1969: 140-141, 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'.

52.- G. Farber, 1997.

mould of the king, the king makes the brick mould, all lands build their houses" KAV 218 A i 28-34 (Astrolabe B). There were special observances in the city of Uruk on the first, ninth and fifteenth days of the month (LKU 52 obv. 1-12). The festival on the ninth day of the month at the temple Eanna was a religious rite marking the onset of brick-making. The goddess Aškajaitu(?) left her chapel and was then served a meal. A rite was performed at the kiln where bricks were baked, eight sheep were sacrificed at the entrances to the Eanna and then another rite was performed at the kiln.<sup>53</sup>

As building was a religious activity, there were rituals at all stages of the rebuilding of constructions throughout southern Mesopotamia. Ritual is the symbolic dimension of human behavior encoded in a prescribed order of performances, consisting both of things said and of things done. A late Babylonian ritual for the restoration of temples begins with the words "when the wall of the temple buckles, for the purpose of demolishing and founding anew the temple, the diviner shall investigate its plans." The details of the ritual are described — sacrifices, poems of appeasement, lamentations, and the prostration of the king and priest in front of the first brick are described. Included in the liturgy is the recitation of the composition *When Anu built the Heavens*:<sup>54</sup>

«When the god Anu created the heavens,  
 When the god Nudimmud [nu-dím-mud "he who forms and creates"] created the Apsu, his dwelling place,  
 The god Ea pinched off a piece of clay in the Apsu,  
 Created the brick-god Kulla for the restoration of [temples],  
 Created the reed marsh and the forest for the work of their construction,  
 Created the gods Ninildu (the carpenter),<sup>55</sup> Ninsimug (the smith) and Arazu (the prayer) to be the completers of their construction work,  
 Created mountains and oceans ... (lines 24-30)  
 [various deities, personifications of materials, and materials],  
 Created the king to be the provider [for the temples],  
 Created men to be the doers [of the divine service?].<sup>56</sup>  
 (lines 37-8)»

The prototype of the temple was fabricated in mythical time and place. Whenever a new temple was constructed, it was a reenactment of such an event in primordial time.

Thus we have answered the question concerning the expression by the Mesopotamian religious system of the human element in the foundation of cities in such a way to legitimate the mortal component in city building. Let us now turn to the question: Were there founding fathers chosen by the gods to carry out their instructions? If so, why is there a dearth of legends recounting tales of founding heroes?

Because the true founders of cities were the gods, the human builders were unassuming and meek in respect to their part in the construction, especially in the Akkadian traditions. On the other hand, they glorified their renewal of various monumental edifices in the city. Let us investigate this paradox.

The city's material well-being was seen as entirely dependent on maintaining the correct relationship to the city's deity. 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 domain. 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 Išme-Dagan of Isin:

"Enlil gave me those instructions! At the command of Father Enlil, I bowed in obeisance, I, Išme-Dagan, to the utterances of my king I paid attention! In Sumer I established justice, I made Nippur (proudly) raise its neck like heaven!..." (*Išme-Dagan Hymn A* 135-140).<sup>57</sup>

Ur-Nammu (ca. 2100 B.C.E.), 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.<sup>58</sup> 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 his innumerable people...  
 The divine plans ("me") concerning the brickwork of the Ekur were drawn.

53.- Cohen, 1993: 315.

54.- RAcc. 46 BE 13987: 24-30; see discussion of Horowitz, 1991: 75-77 and for refs. to translations, see *ibid.* 76 n. 7.

55.- Walker and Dick, 1999: 62 n. 14.

56.- For this understanding of the line, see Bottéro and Kramer, 1989: 490.

57.- Ludwig, 1990: 60f. 135-140.

58.- Klein, 1989: 44-56; see Flückiger-Hawker, 1999: 183-203.

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 wisdom], set the brick mould in order ...

They laid firm the foundations (uš<sub>8</sub>, var. uš-ú), drove in the holy foundation pegs (temen).

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 spread there its talons,

The eagle seized an evil man in its claws.

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

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

It was spread out wide, it became most awesome,

The Storied-Mountain (Hursagkalama), the high temple (giguna), a holy dwelling for the Great Mountain,

He established it in its midst like a lofty tower/huge tornado.

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

These hymns extolled the good king who is commissioned by the god to build on his behalf, to carry out his designs. There is one text which mentions the opposite type of king, the bad king who in his pride takes it upon himself to build a city. In the “Weidner Chronicle”, which was composed in the form of a literary letter to a king of Babylon,<sup>59</sup> advice is 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. It describes how the bad ruler, the empire-builder Sargon of Akkade, in his sacrilegious hubris constructed a copy of Babylon at Akkade and thus came to ruin. Van de Mieroop believes that founding a new city was considered to be an act of hubris, which is the reason for the reluctance of Mesopotamian kings to boast about their city-building.<sup>60</sup> Consequently, there is a dearth of legends recounting tales of founding heroes — no tale of Sargon's founding of Akkade is known.

Thus, we have answered our queries. To conclude this overview, one final citation should be pointed out: the lament over the destruction of Nippur and its restoration by Išme-Dagan of Isin which modern scholars have entitled the *Nippur Lament*. It is interesting to note that the lament begins with decrying the spiritual losses rather than the material destruction, “After the cattle-pen had been built for the foremost rituals — ... where once the brick of fate had been laid” (lines 1, 3). But even more importantly, this text attempts to answer our question as to who did the building? The text relates how the god placed the fated brick in the brick mould for the king; here it is the combined effort of deity and mortal that constructs the city.<sup>61</sup>

## CONCLUSION

These aspects of the mythical foundation of the city – founded in heaven, erected on earth — are basic building-blocks of Mesopotamian thought. Mesopotamian theology sanctified and prescribed the urban character of civilized society by its emphasis on the divine foundation of the city. Each ancient city was not only the centre of a geographical territory but also the nexus between the human world and the divine. The double system of divine planning and human construction was part and parcel of the fundamental belief system of Mesopotamia: that events on earth mirrored events in heaven and *vice versa*. Methods of construction based on the brick became fundamental symbols in the mythic conceptions of the people.

## BIBLIOGRAPHY

D'AGOSTINO, F., 1988, “Die ersten 14 Zeilen des sog. ‘zà-me’-Textes aus Abu-Salabikh und die Bedeutung des Wortes zà-me,” *Oriens Antiquus* 27: 75-83.  
ALSTER, B., WESTENHOLZ, A., 1994, “The Barton Cylinder,” *Acta Sumerologica* 16 (1994): 15-46.

BEHRENS, H., 1978, *Enlil und Ninlil* [Studia Pohl, Series Maior 8]. Rome.

BIGGS, R. D., 1974, *Inscriptions from Tell Abū Ṣalabikh* [OIP 99]. Chicago.

BOTTÉRO, J., KRAMER, S. N., 1989, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Paris.

BRÜSCHWEILER, F., 1981, “La ville dans les textes lit-

59.- Al-Rawi, 1990: 1-13.

60.- Van De Mieroop, 1997: 59.

61.- Heimpel, 1987: 205-211.

- téraires sumériens," *La ville dans le Proche-Orient Ancien* [Les Cahiers du CEPOA 1]. Leuven: 181-198.
- CIVIL, M., 1969, "The Sumerian Flood Story," in W. G. Lambert, A. R. Millard, *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood*. Oxford: 138-145.
- COHEN, M. E., 1993, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda, Maryland.
- DICK, M., WALKER, C., 1999, "The Introduction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian *mīs pī* Ritual," in M. Dick (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Winona Lake, Indiana: 55-121.
- DURAND, J.-M., 1979, "Un commentaire à TDP I, AO 17661," *RA* 73: 153-170.
- EDZARD, D. O., 1987, "Deep-Rooted Skyscrapers and Bricks: Ancient Mesopotamian Architecture and Its Imagery," in M. Mindlin, M. J. Geller, J. E. Wansbrough (eds.), *Figurative Language in the Ancient Near East*. London: 13-24.
- FALKENSTEIN, A., 1965, "Die Anunna in der sumerischen Überlieferung," in H. G. Güterbock, T. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-fifth Birthday, April 21, 1963* [AS 16]. Chicago: 127-140.
- FARBER, G., 1997, "The Song of the Hoe," in W. W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture, Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: 511-513.
- FLÜCKIGER-HAWKER, E., 1999, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition* [Orbis Biblicus et Orientalis 166]. Freiburg, Switzerland.
- GEORGE, A. R., 1991, "Babylonian Texts from the Folios of Sidney Smith," *RA* 85: 137-167.
- GEORGE, A. R., 1992, *Babylonian Topographical Texts* [Orientalia Lovaniensia Analecta 40]. Leuven.
- GOETZE, A., 1963, "Esarhaddon's Inscription from the Inanna Temple in Nippur," *JCS* 17: 119-131.
- HEIMPEL, W., 1987, "Gudea's Fated Brick," *JNES* 46: 205-211.
- HOROWITZ, W., 1991, "Antiochus I, Esagil and a Celebration of the Ritual for Renovation of Temples," *RA* 85: 75-77.
- HOROWITZ, W., 1998, *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake, Indiana.
- IZRE'EL, SH., 1997, *The Amarna Scholarly Tablets* [Cuneiform Monographs 9]. Groningen.
- JACOBSEN, TH., 1967, "Some Sumerian City Names," *JCS* 17: 100-103.
- JACOBSEN, TH., 1981, "The Eridu Genesis," *JBL* 100: 513-29.
- KLEIN, J., 1989, "Building and Dedication Hymns in Sumerian Literature," *Acta Sumerologica* 11: 44-56.
- KRAMER, S. N., 1983, "The Sumerian Deluge Myth," *AnSt* 33: 115-121.
- KRAMER, S. N., MAIER, J., 1989, *Myths of Enki, the Crafty God*. New York and Oxford.
- KREBERNIK, M., 1986, "Die Götterlist aus Fāra," *ZA* 76: 161-204.
- KREBERNIK, M., 1994, "Zur Einleitung der zā-me-Hymnen aus Tell Abū Šalābīkh," in P. Calmeyer, K. Hecker, L. Jakob-Rost, C. B. F. Walker (eds.), *Beiträge zur Altorientalischen Archäologie und Altertumskunde: Festschrift für B. Hrouda zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden: 151-157.
- KREBERNIK, M., 1998, "Die Texte aus Fāra und Tell Abū Šalābīkh" in P. Attinger, M. Wäfler (eds.), *Mesopotamien, Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit* [Orbis Biblicus et Orientalis 160/1], Freiburg Switzerland: 237-427.
- KRECHER, J., 1992, "UD.GAL.NUN versus 'Normal' Sumerian: Two Literatures or One?" *Quaderni di Semitistica* 18: 285-303.
- LAMBERT, W. G., 1976, "Review of Biggs, *Inscriptions from Tell Abū Šalābīkh*" *BSOAS* 39: 430.
- LAMBERT, W. G., 1987, "The Sumero-Babylonian Brick-God Kulla," *JNES* 46: 203-204.
- LAMBERT, W. G., 1992, "Nippur in Ancient Ideology," in M. deJong Ellis (ed.), *Nippur at the Centennial* [CRAI 35]. Philadelphia: 119-126.
- LIEBERMAN, S., 1992, "Nippur: City of Decisions," in M. deJong Ellis (ed.), *Nippur at the Centennial* [CRAI 35]. Philadelphia: 127-136.
- LUDWIG, M.-C., 1990, *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin*. Wiesbaden.
- MIEROOP, M. VAN DE 1997, *The Ancient Mesopotamian City*. Oxford.
- OBERHÜBER, K., 1967, "Eine Hymne an Nippur (UET VI 118)," *ArOr* 35: 262-270.
- PETTINATO, G., 1971, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*. Heidelberg, 1971.
- AL-RAWI, F. N. H., 1990, "Tablets from the Sippar Library: I. The 'Weidner Chronicle': A Supposititious Royal Letter Concerning a Vision," *Iraq* 52: 1-13.
- REISMAN, D., 1969, "Two Neo-Sumerian Royal Hymns", unpublished Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania.
- RÖMER, W. H. PH., 1993, "Die Flutgeschichte," *Texte aus der Umwelt des Alten Testament III: Weisheitstexte, Mythen und Epen*. Gütersloh: 448-458.
- SALLABERGER, W., 1997, "Nippur als religiöses Zentrum Mesopotamiens im historischen Wandel," in G. Wilhelm (ed.), *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*. Saarbrück: 147-168.
- SJÖBERG, Å., 1974-5, "Miscellaneous Sumerian Texts I," *Orientalis Suecana* XXIII-XXIV: 159-181.
- SOMMERFELD, W., 1985, "Der Kurigalzu-Text MAH 15922," *AfO* 32: 1-22.
- VANSTIPHOUT, H. L. J., 1990, "The Mesopotamian Debate Poems: A General Presentation (Part 1)," *Acta Sumerologica* 12: 271-318.
- VANSTIPHOUT, H. L. J., 1997, "Why did Enki Organize the World?" in I. L. Finkel, M. J. Geller (eds.), *Sumerian Gods and Their Representations*, Groningen: 117-134.
- WIGGERMANN, F. A. M., 1992, *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*. Groningen.
- WILCKE, C., 1989, "Die Emar-Version von 'Dattelpalme und Tamariske' — ein Rekonstruktionsversuch," *ZA* 79: 161-190.

# FONDATAIONS ASSYRIENNES

Sylvie Lackenbacher \*

Il paraît légitime que les rois assyriens, grands bâtisseurs de villes, soient évoqués dans un colloque consacré aux fondations de cités dans l'Antiquité; c'est moins évident s'il a pour sujet les mythes de fondations de cités. La brochure annonçant ce colloque déclarait:

" (...) the conference will aim to outline the figure of the founder and the image of the founding act, as seen by the ancients. In the ancient's imaginary world, the founding feat came as the culmination of a series of labours and heroic deeds which the hero had to undertake having put his valour and inventiveness to the test: an unpredictable journey, battles with monsters, deciphering real and metaphorical enigmas ", et plus loin: "the complex figure of the founder perhaps symbolises the contradictory conquest which embodies the city: only those who have no place in the metropolis found cities, only those who have been cast out of the mother-city create or recreate cities."

Or je ne parlerai pas de l'image que se faisaient les assyriens de la figure du fondateur et de l'acte de fondation, mais de celle que le fondateur lui-même voulait donner; certes, celui-ci aurait revendiqué courage et inventivité, mais il ne sera question ni de voyages incertains, ni d'énigmes indéchiffrables (sauf de façon détournée), ni de combats contre des monstres: si seuls fondent des villes ceux qui n'ont pas leur place dans la métropole, seuls créent ou recréent des villes ceux que la cité-mère a expulsés, peut-on évoquer les rois d'Assyrie? Car je ne peux parler de mythes de fondation proprement assyriens – je n'en connais pas – mais de récits de fondations de rois d'Assyrie, des récits qui s'inscrivent dans une tradition très ancienne, héritée de Sumer, comme beaucoup d'autres.

L'un des premiers usages que les dynastes sumériens firent de l'écriture, lorsqu'elle fut bien établie, fut de com-

mémorer leurs constructions. Dès la fin du III<sup>e</sup> millénaire, la civilisation du sud de la Mésopotamie et ses genres littéraires étaient bien implantés dans la région du haut Tigre, où se trouvait la ville d'Aššur. Située au bord du fleuve, cette ville dont le nom était celui de son dieu tutélaire (à moins que ce ne fût le contraire...), fut d'abord une «cité-Etat» dont la richesse était fondée sur le commerce. A partir du XIV<sup>e</sup> siècle, elle fut la capitale d'un petit royaume, appelé lui aussi Aššur, notre Assyrie, qui, à la fin du II<sup>e</sup> millénaire, était devenu l'une des puissances du Proche-Orient. L'Assyrie connut son apogée avec l'empire des Sargonides, créé à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle par Sargon II, avant de s'écrouler et de disparaître définitivement, à la fin du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Ses souverains gardèrent toujours l'usage venu du sud de célébrer leurs constructions: presque toutes les inscriptions royales commémorent l'une d'elles, qui est présentée comme la raison même de leur rédaction. Dans toute la Mésopotamie, territoire par excellence de l'urbanisation, la vie civilisée était la vie urbaine et le premier souci d'un roi d'Assyrie qui en avait les moyens était de fortifier ou d'embellir sa ville d'élection. Les premiers récits de construction concernent les monuments d'Aššur, qu'ils qualifient parfois de "ville aimée des dieux" mais dont ils ne commentent jamais les origines; aucun texte ne révèle les circonstances de sa fondation, son caractère sacré est sous-entendu. On aurait pu s'attendre à ce qu'Aššur conservât son rôle de capitale, ne serait-ce qu'à cause de son nom et parce que, par là même, elle s'affirmait comme aussi ancienne que l'Assyrie. Pourtant, la plus célèbre des villes assyriennes est Ninive, une ville plus ancienne qu'Aššur, qui n'avait pas toujours fait partie du royaume et qu'aucun souverain assyrien ne pouvait se vanter d'avoir fondée. Plusieurs d'entre eux y bâtirent mais c'est l'un des derniers, Sennachérib, qui en fit la capitale de légende

\* CNRS, Paris

immortalisée par les auteurs bibliques. La célébration de Ninive par Sennachérib est unique dans les inscriptions royales assyriennes:

«Ninive, la métropole suprême aimée d'Ištar, où l'on accomplit tous les rituels des dieux et des déesses, fondation éternelle, installée pour toujours, dont le plan a été dessiné de toute éternité dans les constellations où son agencement est manifeste, lieu raffiné, demeure de mystère, où l'on étudie les arts les plus consommés, tous les cultes et les secrets de l'océan cosmique...»

C'est, je crois, le seul exemple qui fasse allusion au destin mythique d'une ville d'Assyrie dans des termes qui évoquent la tradition suméro-babylonienne. Cette évocation de Ninive s'inspire manifestement de celle de Babylone. Ce n'est sans doute pas un hasard si ce passage fut écrit tardivement, lorsque l'Assyrie avait conquis la Babylonie, sous le règne de celui qui détruisit Babylone et voulut déplacer son prestige vers Ninive, tandis que des scribes faisaient des copies du Poème de la Création où le dieu Aššur tenait le rôle de Marduk. Mais Aššur et Ninive ne furent pas les seules capitales; plusieurs monarques, loin de vouloir régner dans une ville existant depuis toujours, dont les origines étaient attribuées aux temps les plus anciens, comme s'en glorifiaient les vieilles métropoles du sud, voulurent se bâtir une capitale là où il n'y avait rien, ou presque rien, auparavant, commencer autre chose, ailleurs. Il va sans dire qu'il fallait en avoir les moyens et que ces fondations, faites chaque fois par un grand conquérant, correspon-  
70 dent à des périodes fastes de la puissance assyrienne. Il y eut ainsi, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la ville de Kâr-Tukulti-Ninurta, «Port Tukulti-Ninurta», bâtie tout près d'Aššur; au IX<sup>e</sup> siècle, Kalhu, la moderne Nimrud, sur la rive gauche du Tigre, à quelques kilomètres de la confluence du fleuve avec le grand Zab; et, à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, Dûr-šarrukîn, «Fort Sargon», la moderne Khorsabad, à peu près quinze kilomètres au nord-est de l'actuelle ville de Mossoul. C'est pourquoi certains récits de construction assyriens ont trait à la fondation d'une ville; la construction de Kalhu étant présentée comme la reconstruction d'une bourgade tombée en ruine, ce que l'archéologie a d'ailleurs confirmé, je ne parlerai que de Kâr-Tukulti-Ninurta, et de Dûr-šarrukîn, nommées toutes les deux d'après leur fondateur.

Récit de fondation: est-ce à dire que nous allons quitter pour un moment le domaine du mythe pour celui de l'Escola d'Arquitectura de Barcelone?

A partir du XIV<sup>e</sup> siècle, les récits de construction assyriens sont presque tous bâtis sur le même schéma. Le roi bâtisseur y parle à la première personne; après s'être présenté avec son nom, son titre, les épithètes dont il se juge digne et le récit de ses exploits, il définit la nature et l'emplacement du monument; il explique ses raisons, décrit ses travaux et mentionne le dépôt de documents commémoratifs (c'est à dire le dépôt des textes dont il est question ici); il enjoint enfin à ses suc-

cesseurs de restaurer son oeuvre et, surtout, de respecter les documents de fondation à son nom qui doivent immortaliser l'oeuvre et son auteur. Il n'est pas sans intérêt de voir comment, à cinq siècles de distance, deux rois d'Assyrie présentent la grande oeuvre de leur règne, la fondation d'une ville éponyme, dans les différentes versions qui furent rédigées pour commémorer l'événement. Regardons, au fil du texte et d'après différentes versions qui se complètent, quand, pourquoi, où, et comment.

Comme dans tous les textes de ce genre, le récit commence par «en ces jours-là», «à cette époque», jamais «à telle date». L'oeuvre est entreprise un jour, parce que la divinité l'a voulu et le roi l'a désiré: «Aššur, mon seigneur, désira une ville sainte et m'ordonna de lui y bâtir un sanctuaire», affirme Tukulti-Ninurta; «conformément à la volonté divine et suivant mon propre désir, je fis construire une ville que je nommai Dûr-šarrukîn», dit Sargon. Il faut noter que dans certaines versions, il venait d'évoquer l'âge d'or dont bénéficiait alors l'Assyrie sous son règne, ce qui place d'emblée la fondation de Dûr-šarrukîn dans un contexte particulier.

Le choix du site était crucial. Tukulti-Ninurta insiste sur le fait que l'endroit était vierge de toute construction antérieure:

«Sur l'ordre d'Aššur, mon dieu qui m'aime, vis à vis de ma ville d'Aššur, sur les bords du Tigre, dans des parages de terrains désolés, où n'existaient ni maison ni demeure, où ne s'amoncelaient collines ni terres (d'anciennes installations), où ne gisaient pas de briques de construction, je construis donc une ville *tantôt* pour Aššur, *tantôt* ma résidence royale sur l'autre côté du fleuve. Je lui donnai le nom de Kâr-Tukulti-Ninurta»

Sargon, dans une version, se contente de dire: «je fis construire au pied du mont Mušri, au dessus de Ninive, une ville que je nommai Dûr-šarrukîn», mais dans une autre il évoque un village «au pied du mont Mušri, montagne qui domine les points d'eau et les environs de Ninive comme une tour, dont aucun des 350 princes anciens qui ont exercé avant moi la souveraineté sur le pays d'Aššur (...) n'avait déblayé l'emplacement, ni ordonné de le rendre habitable»

et il tient à préciser que les opérations préliminaires d'expropriation des terrains se déroulèrent à l'amiable:

«Conformément au nom que je porte [*šarru-kînu*, *Sargon*, *signifie roi légitime, mais aussi roi juste*], (nom) que les grands dieux m'ont donné pour que je protège le droit et la justice, guide celui qui n'a aucun pouvoir et n'exploite pas le faible, je remboursai à leurs propriétaires en argent et en bronze le prix des champs de cette ville tel qu'il était stipulé dans les tablettes d'achat et afin d'éviter le mal, à ceux qui ne voulaient pas du prix de leur champ, je donnai champ pour champ là où ils le voulaient...»

Selon la coutume des textes les plus anciens, les récit de la construction de Kâr Tukulti-Ninurta ne mention-



ment ni maîtres d'oeuvre ni ouvriers. Le souverain s'exprime comme s'il avait fait lui-même tout ce qui était nécessaire. Ce n'est pas le cas de Sargon, qui précise avoir fait construire la ville par «les peuples des pays conquis par moi, que les dieux Aššur, Nabû et Marduk avaient fait se soumettre à mes pieds et qui (depuis) traînent mon joug» ou «je mobilisai la masse de mes travailleurs et les munis de pioches et de baquets».

Mais c'est lui qui a tout conçu: «Jour et nuit, je projetai la construction de cette ville»; il insiste sur les qualités que les dieux lui ont accordées et qui lui ont permis de mener à bien ce qu'aucun de ses prédécesseurs n'avait même songé à entreprendre: les divinités de la sagesse l'ont doté d'une intelligence sans limites, ses facultés de compréhension et d'inventivité sont sans égal.

Les travaux ne sont pas décrits dans le même ordre suivant les versions, et ils ne le sont pas non plus toujours dans l'ordre où ils ont dû être effectués, ce qui est un trait caractéristique des récits de construction. Dans le cas de Tukulti-Ninurta, les trois versions insistent sur le creusement du canal destiné à irriguer la campagne, assurant ainsi les offrandes divines, et à alimenter la ville. Puis l'un des textes dit:

«En ces jours-là, dans ma ville de Kâr-Tukulti-Ninurta, la cité sainte que je bâtis alors, je fis un temple pur, un sanctuaire redoutable qui y fût la demeure d'Aššur, mon seigneur. Je lui donnai le nom de temple de la totalité. A l'intérieur, j'y érigai complètement une grande zigurat comme siège d'Aššur, mon seigneur.»

Un autre mentionne sans plus de détails la construction de temples pour Aššur et sept autres divinités, de la muraille de la ville «de ses fondations à son parapet», et d'un palais nommé «le palais de la totalité», au nom calqué sur celui du temple d'Aššur, érigé près du Tigre, sur une terrasse de 120 lits de briques. Et c'est tout ce que l'on peut savoir de la construction de Kâr-Tukulti-Ninurta, mais l'essentiel est dit: muraille, temple, palais, les trois éléments constitutifs d'une ville digne de ce nom ont été bâtis. Le roi dit ensuite avoir déposé ses documents de fondation, en appelle au successeur qui devra restaurer son oeuvre et remettre en place les dits documents, et jette la malédiction sur celui qui porterait atteinte à l'une ou aux autres.

Cinq siècles plus tard, certains des récits consacrés à Dûr-šarrukîn sont beaucoup plus explicites et d'une autre tenue littéraire; Sargon ne mentionne pas le creusement d'un canal mais il créa «un grand parc, image des monts Amanus, où l'on planta toutes sortes de plantes aromatiques et odorantes venues de Syrie et des arbres fruitiers des montagnes». Les travaux allaient nécessiter d'innombrables briques. Sargon fit mouler les premières avec toutes les cérémonies requises par la solennité de l'occasion:

«Au mois de Šitaš, le "mois du dieu-brique", (propice à) la fabrication des briques et la construction des villes

et des maisons, le jour de la fête du fils de Bel, Nabû... je fis mouler ses briques; je fis des sacrifices au dieu-brique, le seigneur des fondations et du briquetage, et au divin Chef-maçon d'Enlil, je versai de la farine et je levai les mains en prière. Au mois d'Ab, le "mois de la descente du dieu du feu"... celui pour installer les fondations des villes et des maisons, je jetai ses fondements.» Une fois les briques séchées au soleil de ces mois d'été, les travaux pouvaient commencer. Les premiers monuments cités sont les temples mais rien n'est dit sur leur construction. Les dieux «occupèrent favorablement dans Dûr-šarrukîn de splendides sanctuaires et de magnifiques chapelles. Je fixai pour leurs parts d'inégalables offrandes régulières (et) j'attachai à leur service des prêtres (...) chargés de percevoir leurs donations alimentaires et d'enseigner les secrets, ainsi que d'(autres) prêtres (...) adonnés aux extases.»

Tout ce qui suit concerne la construction soit du palais, soit du palais et de la muraille, et avec beaucoup plus de détails. Celle du palais est annoncée par: «Dans cette (ville), pour ma résidence royale, je bâtis un palais d'ivoire, d'ébène, de buis, de *dalbergia sissoo*, de cèdre, de cyprès, de genévrier, de pin et de pistachier, un palais qui n'a pas de rival.» Suivent (pour une fois dans l'ordre) les fondations, le gros oeuvre, la couverture et les portes:

«Au dessus de documents commémoratifs en or, en argent, en lapis lazuli, en jaspe, en albâtre, en bronze, en étain, en fer, en plomb et en lamelles de bois odoriférants, je jetai ses fondations puis je mis en place sa maçonnerie de briques. Je le couvris de grandes poutres de cèdre (et), à ses entrées, j'assujettis des portes de cyprès et de *sissoo* que j'avais garnies de bandes de bronze brillant.»

Le palais de Sargon fut décoré somptueusement: d'abord un portique à la syrienne et «sur huit (statues de) lions jumelées, faites de 4610 talents [*plus de 138 tonnes*] de bronze brillant, qui, coulées suivant la technique du divin Ninagal, étaient remplies de splendeur, sur (ces) lions j'installai quatre colonnes de cèdres gigantesques, produit du mont Amanus, (...), auxquelles j'appuyai la traverse du linteau de ses portes. En massive pierre de montagne, je façonnai avec art des (statues) de mouffons, grands génies protecteurs, que je mis en place aux verrous des portes, en direction des quatre points cardinaux. Tout autour (des salles) je disposai au bas des murs de grandes plaques de calcaire sur lesquelles je fis figurer les villes dont je m'étais emparé. J'en fis un objet d'admiration. Dans les différentes parties de ce palais, je fis partout mettre comme ornementation, par l'art du graveur de pierres, toutes les populations des pays que, de l'Orient au Ponant, j'avais conquises grâce à la force d'Aššur, mon seigneur.» Quant à la muraille, Sargon ne s'attarde pas sur sa construction mais sur la signification de ses dimensions et de ses portes:

«Je donnai à sa muraille une longueur de 16.260 cou-dées (ce qui correspond à) l'épellation de mon nom, j'enracinai ses fondations dans la roche vive, devant, derrière et sur les deux côtés, face aux quatre vents, j'ouvris huit portes.»

Il donne ensuite le nom de ces portes, chacune étant dédiée à une grande divinité, par exemple: "le dieu fimaš-est-celui-qui-me-fait-triomphe" ou "le dieu-Adad-est-celui-qui-lui-procure-l'abondance", des noms qui énumèrent tout ce qui caractérise le souverain parfait. Les deux murs d'enceinte avaient aussi un nom: «"le dieu Aššur est celui qui fait durer le règne du roi qui l'a bâti-et-protège-ses-troupes" est le nom de son mur intérieur, "le dieu Ninurta-affermit -pour-toujours-les-fondations-du-mur" celui de sa muraille extérieure.»

Cette fois encore, bâtir la ville signifie bâtir les trois éléments qui la définissent: muraille, temple et palais.

Il fallait aussi la peupler et veiller à l'ordre:

«Je fis se fondre et j'installai dans cette ville des populations des quatre coins du monde, de langues étrangères, aux parlers différents, originaires de la montagne ou du plat pays, (...) dont je me suis emparé sur l'ordre d'Aššur, mon seigneur, par le pouvoir de mon sceptre. Pour les surveiller et les diriger, je leur mandai de vrais Assyriens d'une compétence universelle afin de leur apprendre comment se conduire et la révérence due à la divinité et au roi.»

Restent les cérémonies d'inauguration, soit un festin sacré et une fête profane:

«En un mois favorable, en un jour propice, j'invitai dans ce (palais) le grand seigneur Aššur, père des dieux, ainsi que les dieux et les déesses qui habitent l'Assyrie. Je leur présentai magnifiquement des cadeaux d'or fauve et d'argent pur, de riches offrandes, un lourd présent. Je réjouis (ainsi) leur âme.»

Sargon offrit en sacrifice toutes sortes d'animaux, du vin, du miel, tout ce que l'Assyrie et les pays conquis pouvaient offrir de meilleur, accompagnés d'encensements et de libations.

«Plein de piété je m'agenouillai et je priai, devant Aššur, pour que me soit donné l'agrément de la vie (durant) de longs jours et pour que stable aussi soit mon règne.»

On constate que les divinités sont mentionnées d'abord, mais qu'elles sont invitées. Le roi s'installe chez lui:

«Avec les princes de tous les pays, les gouverneurs de mon pays, les surveillants, les commissaires, les princes, les eunuques et les Anciens du pays d'Assyrie, après que je me fusse installé dans mon palais, je fis une fête. D'eux (...) [je reçus] de l'or, de l'argent, des ustensiles d'or et d'argent, des pierres précieuses, du bronze, du fer, toutes sortes d'essences aromatiques, de l'huile parfumée, des vêtements multicolores et des étoffes de lin, de la laine violette (et) de la laine pourpre, des peaux et des défenses d'éléphant, de l'antimoine, de l'ébène (et) du buis, de grands chevaux d'Egypte pour atteler au joug, des mulets, des ânes, des chameaux (et) des boeufs.»

La bénédiction divine est enfin appelée sur l'oeuvre accomplie: puisse le dieu Aššur préserver la ville et le palais et accorder à celui qui les a construits santé, vieillesse, une nombreuse postérité, «que celui qui y habite, en bonne santé, le coeur content, l'humeur rayonnante, s'y réjouisse et y soit comblé d'une sereine félicité!». Une version affirme même: «Les dieux qui résident au ciel, sur la terre et dans cette ville accueillirent mes paroles avec faveur et m'accordèrent pour toujours de bâtir cette cité et d'y vieillir....»

Enfin, comme Tukulti-Ninurta, Sargon en appelle au successeur qui devra restaurer le palais et remettre en place les documents de fondation et il maudit celui qui aurait une conduite indigne.

Dans tous ces textes, le schéma traditionnel est respecté, et de fait, même si leur langue est particulièrement recherchée, par bien des aspects, les récits de Sargon ne sont qu'une forme plus accomplie de ceux de Tukulti-Ninurta, reflétant l'évolution du récit de construction au cours du demi millénaire qui les sépare; on ne peut les interpréter sans connaître les règles de ce qui était un genre littéraire bien établi. Ainsi, placer l'oeuvre dans le temps n'importe pas. Le roi n'a d'autre motif que sa piété et son bon plaisir, alors qu'en l'occurrence, chacun avait des raisons politiques. L'omission est de règle: les rituels ne sont pas toujours mentionnés, même lorsqu'on sait qu'ils ont été exécutés. Les fouilles menées dans le temple d'Ištar à Aššur ont livré en même temps que les inscriptions de fondation de Tukulti-Ninurta I<sup>er</sup> des perles, des coquillages, des figurines de lapis-lazuli et des objets de pierre déposés en même temps à des fins rituelles, bien attestées par ailleurs mais dont les inscriptions ne parlent pas. Il est bien probable qu'il en fut de même pour sa ville de Kâr-Tukulti-Ninurta. Il n'est donc pas question d'opposer les conditions dans lesquelles furent fondées les deux villes à partir des récits de leur fondateur: Tukulti-Ninurta a dû lui-aussi accomplir des rites. Lorsque la description des travaux est détaillée, elle n'est jamais complète: c'est parfois évident, lorsqu'une étape indispensable comme la mise en place du gros oeuvre est omise; c'est quelquefois prouvé par l'archéologie: les fouilles de Dûr-šarrukîn ont livré de nombreux fragments de brique à glaçure, un type de décoration que mentionnent déjà des textes bien antérieurs, et il n'en est fait aucune mention. Mais surtout, l'art du scribe consistait à utiliser un répertoire de formules, quitte à l'enrichir, et certaines affirmations deviennent traditionnelles, comme, à l'époque de Sargon, celle d'avoir construit des appartements de toutes sortes de bois (dont la liste varie suivant les versions), ou d'avoir posé des poutres de cèdre et des portes de bois orné de métal.

Il est impossible d'imaginer à quoi ressemblait Kâr-Tukulti-Ninurta ou tel de ses monuments à partir de ce qu'en dit son fondateur. Les choses sont un peu différentes pour Dûr-šarrukîn mais un certain luxe de détails ne doit

pas faire illusion: les huit portes de la muraille sont une nouveauté, mais sa construction est évoquée dans les termes les plus classiques, et à part les lions de bronze surmontés de colonnes de cèdre, rien ne distingue la description de son palais de celle d'autres palais antérieurs ou postérieurs.

La plupart des récits de construction assyriens étaient ce qu'on appelle des documents de fondation, déposés dans les fondations avec d'autres objets lors de rituels, ou bien cachés dans les murs, souvent à plusieurs exemplaires. Ils étaient destinés aux souverains futurs qui restaureraient le bâtiment. Ce n'est pas le cas de certaines versions de la construction de Dûr-šarrukîn écrites sur les murs du palais, mais cela ne change rien à l'affaire. Souvent rédigés avant que les travaux soient finis, voire même entrepris, ces documents avaient intérêt à utiliser des formules assez vagues pour correspondre en gros à la réalité. De fait, les scribes ne se souciaient guère d'être précis, car le récit de construction n'était pas destiné à donner une image exacte du déroulement des travaux, de leur objet et de son apparence finale, mais à commémorer l'oeuvre d'un roi, à en préserver le souvenir. Le vrai sujet n'était pas le monument ou la ville, c'était le roi, dans sa fonction suprême de bâtisseur.

Construire ou restaurer une muraille, un temple ou un palais étaient la prérogative et le signe du pouvoir, fonder une ville, était d'un autre ordre; ç'avait été jadis la tâche des dieux ou des rois semi légendaires. Sargon d'Akkad, que tout les grands monarques du Proche-Orient ancien prirent comme modèle, à commencer par celui qui prit le même nom et fonda Dûr-šarrukîn, avait bâti la ville d'Agadé. Au premier millénaire, s'était imposée la figure d'un dieu Marduk, vainqueur du chaos et reconnu par ses pairs comme leur chef, couronnant son oeuvre de création par la construction de la ville idéale, Babylone, la ville par excellence. A l'inverse de Marduk, le dieu Aššur était une figure assez abstraite. Son représentant sur terre, le roi d'Assyrie, en bénéficia sans doute et il avait fini par concentrer autour de lui le sentiment national et tout le contexte sacré qui s'y rattachait. Le développement de la monarchie assyrienne s'accompagna d'une sacralisation croissante de l'institution et il n'est guère étonnant que les inscriptions royales tardives, dont le récit de construction restait un élément fondamental, reflètent l'importance unique accordée à celui qui occupait le trône d'Aššur.

L'exaltation de la figure royale, caractéristique de l'Assyrie, était déjà perceptible dans les récits de Tukulti-Ninurta; elle est manifeste dans ceux de Sargon. Il ne suffit plus de faire parler le monarque comme s'il avait agi seul, il doit apparaître comme un être d'exception; certes, Sargon insiste sur sa piété mais le grand dieu de l'Assyrie, Aššur, n'est ni le concepteur, ni l'exécutant, ni celui à qui la ville est destinée, alors que Tukulti-Ninurta affirmait encore avoir bâti pour lui la nouvelle capitale. Dans la rivalité inavouée qui opposait déjà le

monarque à la divinité et se devine à travers les noms de leurs demeures respectives ("temple de la totalité", "palais de la totalité"), le premier l'a emporté: Dûr-šarrukîn est la ville de Sargon, Aššur, comme les autres dieux, est son invité et non son hôte. Marduk avait créé Babylone mais c'est Sargon et non Aššur qui crée Dûr-šarrukîn. La nouvelle capitale n'a pas de prototype céleste mais elle se veut le symbole même du cosmos et elle proclame de toutes les façons, des plus simples aux plus sophistiquées, le nom et la gloire de son fondateur. Le schéma géométrique de la ville, l'aspect colossal des fortifications dont la longueur célébrait le nom royal, la signification symbolique de l'emplacement des portes et du palais, l'emploi de motifs décoratifs comme des sortes de hiéroglyphes pour écrire le nom et le titre de Sargon, démontrent que tout fut mis en oeuvre pour faire de Dûr-šarrukîn un manifeste, même si ses énigmes étaient indéchiffrables pour la plupart des mortels. Mis à part le sens des 16.260 coudées de la muraille, les textes n'y font aucune allusion. Il y a donc une sorte de double discours: alors que la ville entière est un hymne muet à la gloire de Sargon, les récits de sa fondation, tout en suggérant que le roi est un être hors du commun, insistent sur sa dévotion extrême envers Aššur et les autres divinités.

Les récits de la construction de Dûr-šarrukîn s'inscrivent bien dans une tradition, mais jamais l'accent n'avait été mis à ce point, en des termes aussi recherchés, sur la piété du monarque, ses qualités exceptionnelles, son pouvoir absolu et le contexte sacré dans lequel il a oeuvré. Le roi bâtisseur est désormais un héros fondateur. Mais à qui s'adresse-t-on? On a vu que certaines versions étaient gravées sur les murs de salles du palais: il me paraît vain de se demander qui avait accès à ces salles et qui, parmi ceux-là, avait les connaissances et le temps nécessaire pour lire des inscriptions qui se déployaient sur un certain espace. D'autres textes se trouvaient au dos des bas reliefs encastrés dans les murs ou enfouis dans le gros oeuvre, inaccessibles avant la ruine de l'édifice. Comme toutes les inscriptions royales de ce type, le récit de la fondation de Dûr-šarrukîn, rédigé avec tant de soin, était surtout destiné à la postérité et à son imaginaire.

Les rois futurs et tous ceux qui pourront entendre ou lire ce récit sauront ainsi comment Sargon, roi d'Assyrie, grand conquérant protégé par les dieux qui l'ont comblé de tous les dons, pieux, juste et sage, intelligent et inventif, après avoir fait régner la prospérité dans tout son pays, décida de faire passer du néant à la forme la plus achevée de l'existence le lieu qu'il a choisi; comment il conçut et bâtit une ville, y convia les dieux et s'installa dans sa nouvelle demeure pour y jouir de leur reconnaissance, en maître du monde révéral par tous, dans la paix, l'allégresse et l'harmonie universelle. Avions-nous vraiment quitté le domaine du mythe?

## BIBLIOGRAPHIE

L. BATTINI, 1988, «Les portes urbaines de la capitale de Sargon II: étude sur la propagande royale à travers les données archéologiques et textuelles», in J. Proffky, *Intellectual Life of the Ancient Near East*, Prague 1998, 41-55.

FINKEL, I., J. READE, 1996, «Assyrian Hieroglyphs», *Zeitschrift für Assyriologie* 86, 244-265.

FUCHS, A., 1993, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen.

LACKENBACHER, S., 1990, *Le palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*, Paris, [Ce livre est à la base de ma communication, qui en reprend certains passages.]

# MESOPOTAMIAN FOUNDATION CEREMONIES AND DEPOSITS

Richard S. Ellis \*

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 settle-

ments has accumulated since then. For instance, we know of 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 not only beyond the reach, but probably also 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). Legends of foundation could of course have been created later, but it seems to have been more congenial to the Mesopotamian mind to regard the cities as of immemorial antiquity.

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, but also Margueron 2000b:39). The cities of Mesopo-

\* Bryn Mawr College, Bryn Mawr (Philadelphia)

tamia 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 Aššur, 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 *al*, or city, but as a *maazu*, 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). Sargon himself was killed in battle, which may have contributed to the aura of bad luck accompanying the founding of cities. 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 ceremo-

nies. 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 and Hirmer 1964: pl. 73). We see similar images from later times: Ur-Namma, king of Ur in the 21<sup>st</sup> 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 and Hirmer 1964: pl. 146 right). These figures were used as foundation deposits, enclosed in brick boxes beneath the walls of the building. And as late as the 7<sup>th</sup> century BCE Assurbanipal of Assyria and his brother Šamaš-šuma-ukin, king of Babylon, were shown in the same posture on stelae that record the building of temples in Babylonia (Ellis 1968: 71, fig. 26; Healing in Azara 2000: n<sup>o</sup> 067). Rulers of various periods, from Gudea, ruler of Lagaš in the 22<sup>nd</sup> 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 26<sup>th</sup> 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; Margueron 2000b: 36; André-Salvini in Azara 2000: 56-58, n° 009). 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; cf. André-Salvini and Gubel in Azara 2000: n° 042-043). 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 as early as 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 24<sup>th</sup> and 23<sup>rd</sup> 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 22<sup>nd</sup> and 21<sup>st</sup> 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; Healing and André-Salvini in

Azara 2000: n° 053, 055). 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; André-Salvini and Kasten in Azara 2000: 62-68, n° 007, 052, 057, 059). This suggests that the original symbolism of the peg was 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.

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 25<sup>th</sup> 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; André-Salvini in Azara 2000: n° 070). Such clay nails have seldom been found *in situ*, but they were apparently set horizontally into walls and hidden behind the plaster that covered the bricks. The earliest ones, from the 25<sup>th</sup> 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 (Walker, André-Salvini and Ornan in Azara 2000: 77-78, n° 012, 075-076).

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 (Strommenger and Hirmer 1964: pls. 167, 200-201, XXVII).

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 (Healing and Moorey in Azara 2000: n<sup>os</sup> 092-093); 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 (Strommenger and Hirmer 1964: pls. 191 below, 193).

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; Healing in Azara 2000: n<sup>os</sup> 087-089). 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; Marzahn, André-Salvini and Kasten in Azara 2000: n<sup>os</sup> 082-083, 090-091).

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 households 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 on his arms "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 (Moorey in Azara 2000: 79, n<sup>o</sup> 013). 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 7<sup>th</sup> century BCE, there are no more colossi, no more eagle-headed men. In his palace the door-jambs 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 be 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 (Barnett 1976: 40, pl. XX).

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; therefore they are not likely to have been preserved, but 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 in fact been found (Ellis 1967; Moorey in Azara 2000: n° 079). 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, R. MCC. 1981, *Heartland of Cities: Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates*. Chicago: University of Chicago Press.
- AZARA, P. (Ed.) 2000, *La fundació de la ciutat: Mesopotàmia, Grècia, Roma/ La fundación de la ciudad: Mesopotamia, Grecia, Roma*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.
- AZARA, P., MAR, R., RIU, E., SUBÍAS, E. (Eds.) 2000, *La fundación de la ciudad: Mitos y ritos en el mundo*

*antiguo*. Barcelona: Edicions de la Universitat Politècnica de Catalunya.

- BARNETT, R.D. 1976, *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668-627 B.C.)*. London: British Museum Publications.
- BERNOLLES, J. 1963, Quelques considérations anthropomorphiques sur les 'clous' et les anneaux de fondation. *Revue d'Assyriologie* 57: 1-20.
- BORGER, R. 1973, Tonmännchen und Puppen. *Bibliotheca Orientalis* 30: 176.
- BRINKMAN, J.A. 1976, *Materials and studies for Kas-*

- site history, I. Chicago: University of Chicago, Oriental Institute.
- CIVIL, M. 1969, The Sumerian flood story, in Wilfred G. Lambert, A. R. Millard *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood.*, pp. 138-43, 167-72. Oxford, Clarendon.
- ELLIS, R.S. 1967, "Papsukkal" figures beneath the daises of Mesopotamian temples. *Revue d'Assyriologie* 61, 51-61.
- ELLIS, R.S. 1968, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*. «YNER», 2. New Haven: Yale University Press.
- ELLIS, R.S. 1977, "Lion-men" in Assyria, in Maria de J. Ellis, (ed.), *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein.*, pp. 67-78. Hamden, Connecticut: Archon.
- ENGLUND, R.K. 1998, Texts from the Late Uruk Period, in Pascal Attinger, 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, R.K., NISSEN, H.J. 1993, *Die lexikalischen Listen der Archaischen Texte aus Uruk*. Archaische Texte aus Uruk, 3. Berlin: Gebr. Mann.
- REV. A. R. GEORGE, 1993, *JNES* 52 296-298.
- 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.
- 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, A. 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, A. 1989, The perils of high living: Dinatory rhetoric in šumma Alu, in Hermann Behrens, Darlene Loding, 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, D.P. 1992, Royal building activity at Sumerian Lagash in the Early Dynastic Period. *Biblical Archaeologist* 55/Dec.: 206-211.
- HEUZEY, L.A. 1883, *Les figurines antiques de terre cuite du Musée du Louvre*. (Jacquet, Achille, engr.). Paris: Ve A. Morel.
- HUMMEL, S. 1951, Der lamaistische Ritualdich (Phur-bu) und die alt-vorderasiatischen 'Nagelmenschen'. *Asiatische Studien* 5: 41-45.
- KLENGEL-BRANDT, E. 1968, Apotropäische Tonfiguren aus Assur. *Forschungen und Berichte* 10: 19-37.
- LUCKENBILL, D.D. 1927, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARGUERON, J.-C. 2000a, Naixement i fundació de ciutats a Mesopotàmia/ Nacimiento y fundación de ciudades en Mesopotamia. Pedro Azara, ed., *La fundació de la ciutat: Mesopotàmia, Grècia, Roma/ La fundación de la ciudad Mesopotamia, Grecia, Roma.*, pp. 32-47. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.
- MARGUERON, J.-C. 2000b, Réflexions sur l'idée de fondation et la réalité de l'acte dans le monde syro-mésopotamien: le cas de Mari et quelques autres sites, in P. Azara, R. Mar, E. Riu, E. Subías, (eds.), *La fundación de la ciudad: Mitos y ritos en el mundo antiguo.*, pp. 35-43. Barcelona: Edicions de la Universitat Politècnica de Catalunya.
- MOORTGAT, A. 1969, *The Art of Ancient Mesopotamia: The Classical Art of the Near East*. (Filson, Judith, trans.). London: Phaidon.
- OPPENHEIM, A.L. 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.L. 1977, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- READE, J.E. 1979, Assyrian architectural decoration: techniques and subject matter. *Baghdader Mitteilungen* 10: 17-49.
- RUSSELL, J.M. 1991, *Sennacherib's Palace Without Rival at Nineveh*. Chicago: University of Chicago Press.
- SPEISER, E. A. (Trans.) 1969a, The Creation Epic, in J.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 J.A. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* 3rd ed. pp. 72-99. Princeton: Princeton University Press.
- STROMMINGER, E. 1980, *Habuba Kabira: eine Stadt vor 5000 Jahren*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- STROMMINGER, E., HIRMER, M. 1964, *5000 Years of the Art of Mesopotamia*. London: Thames and Hudson.
- VAN BUREN, E.D. 1930, repr. 1980 *Clay Figurines of Babylonia and Assyria*. Yale Oriental Researches, 16. New Haven: Yale University Press.
- VAN DE MIEROOP, M. 1997, *The Ancient Mesopotamian City*. Oxford: Clarendon.
- WIGGERMAN, F.A. M. 1992, *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*. Cuneiform Monographs, 1. Groningen: Styx.

# GUDEA OF LAGAŠ: THE SUMERIAN TEMPLE BUILDER PAR EXCELLENCE. THE RITES IN THE CONSTRUCTION OF A TEMPLE IN LATE 3rd MILLENNIUM B.C. MESOPOTAMIA

Claudia E. Suter \*

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 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Rather he had himself portrayed as an architect with the plan of the temple on his lap (Fig. 1), as the basket carrier, a Mesopotamian icon for the temple builder (Fig. 2), and several stelae show various episodes of his temple building.<sup>3</sup>



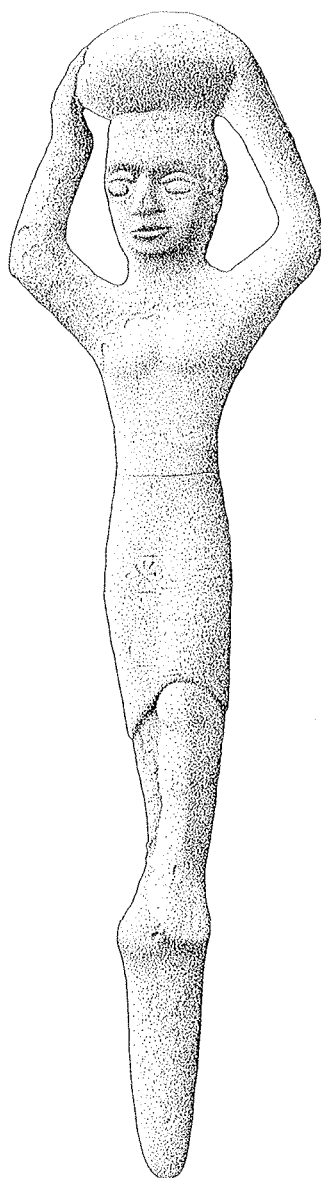
**Figure 1.** Statue B representing Gudea as an architect, scale 1:10 (after Tallon 1992: fig. 12).

\* Université de Fribourg y Universidad Pompeu Fabra de Barcelona

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: 323 SO.5.

3.- For a comprehensive discussion of Gudea's stelae, see Suter 2000: 161-276.



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

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.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> 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.

4.- For example, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* edited by Michalowski 1989.

5.- See Zettler 1992.

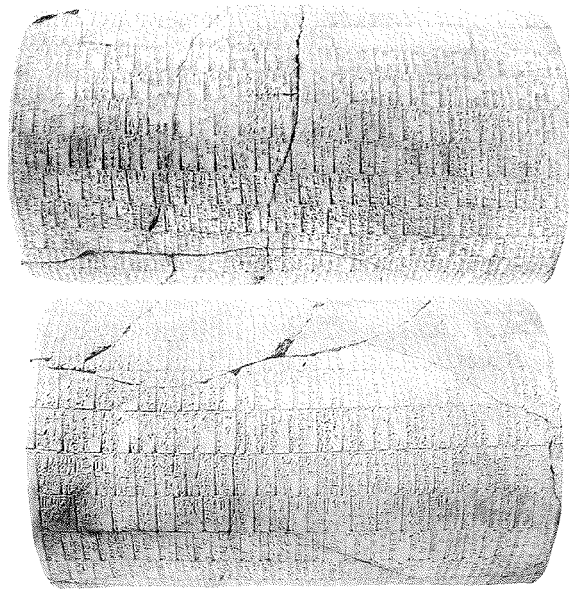
## ARTIFACTS

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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> They were used to create decorative patterns on the walls. 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 device<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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. The stone tablets contain the same inscription as the bronze figurine with which they were paired; their main purpose apparently was to preserve the information of the inscription for future generations.

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



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

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.<sup>10</sup> 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,<sup>11</sup> and the majority in the capital itself. Most of the temples Gudea claims to have built were previously established,<sup>12</sup> and he probably only restored them. Whether all projects reached

6.- For a catalogue of this material, see Suter 2000: 292-335.

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: 18-23.

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: 24.

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 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.<sup>13</sup>

### 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 (abbreviated CA and CB in what follows). 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-mi) 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.<sup>14</sup> 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*.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

I suggest that the text was composed to celebrate the completion of Gudea's reconstruction of Eninnu and was first performed during its inauguration.<sup>18</sup> 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 contemporary audience in addition to scribes and future generations. 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.<sup>19</sup> 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,<sup>20</sup> 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

13.- For the object, see Suter 2000: 323 SV.2. 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: 71.

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.

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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> The everlasting thing to appear in the city is an allusion to the temple. Enlil's satisfaction is compared to the 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.<sup>25</sup> 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):

My shepherd, I will interpret your dream for you:  
The first man, who was surpassing like heaven, surpassing like earth,  
Who was a deity as to his head, an Anzu as to his arms,  
A deluge as to his lower (body),  
And panthers were lying by his right and left,  
He was indeed my brother Ningirsu;  
He spoke to you about the building of his shrine Eninnu.  
The sun that emerged on the horizon for you  
Was your deity Ningišzida; like the sun he will emerge on the horizon for you.  
The young woman who had sheaves (of grain) sticking out of her head,  
Who held a stylus of native silver,  
Who had the tablet of the stars on her knees,  
Which she consulted,  
Was indeed my sister Nidaba;  
She read out to you  
The pure stars regarding the building of the house.  
The second (man who) was a warrior, (who) bent his arm,  
Who held a lapis lazuli board,

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 rudimentary 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: 71-159.

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.

Was Nindub; he drafted the plan of the house.  
The pure basket that stood in front of you, the pure brick  
mold that was prepared,  
The destined brick that was in the mold,  
(These) were indeed (for the construction of) the good  
brick(work) Eninnu.  
As for the *tibu*-birds who spent the day chirping  
On a good poplar on which your eyes were set,  
(it means that) sweet sleep will not enter your eyes build-  
ing the house.  
As for the donkey stallion of your master's right side who  
was pawing the ground for you  
It was you: like a choice ass you will paw the ground for  
Eninnu.

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 in-  
structions 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 night-time to perform a prayer prece-  
ded 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 per-  
formed in the Ubšukinna, the assembly hall where the  
gods are thought to determine destinies.<sup>26</sup>

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 tem-  
ples of the city-state. Then he promises Gudea agricul-  
tural 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 transforma-  
tion. The Cylinder Inscriptions account for four specific  
preparations, and their ensuing verification. The prepa-  
rations 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 provi-  
ded 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 pre-  
pared beforehand (CA 13:16-23). The construction site  
is first purified (CA 13:24-14:6), then measured out (CA  
17:5?-28).

Since the alluvial plain of Mesopotamia is practically  
devoid of raw materials other than clay, they have to be  
brought from outside. Gudea boasts about having impor-  
ted a large variety of woods, metals, and stones from  
all over the then known world. The importation of tim-  
ber and minerals may serve as an example of the long  
list (CA 15:19-16:12):

In the impenetrable Cedar Mountains  
Lord Ningirsu established roads for Gudea.  
Its cedars were cut with huge axes.  
For šarur, the reliable strength of Lagaš,  
The deluge weapon of his master, they were hewed.  
Like huge serpents floating downstream:  
Cedar rafts from the Cedar Mountains,  
Cypress rafts from the Cypress Mountains,  
Juniper rafts from the Juniper Mountains,  
And many large rafts of large pines, sycamores, and  
oaks,  
[Gudea moored for lord Ningirsu]  
At the great harbor of Kasurra.  
[In the ... Mountains]  
Lord Ningirsu established roads for Gudea.  
Its large stones were brought from there in the form of  
slabs.  
Boatloads of dark clay and pebbles (?),  
Various types of bitumen, and gypsum from the Magda  
Mountains,  
(All these) goods, like boats carrying the field's harvest,  
Gudea moored for lord Ningirsu.

The making of bricks and the preparation of the con-  
struction 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.<sup>27</sup> The brick mold is verified by extis-  
picy, and the loam pit marked and protected by a

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.



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.<sup>28</sup> It follows an outline of the individual steps:

soothing of Ningirsu's heart in the "old house"  
taking a bath the following morning  
offering of animals and prayer in Urukug at noon  
procession to the loam pit, escorted by the gods Lugal-  
kurdub, 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 ever-  
lasting 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.<sup>29</sup> 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." This basket was obviously used for removing dirt for the foundation. 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. To give an example (CA 24:8-25):

He built the house of his master well.  
The good shepherd Gudea made it grow big as heaven  
and earth.  
He made it wear a tiara like the new moon.  
Made its name reach the heart of the mountain lands.  
Gudea made the house of Ningirsu come out like the  
sun from the clouds.  
He made it grow like a mountain range of lapis lazuli.  
Let it be admired like a mountain range of alabaster.  
He had its gate-house stand like a wild bull.  
Had its dragon lie on its paws like a lion.  
Had its *gigunu* grow in a clean place like Abzu.  
Had its standard shine like the pure ibex of Abzu.  
Like the new moon standing in the sky,  
Gudea had Ningirsu's house stand to be admired.

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 facade. 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 appro-

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.

priate 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 Uduĝ, he then proceeds to invoke Ningirsu and his wife Baba to enter their new house (CB 2:7-3:4):

The good shepherd Gudea  
Knows great things and also accomplishes great things.  
His good Uduĝ walked in front of him.  
His good Lamma followed behind him.  
For his master, who dwelled in the ancient house, his old house,  
For lord Ningirsu, Gudea was making the greatest gift.  
To his lord he stood in Eninnu,  
Appealed to him:  
"My master Ningirsu,  
Lord who returns fierce waters (?),  
Lord whose speaking is preeminent,  
Son of Enlil, warrior, you have spoken to me.  
I have acted well for you.  
Ningirsu, your house I have built for you.  
May you enter it in joy.  
My Baba, I have set up the women quarters for you,  
Enjoy the dwelling in it for me!"  
His call was heard.  
The warrior, lord Ningirsu, accepted  
Prayers and pleas from Gudea.

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.<sup>30</sup> In view of this archaeolo-

gical 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*, asshepherd, 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 ruler who built Eninnu,  
Gudea, presented to lord Ningirsu:  
The rivers full of flowing water,  
The marshes having carps and barbs,  
The fish wardens and water masters in charge of them,  
The great fields filled with grain,  
The massive grain piles of Lagaš piled up,  
The (newly) built cattle pens, the (newly) built sheepfold,  
The good ewes producing lambs,  
The rams mounting (?) their good ewes,  
The good cows putting down calves,  
The seed bull roaring in their midst,  
The oxen directed under the yoke,  
Farmer and ox-drivers in charge of them,  
The donkeys bearing their yoke,  
Its sacks (?) full of grain following behind,

The young men equipped with huge copper axes,  
The highly productive mills,  
... the house of Ningirsu's young female servants,  
[...] ...,  
Eninnu's courtyard filled with joy,  
Tambourines, tympana, and drums perfecting the music,  
His beloved drum Great-Dragon-of-the-Country  
Marching at its (the parade's) head.

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):

At] the Tarsirsir, [its place of] assi[gnment,] ...  
The throne which stands (there) no one will reverse.  
Your deity is lord Ningišzida, grandson of An.  
Your divine mother is Ninsun, the mother of good seed,  
beloved by her seed.  
You were born by the good cow.  
You are Ningirsu's good young man arisen from Lagaš.  
Your name shall extend from south to north.  
Gudea, your [wo]rds are outstanding.  
You are [...], the youth recognized by An.  
You are the [good ruler] destined by the house.  
[G]udea, [s]on of Ningišzida, may life be long for you!

## 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 civiliza-

tion is impeded by our ignorance of the historical context. The approach to investigate, for instance, the rituals of the British monarchy,<sup>31</sup> 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 ceremonies 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.

Nevertheless, 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.

## BIBLIOGRAPHY

BLACK, J.A. 1992, "Some Structural Features in Sumerian Narrative Poetry." in *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?* H. L. J. Vanstiphout, M. E. Vogelzang. (eds.) 71-101. Lampeter: Edwin Mellen Press.  
BRAUN-HOLZINGER 1991, *E. Mesopotamische Weihen der frühdynastischen bis altbabylonischen Zeit.*

Heidelberger Studien zum Alten Orient, 3. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.

CANNADINE, D. 1983, "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.

DONBAZ, V., A. K. GRAYSON 1984, *Royal Inscriptions*

31.- Cannadine 1983.

on Clay Cones from Ashur now in Istanbul. Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods, Supplement 1. Toronto: University of Toronto Press.

EDZARD, D. O. 1980-83, "Königsinschriften (A. Sumerisch)." *Reallexikon der Assyriologie* 6: 59-65.

EDZARD, D. O. 1987, "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.

EDZARD, D. O. 1997, *Gudea and His Dynasty*. Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods, 3/1. Toronto: University of Toronto Press.

ELLIS, R. 1982, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*. Yale Near Eastern Researches, 2. New Haven: Yale University Press, (2nd edition).

FALKENSTEIN, A. 1966, *Die Inschriften Gudeas von Lagaš: Einleitung*. *Analecta Orientalia*, 30. Rome: Biblical Institute Press.

FARBER, G. 1987-90, "me." *Reallexikon der Assyriologie* 7: 610-613.

HANSEN, D. P. 1963, "New Votive Plaques from Nippur." *Journal of Near Eastern Studies* 22: 145-166.

HANSEN, D. P. 1980-83, "Lagaš." *Reallexikon der Assyriologie* 6: 419-430.

HEIMPEL, W. 1987, "Gudea's Fated Brick." *Journal of Near Eastern Studies* 46: 205-211.

KRAMER, S. N. 1969, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*. Bloomington: Indiana University Press.

LACKENBACHER, S. 1982, *Le roi bâtisseur: Les récits de construction assyriens des origines à Tiglatphalasar III*. Paris: Editions Recherche sur les civilisations.

LUDWIG, M.-C., 1990, *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin*. Santag, 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

MICHALOWSKI, P. 1989, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*. Mesopotamian Civilizations, 1. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

OPPENHEIM, A. L. 1956, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream-Book*. TAPS, 46,3. Philadelphia: American Philosophical Society.

PARROT, A. TELLO 1948, *Vingt campagnes de fouilles 1877-1933*. Paris: Editions Albin Michel.

RASHID, S. A. 1983, *Gründungsfiguren im Iraq*. München: C. H. Beck.

SUTER, C. E. 1997, "Gudeas vermeintliche Segnungen des Eninnu." *Zeitschrift für Assyriologie und vordasiatische Archäologie* 87: 1-10.

SUTER, C. E. 2000, *Gudea's Temple Building: The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*. Cuneiform Monographs 17. Groningen: Styx, 2000.

TALLON, F. 1992, "Art and the Ruler: Gudea of Lagash." *Asian Art* 5: 31-51.

TINNEY, S. 1996, *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.

VALLAT, F. 1997, "La date du règne de Gudea." *NABU*: no. 1.

WILCKE, C. 1972-75, "Hymne (A. Nach sumerischen Quellen)." *Reallexikon der Assyriologie* 4: 539-544.

ZETTLER, R. L. 1987, "Sealings as Artifacts of Institutional Administration in Ancient Mesopotamia." *Journal of Cuneiform Studies* 39: 197-240.

ZETTLER, R. L. 1992, *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 Vorderen Orient, 11. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

# REALIDAD Y SIMBOLISMO EN LA FUNDACIÓN DE CIUDADES SIRIO-MESOPOTÁMICAS. UNA MIRADA DISTINTA

Juan-Luis Montero Fenollós\*

"... tampoco el poeta hubiera podido hablar de Nínive como si fuera una ciudad, ya que está sumida en la locura. Pues del mismo modo que no es hombre aquel que carece de razón, así tampoco es ciudad aquella en la que no impera la ley. Pues no podría ser legal una ciudad insensata y desordenada."

Diódoro de Prusa, *Discursos*, XXXVI, 20 (c. 101 n.e.).

Las ciudades y las formas de vida urbanas son uno de los fenómenos que mejor caracterizan nuestra civilización contemporánea. De hecho, hoy en día, gran parte de la población mundial vive dispersa por numerosas ciudades<sup>1</sup>. A la luz de este simple dato, resulta evidente que el modelo urbano se ha convertido en el sistema de vida dominante de nuestro tiempo. Pero pese a su evidente actualidad, el hecho urbano no es un fenómeno nuevo, sino la consecuencia de un largo proceso histórico iniciado hace más de 10.000 años en la región del Oriente Próximo Antiguo<sup>2</sup>.

La ciudad mesopotámica, tal y como la conocemos los modernos investigadores, fue el resultado de una serie de complejas y sucesivas transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales que ahondan sus raíces en el Neolítico<sup>3</sup>. Esta larga aventura de varios milenios de duración se inicia con la sedentarización, una

decisión de gran transcendencia que llevará al hombre a fijar su residencia en un territorio concreto, y a ejercer su dominio sobre el medio que le rodeaba. Es el momento del nacimiento de las primeras aldeas, un nuevo sistema de organización social, cuyo éxito reside, por un lado, en la capacidad de los miembros de la comunidad para producir en un lugar de hábitat permanente y, por otro, en su aptitud para almacenar alimentos.

Pero la etapa clave, es decir, la que supone el paso de la aldea a la ciudad alcanzará su punto culminante entre el final del IV y los inicios del III milenio a.n.e. Resulta difícil, sin embargo, a partir de la documentación disponible, comprender los verdaderos motivos que dieron origen a la ciudad sirio-mesopotámica. Pero entre las diversas causas que debieron incidir en su desarrollo deben destacarse, en nuestra opinión, dos de tipo económico:

- 1.- El crecimiento de los dominios agrícolas, gracias al perfeccionamiento de las técnicas de irrigación<sup>4</sup>.
- 2.- El establecimiento de relaciones comerciales a larga distancia, sin las que el progreso en Mesopotamia habría sido impensable, por tratarse de una región con enormes carencias en ciertos recursos naturales. Este comercio era, además, un comercio de tipo fluvial esen-

91

\* Universitat de Barcelona – IPOA. Actualmente, Universidad de La Coruña

1.- Hacia el año 1800 Europa tenía una población urbana que no alcanzaba el 3 %. En la actualidad este porcentaje ha superado el 50 % (cf. F. Chueca Goitia (1968): *Breve historia del urbanismo*, Madrid, p. 186).

2.- Una excelente síntesis sobre la evolución de este proceso puede consultarse en J.L. Huot *et alii* (1990): *Naissance des cités*, París.

3.- Para el caso del Sur de Mesopotamia se ha establecido que el proceso completo, desde los primeros asentamientos estables hasta las primeras ciudades, tiene lugar durante un largo período de tiempo, que va aproximadamente de 5500 a.n.e. hasta 3500 a.n.e. (cf. M. van de Mieroop (1999): *The Ancient Mesopotamian City*, Oxford-Nueva York, p. 23).

4.- Si bien es cierto que el regadío artificial aceleró el progreso de la civilización urbana, éste no fue el único causante de su aparición. Como se ha afirmado en ocasiones (cf. R. McC. Adams (1981): *Heartland of Cities*, Chicago), no fue solamente el crecimiento de las explotaciones agrícolas lo que explica el nacimiento y desarrollo de las ciudades en Mesopotamia, sino también, o sobre todo, el inicio de relaciones comerciales con el exterior, ya que éstas son el elemento que marcará las diferencias básicas entre aldea y ciudad.

cialmente, lo que explica que las primeras ciudades estén vinculadas a uno de los dos grandes ríos mesopotámicos o bien a un canal<sup>5</sup>. Por este motivo, pensamos que el río y el canal fueron los principales motores del desarrollo socio-económico, y, en definitiva, urbano en la cuenca sirio-mesopotámica, ya que permitieron tanto la explotación agrícola como el abastecimiento de productos de primera necesidad y de materias primas para su transformación<sup>6</sup>.

En síntesis, la ciudad de la llanura sirio-mesopotámica se convierte en un centro activo de relaciones sociales y de decisiones políticas, en el que los hombres se encuentran, y donde se intercambian mercancías y se difunden ideas; todo ello en un marco social marcado por una complejidad creciente y por la evidente jerarquización de sus miembros<sup>7</sup>.

La ciudad mesopotámica es una entidad difícil de definir, incluso para los antiguos. Normalmente, los mesopotámicos utilizaron el vocablo sumerio *uru* y el acadio *šlum* para hablar de ciudad<sup>8</sup>, cuando se refieren a ella como espacio físico y como organización social<sup>9</sup>.

Lo que sí parece claro es que la ciudad en Mesopotamia es el resultado de la conjunción de dos necesidades, una de tipo material y otra de carácter simbólico. Esta dualidad tendrá su plasmación en dos acciones diferentes: edificar, por un lado, y fundar, por otro. La edificación evocaría los aspectos estrictamente materiales de la aparición de una ciudad, es decir, haría referencia a la ciudad como marco físico, como una nueva entidad que nace para dar respuesta a determinados requerimientos de un grupo social; necesidades que pueden ser de tipo comercial, militar, administrativo, etc. Estamos, por tanto, ante la realidad de la ciudad mesopotámica, un espacio arquitectónico creado para acoger a una sociedad compleja y organizada, que

busca con ello dar respuesta a una serie de problemas específicos difícil de solucionar a escala familiar o de clan.

La fundación o, mejor dicho, el acto de fundar una ciudad se incluiría dentro de otro nivel, que escapa totalmente a la necesidad imperiosa y vital de una comunidad. El acto fundacional entra dentro del universo religioso y simbólico de los antiguos mesopotámicos, y con él no se pretende más que dar al hecho urbano una explicación divina, ajena a la realidad cotidiana.

En este artículo se intenta estudiar ambas facetas, es decir, la realidad y el simbolismo de la ciudad mesopotámica, desde un punto de partida aparentemente ajeno al nacimiento de la ciudad. Nos referimos a los metales. Pero, ¿qué relación existe entre el metal y la ciudad en Mesopotamia? Intentaremos responder esta pregunta en las siguientes líneas.

Los metales y su tecnología conforman, por diferentes motivos, una de las etapas más brillantes de la historia de la antigua región sirio-mesopotámica. La ausencia de recursos mineros en el subsuelo de las tierras delimitadas por los ríos Tigris y Éufrates fue el origen de notables cambios en el modelo de vida y en el sistema comercial de la sociedad de comienzos del III milenio a.n.e. Sólo una organización social como la mesopotámica, fuerte gracias a los avances de una pujante agricultura de regadío, favoreció no sólo controlar la técnica del metal sino, sobre todo, hacer de ella un instrumento de dominación.

Los cuatro pilares "fundamentales" sobre los que la ciudad mesopotámica cimentó su propia existencia, es decir: el surgimiento del comercio a larga distancia para la obtención de ciertas materias primas, entre las que el metal ocupaba un lugar de primer orden, la especialización artesanal, así como la mejora de las armas para

5.- Sobre la importancia del intercambio comercial fluvial y de los canales en la antigua Mesopotamia como motor de transformación progresiva de las culturas de aldea en civilización urbana vid. J.C. Margueron (1989): "Problèmes de transport au début de l'Âge du Bronze" en: M. Lebeau, Ph. Talon (eds.): *Réflets de deux fleuves. Volume de mélanges offerts à André Finet*, Leuven, pp.119-126.

6.- En 1969 J. Jacobs defendía, en su libro *The Economy of Cities* (Nueva York), que las ciudades se originaron a causa del comercio a larga distancia para obtener materias primas, lo que le lleva incluso a defender la discutible existencia de ciudades pre-agrícolas. Sin llegar a los extremos de Jacobs, consideramos que el comercio exterior a larga distancia tuvo gran importancia para la civilización mesopotámica y, sobre todo, para las élites urbanas, cuyo poder económico iba más allá de los asuntos locales. Sin embargo, hay autores, como Van de Mieroop (1999): *op. cit.*, p. 31, que consideran que el comercio internacional, entendido como respuesta a la necesidad de materias primas, no es la principal causa de la explosión urbana en Mesopotamia. A su juicio, esta explicación no es convincente, pues estima que la pobreza de materias primas en el Sur mesopotámico ha sido exagerada excesivamente. Pero, ¿cómo explicamos entonces la existencia de una importantísima industria del metal en las principales ciudades? Sólo cabe una respuesta: comercio internacional.

7.- Para R. McC. Adams (1966): *The Evolution of Urban Society*, Chicago, la sociedad urbana mesopotámica estaba estructurada en clases, diferenciadas por su riqueza o acceso a los medios de producción, así como por su ocupación (agrícola, ganadera, artesanal, comercial, administrativa, etc.). La ciudad era el lugar donde se regulaba la interacción entre estas clases.

8.- Cf. CAD, A, 379, s.v. *šlu*.

9.- Pero existen otras opciones de traducción, que van desde "comunidad gentilicia" a "aldea". Sobre las diferentes posibilidades semánticas del sustantivo acadio *šlum* vid. I.M. Diakonoff (1986): "From a Collective Gentilic Dwelling to An Imperial City. On the History of a Term" *Oikumene* 5: 55-62. Por tanto, la terminología mesopotámica es de poca ayuda a la hora de definir el concepto de ciudad.

la guerra y del utillaje para la agricultura, son hechos históricos vinculados al descubrimiento y uso de los metales<sup>10</sup>. Incluso las primeras dinastías urbanas encontraron en el control de las rutas del metal una excelente vía para afianzar su poder político<sup>11</sup>.

Se puede afirmar, por tanto, que la metalurgia fue uno de los elementos que contribuyeron de manera activa a la transformación del modelo de hábitat y de organización de la región sirio-mesopotámica, desde un patrón de aldeas instaurado en el Neolítico, a otro genuinamente urbano. A partir del final del IV milenio a.n.e. y, sobre todo, a partir del III, el metal se convirtió en un elemento generador de cambio en la mentalidad, y especialmente en el sistema socio-económico de las comunidades de la zona. La ausencia de los mesopotámicos de la red por la que circulaba el metal habría contribuido a debilitar su nascente civilización urbana, e incluso provocar su crisis. El dominio de los grandes circuitos comerciales se manifestó como vital para el esplendor de la ciudad mesopotámica, así como para el de sus creadores y dirigentes.

Con el presente estudio se busca la demostración de estas afirmaciones a través del análisis de un caso preciso, pero de relevancia, como es el de la antigua Mari, la gran capital del Éufrates Medio. La elección no es aleatoria, ya que Mari, por sus características, se nos presenta como un magnífico paradigma para estudiar tanto la realidad, es decir, la edificación de un espacio urbano, como el simbolismo, esto es, la fundación de la ciudad. Y este análisis se realizará, como indicábamos anteriormente, desde una óptica en teoría extraña a conceptos como los de urbanismo y simbología. Estamos hablando, como es evidente, del metal, que sacamos a la luz como prueba de que la ciudad mesopotámica puede ser estudiada desde ángulos muy diversos, pero complementarios entre sí. El metal puede ser una vía alternativa, o por los menos diferente, para comprender, aunque sólo sea en parte, el proceso de urbanización en Siria-Mesopotamia.

Desde el año 1979 el profesor J.-C. Margueron y su equipo vienen desarrollando una línea de investigación

encaminada a entender no sólo la propia ciudad de Mari sino también su entorno regional, ya que una ciudad sirio-mesopotámica no era sólo el perímetro delimitado por su muralla. Estas investigaciones permiten afirmar que Mari se fundó en los inicios del III milenio a.n.e. con la principal misión de controlar el intenso tráfico fluvial que discurría por el valle del Éufrates en aquella época<sup>12</sup>.

Mari fue una ciudad de nueva planta, que se funda *ex nihilo* c. 2900-2800 a.n.e., en un medio físico semidesértico poco propicio al establecimiento humano. Mari no se levantó, como suele ser habitual, a partir de un enclave más modesto que, gracias a su prosperidad, sobre todo económica, se transforma en una gran urbe. No ocurrió así. La antigua Mari fue una ciudad creada *ex novo*; desde el principio fue diseñada como un importante asentamiento urbano de planta circular de 1900 m de diámetro, delimitado por una enorme muralla<sup>13</sup>.

Tres importantes hallazgos de los últimos años han permitido explicar la localización de Mari en una región de naturaleza semidesértica poco favorable a la ocupación humana. Sólo la existencia de grandes obras de infraestructura podían justificar la creación de Mari en un paisaje árido, donde el agua de lluvia no supera los 150 mm por año de media. La irrigación, mediante la instalación de un sofisticado sistema de canales, era una necesidad absoluta para el mantenimiento de sus moradores.

Estos son los hallazgos que han permitido comprender la génesis de Mari<sup>14</sup>:

1.- La ciudad se encontraba situada sobre la terraza holocena que dominaba el Éufrates. Ésta estaba atravesada por un canal de navegación, emplazado entre dos meandros del río, que suministraba agua a la ciudad y permitía a los barcos hacer escala en ella.

2.- En la ribera derecha del Éufrates se ha documentado el trazado de un gran canal de irrigación alimentado por un pantano.

3.- La construcción en la ribera izquierda del río de un impresionante canal de navegación, excavado a lo largo de 120 km de longitud y con 9-11 m de anchura. Este canal comunicaba la ciudad de Mari con el Bajo

10.- De esta opinión es J.N. Postgate (1999): *La Mesopotamia Arcaica*, Madrid, p.275, para quien el metalúrgico era un especialista que, con su producción, estaba transformando la naturaleza de la sociedad a través de su efecto en la agricultura, la guerra y el transporte.

11.- Un ejemplo de ello lo encontramos en los impresionantes ajuares metálicos de las dieciséis tumbas "reales" del célebre Cementerio de Ur, datables en el Dinástico Antiguo III (cf. C.L. Woolley (1934): *Ur Excavations II. The Royal Cemetery*, Londres).

12.- Sobre la importancia comercial del Éufrates en la Antigüedad vid. A. Finet (1969): "L'Euphrate, route commerciale de la Mésopotamie" *Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes* 19: 37ss; en palabras del propio Finet (p.48): "L'Euphrate fut pendant des millénaires dispensateur de richesses et d'abondance, grâce à la navigation internationale...".

13.- Cf. J.C. Margueron (1987): "État présent des recherches sur l'urbanisme de Mari -I-" *MARI* 5: 483-498.

14.- Cf. J.C. Margueron (1990): "Espace agricole et aménagement régional à Mari au début du IIIe millénaire" *Bulletin on Sumerian Agriculture* IV: 49-60.

Ṭšbšr, esto es, con la vía natural de penetración en el distrito minero del Sureste de Anatolia<sup>15</sup>.

El conjunto de estas observaciones permite comprender el contexto del nacimiento de Mari, es decir, explicar el por qué y el para qué de la creación de esta ciudad en el valle medio del Éufrates. La antigua Mari, ubicada a unos 70 km de la desembocadura del Ṭšbšr, era un estratégico centro de control del tráfico comercial que discurría por la ruta mayor que unía la Mesopotamia central y meridional, de una parte, y la llanura del Ṭšbšr y la Siria septentrional con la Anatolia suroccidental y el Mediterráneo, de otra. La ciudad de Mari está ubicada, por tanto, en un lugar cuidadosamente seleccionado y acondicionado, en un punto clave de la ribera derecha del Éufrates, donde se construye como una ciudad nueva, y de una sola vez por voluntad de un grupo político.

El acondicionamiento del conjunto regional da origen a un sistema que permite a Mari, por un lado, vivir y dominar las grandes corrientes comerciales, y por otro, presentarse en la Antigüedad como uno de los grandes reinos sirio-mesopotámicos. Así, los canales de regadío construidos favorecen la puesta en valor de las secas tierras circundantes; y el canal de navegación da pie a la circulación de barcos en cualquier estación del año y, sobre todo, remontar el curso del Éufrates, una tarea nada fácil para las grandes embarcaciones<sup>16</sup>. El mantenimiento de un tráfico fluvial regular y continuo era primordial, ya que la riqueza, el poder y la supervivencia de Mari dependían totalmente de ello.

El papel eminentemente comercial de la ciudad de Mari es indiscutible, si nos atenemos a los datos presentados; pero si ponemos en relación las infraestructuras,

antes mencionadas, y su posición geográfica con la red de rutas por la que circulaba el metal se puede llegar a precisar aún más esta función<sup>17</sup>.

Según las evidencias textuales y arqueológicas disponibles, es posible reconstruir, no sin ciertas dificultades, el origen y las rutas por las que viajaban los metales de cobre y de estaño, los de mayor aplicación en los talleres de la Antigüedad. Los datos no dejan dudas sobre un hecho: se trata de un comercio internacional, a larga distancia, que sitúa en Mari uno de sus ejes centrales.

La región sirio-mesopotámica es una zona que, por su formación geológica, está desprovista de minas útiles para los antiguos. A los habitantes de la región, sólo les quedaba una alternativa para solucionar este déficit natural. La importación desde los principales centros mineros de las regiones circundantes (Anatolia, Irán, Golfo Pérsico y Chipre) era una necesidad absoluta.

De forma muy sintética, se puede indicar que Mari disponía de cinco grandes centros de suministro de metales de cobre y estaño<sup>18</sup>. Uno de estos núcleos era Ergani-Maden, en el Sureste de Turquía, unas minas de cobre que fueron de vital importancia para la metalurgia de la región sirio-mesopotámica, ya que están estratégicamente ubicadas entre las cabeceras de los ríos Tigris, Éufrates y Ṭšbšr. La comercialización de su mineral se realizó, como es obvio, a través de estos tres ríos<sup>19</sup>.

Se tiene constancia, desde el período Gamdat Našr, de la existencia de contactos comerciales entre la Baja Mesopotamia y la región del Golfo Pérsico, donde Omán, la antigua Magan, se presenta como un importante centro de explotación de mineral de cobre<sup>20</sup>. En

15.- J.R. Kupper (1952): "Le canal Iššm-laādunlim" *Bibliotheca Orientalis* IX: 168-169 ha querido identificar este canal con aquel otro, denominado Iššm Yaādum-Lim, que aparece en las cartas de Kibri-Dagan, gobernador de la ciudad de Terqa; (sobre la construcción de este canal cf. ARM III, 79). Uno de los graves problemas que plantea este canal y las otras infraestructuras documentadas es el de su precisa datación. No hay pruebas concluyentes, pero resulta evidente que la gran ciudad de Mari (de 250 ha) no pudo existir, desde el principio, más que gracias a un conjunto regional acondicionado.

16.- Sirva de muestra un ejemplo. Para ir de Lagaš a Nippur, lo que representa un viaje de aproximadamente 140 km remontando el Éufrates, fue necesario, según un texto sumerio, el trabajo de 17 sirgadores para un barco de 18 toneladas y 15 días de viaje (cf. A. Finet (1969): *op.cit.*, pp.39-40).

17.- Algunas de las ideas expuestas a continuación son el resultado de las primeras investigaciones llevadas a cabo en el marco del proyecto MARIMET, que tiene por objetivo el estudio de la actividad metalúrgica en la ciudad de Mari. Agradecemos al director de la Misión, el Prof. J.-C. Margueron, el habernos confiado la dirección de dicho proyecto.

18.- No nos detenemos a precisar nuestros argumentos para evitar alejarnos del tema que aquí nos ocupa. Además, una información detallada sobre el tema puede consultarse en J.L. Montero Fenollós (1998): *La metalurgia en el Próximo Oriente Antiguo (III-II milenios a.C.)*, Sabadell-Barcelona.

19.- A.M. Palmieri, K. Sertok, E. Chernykh (1993): "From Arslantepe Metalwork to Arsenical Copper Technology in Eastern Anatolia" en: M. Frangipane et al. (eds.): *Between the Rivers and Over the Mountains. Archaeologica Anatolica et Mesopotamica Alba Palmieri dedicata*, Roma, pp. 578-579; M. Kelly-Buccellati (1990): "Trade in Metals in the Third Millennium: Northeastern Syria and Esatern Anatolia" en: P. Matthiae et al. (eds.): *Resurrecting the Past. A Joint Tribute to A. Bounni*, Estambul, p.131

20.- Las prospecciones geológicas efectuadas en los últimos años han demostrado que Omán posee depósitos de cobre explotados desde la Antigüedad (cf. A. Hastings, J.H. Humphries, R.H. Meadon (1975): "Oman in the Third Millennium B.C." *Journal of Oman Studies* 1: 9ss).



la comercialización de este recurso participó activamente el emporio de Dilmun, el actual archipiélago de Bahrain<sup>21</sup>. De hecho, gracias a algunos textos cuneiformes del archivo central de Ebla, sabemos que el cobre y el estaño de Dilmun llegaban hasta la Siria interior c. 2400 a.n.e.<sup>22</sup>. Si este comercio de metales transitaba por el valle del Éufrates, éste tuvo que pasar por Mari en su camino hacia Ebla, aunque no tenemos datos que lo demuestren a ciencia cierta.

En la región de los montes Tauro, en Kestel, se han documentado varias minas de estaño explotadas desde 2600 a.n.e.<sup>23</sup>. Los análisis de isótopos de plomo demuestran la utilización de este estaño anatólico en la zona del lago al-Asad, en el Ṭšbšr, e incluso en Mesopotamia. Si la ruta seguida por el estaño anatólico en su camino hacia el Sureste fue el Éufrates, como es lógico pensar, Mari pudo intervenir en el control de este comercio con la Baja Mesopotamia, ya que el paso por esta ciudad era inevitable.

Los archivos administrativos del Bronce Medio de Mari contienen información muy útil sobre el comercio de metales. Las tablillas de contabilidad nos informan sobre la importación de cobre desde la isla de Chipre y de estaño desde Elam, en el Sur iraní. En estos documentos es habitual la presencia de cobre, e incluso bronce, originario de Alašia, al parecer la actual isla de Chipre<sup>24</sup>. Biblos y, después, Ugarit, fueron los dos grandes puertos comerciales por donde el cobre chipriota entraba en Siria. El comercio de este metal podía seguir dos rutas: la más importante conectaba Ugarit con Emar vía Alepo, justo en el punto en que el Éufrates está más cerca del Mediterráneo (120 km); la otra ruta estaba controlada por Qašna, la gran aliada de Mari en la Siria interior; esta vía discurría por el desierto

pasando por el oasis de Palmira hasta llegar al Éufrates. Las enormes dificultades del recorrido dejan claro que ésta era una ruta secundaria, utilizada sólo de forma excepcional<sup>25</sup>.

Los archivos del palacio de Mari han aportado también un lote de textos sobre la compra de estaño durante el reinado del rey Zimri-Lim (c.1780-60 a.n.e.). A su reinado pertenecen una serie de tablillas alusivas a la importación de estaño desde Susa, la capital elamita<sup>26</sup>. La ruta del estaño elamita en su viaje hacia el Medio Éufrates pudo ser la siguiente: Susa, Dšr, Ešnunna, Sippar y finalmente Mari<sup>27</sup>.

A partir de estas evidencias, se puede afirmar que el control de las rutas del metal desempeñó un papel de primer orden en la fundación de la antigua ciudad de Mari a comienzos del III milenio a.n.e. Pero Mari no fue original en esto, sino que viene a ser la heredera del dominio que de estas rutas del metal ya habían ejercido unos siglos antes los enclaves sumerios de Uruk, estratégicamente creados en el Alto Éufrates sirio y turco. Se trata de enclaves como los de Ḫabšba Kabšra, Gabal ʿAršda o Samsat, que fueron fundados en una inmejorable posición geográfica para beneficiarse de las minas de cobre del Sureste anatólico. Parece, por tanto, que estos establecimientos sumerios han de interpretarse como una avanzada de las gentes del Sur relacionada con el interés mesopotámico por el metal del que carecían. La posición de estas "colonias" era ideal para proveer a sus ciudades-madre del cobre con el que alimentar las nuevas tecnologías creadas<sup>28</sup>. En definitiva, nos encontramos, de nuevo, ante otro ejemplo sobre la realidad de la fundación de la ciudad, en la que el metal ejerció un gran influjo.

21.- Sobre la importación de cobre de Dilmun por mercaderes de Ur vid. W.F. Leemans (1960): *Foreign Trade in the Old Babylonian Period as Revealed by Texts from Southern Mesopotamia*, Leiden, pp.38-39.

22.- MEE, III, 59: v.II 9'; MEE, III, 44: r.I 6'; ARET, VII, 141. A. Archi (1980): "Notes on Eblaite Geography" *Studi Eblaïti* II.1: 1ss., G. Pettinato (1983): "Dilmun nella documentazione epigrafica di Ebla" en: D.T. Potts (ed.): *Dilmun. New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain*, Berlín, pp.75ss. y H. Waetzoldt (1981): "Zur Terminologie der Metalle in den Texten aus Ebla" en: L. Cagni (ed.) *La lingua di Ebla*, Milán, pp.363ss.

23.- El estudio analítico de los residuos de un grupo de crisoles procedentes de la cercana aldea de Göltepe demuestran la producción intencionada de estaño metálico, mediante la reducción de mineral de casiterita (cf. K.A.Yener, P.B. Vandiver (1993): "Tin Processing at Göltepe an Early Bronze Age Site in Anatolia" *American Journal of Archaeology* 97: 222).

24.- ARM XXV, 483, 691, 718 y 719. Una tablilla cuneiforme de Babilonia señala también la importación de cobre de Alašia y Dilmun en época paleobabilónica (cf. A.R. Millard (1973): "Cypriot Copper in Babylonia, c.1745 BC" *Journal of Cuneiform Studies* 25: 211ss.

25.- Sobre las relaciones entre Mari y Qašna a través de la documentación epigráfica vid. F. Joannès (1997): "Palmyre et les routes du désert au début du deuxième millénaire av.J.C." *MARI* 7: 393ss.

26.- F. Joannès (1991): "L'étain, de l'Élam à Mari" XXXVIe *RAI*: 67ss.

27.- J.D. Muhly (1973): *op. cit.*, *Copper and Tin*, New Haven, Connecticut, p.293.

28.- Cf. M. Lebeau (1990): "Esquisse d'une histoire de la Haute Mésopotamie au début de l'Age du Bronze" *Zeitschrift für Assyriologie* 80: 250. La posición geográfica de los enclaves de Uruk en el Alto Éufrates y en Irán hay que ponerla en relación con la riqueza minera, sobre todo en cobre, de ambas regiones. De hecho el cobre es un producto que figura destacado en las más antiguas tablillas pictográficas de Uruk, Eanna IVa y III (cf. G. Algaze (1993): *The Uruk World System*, Chicago-Londres, p.75).

Cambios de naturaleza política en Anatolia y Siria, a inicios del III milenio a.n.e., parecen explicar el abandono de estos establecimientos de Uruk en el Alto Éufrates; el comercio de metales pasará ahora a manos locales, mientras Mesopotamia encuentra otra nueva fuente de suministro de metal en el Golfo Pérsico<sup>29</sup>.

Es muy significativo que la ciudad de Mari aparezca en este contexto, justo tras la caída de los enclaves sumerios del Éufrates superior. Ésta nueva situación dejaba el terreno libre para que Mari se convirtiera en la heredera del control que, de las rutas fluviales del metal, habían ejercido las gentes venidas de Súmer. Pero en lo que Mari sí se nos presenta como original es en el hecho de perfeccionar este sistema de control del tráfico de metales, llevándolo a su máxima expresión. Además de la situación geográfica de Mari y de su privilegiada posición para controlar las rutas del metal, hay otro dato que no debemos dejar escapar, como es la fecha de la fundación de la ciudad.

Según las evidencias arqueológicas, la fundación de Mari debe datarse entre 2900-2800 a.n.e., es decir, en el Dinástico Antiguo I. Nos encontramos, precisamente, en el período en el que la tecnología metalúrgica empieza a adquirir y a demostrar su importancia, y cuando su dominio se manifiesta, por tanto, como vital para los mesopotámicos. Es en esta época cuando se inicia la verdadera "explosión metalúrgica" en el Oriente Próximo, que llegará a su punto culminante al final de las Dinastías Arcaicas. Con esta explosión tecnológica se abre una nueva etapa de la historia mesopotámica, que podríamos calificar de verdadera "revolución metalúrgica"<sup>30</sup>. Si bien esta actividad artesanal tiene una larga historia, que se remonta varios siglos con unas primeras etapas que podríamos definir como de tanteo o de ensayo, es c.2900 cuando el trabajo del metal empieza a poner de manifiesto las inmensas posibilidades de aplicación de la nueva materia prima: fabricación de armas, herramientas, adornos, esculturas, etc<sup>31</sup>. Mari se funda dentro de este contexto histórico.

La fecha de la fundación de Mari hay que ponerla en relación con otro proceso histórico, de primer orden, que va a repercutir de forma directa en la sociedad sirio-mesopotámica. Se trata del surgimiento de las primeras dinastías urbanas. Este grupo privilegiado, que

va a dominar gran parte de la historia de Mesopotamia, va a encontrar en el metal un inmejorable medio para exteriorizar su privilegiada posición dentro de la naciente sociedad urbana. La nueva materia prima era importada para satisfacer las nuevas necesidades de las élites sociales recientemente constituidas. Estas clases superiores elaboraron una nueva ideología, un nuevo código de reconocimiento social que necesitaba de signos evidentes, de marcas distintivas definidoras de su *status*. El metal se convierte, en definitiva, en ese signo de distinción, es decir, en un producto cargado de un mensaje de simbolismo y de prestigio, en una región desprovista de éste.

La importancia del palacio como motor de la economía en el Oriente Próximo está bien demostrada, especialmente en la antigua Siria. El dominio ejercido en esta región por la institución palacial sobre las rutas de comunicación y sobre las principales actividades artesanales, entre las que se encontraba el trabajo del metal, permitía al rey, al menos en parte, asegurar su poder. El palacio mesopotámico, y, por tanto la monarquía, fueron las principales instituciones capaces de organizar y apoyar económicamente las grandes rutas por las que viajaban los metales<sup>32</sup>.

La fundación de Mari tenemos que insertarla en este contexto histórico, ya que la ciudad fue creada por la voluntad política de una elite, de un poder local, cuya naturaleza exacta desconocemos por completo. Pero probablemente se trató de una dinastía que, conocedora de la importancia de la posesión del metal, concibió una gran ciudad con la que controlar este recurso natural como vía para afianzar su poder. La construcción de un asentamiento de la entidad de Mari, en un medio físico desfavorable y sin interés agrícola aparente, sólo se concibe con la existencia de un poder central, bien organizado, capaz de llevar a cabo grandes obras de infraestructura; un poder político, que por otra parte, encontró en el metal su fuerza y su prestigio.

De hecho, algo más de mil años después de la fundación de Mari, el mismo rey Zimri-Lim se preocupa por enviar lingotes de estaño a los principales miembros de las casas reales de la región: a los reyes de Yamāad, Karkemiš y Qašna. En el caso de Yamāad, los destinatarios de estos lotes de estaño son el mismísimo rey de

29.- P.R.S. Moorey (1982): "The Archaeological Evidence for Metallurgy and Related Technologies in Mesopotamia, c.5500-2100 B.C." *Iraq* XLIV: 15.

30.- V. Gordon Childe (1992): *Los orígenes de la civilización*, México D.F. (20ªed.) postuló la existencia de una doble revolución, una neolítica y otra urbana, orientadas ambas a cambiar la historia de la Humanidad. En el seno de esta revolución urbana, favorecida según Gordon Childe por la acumulación de excedentes agrícolas y por el desarrollo del comercio, incluiríamos la "revolución metalúrgica", consecuencia de una nueva tecnología que va a transformar la naturaleza de la sociedad sirio-mesopotámica, gracias a su enorme repercusión en la agricultura y la guerra y, sobre todo, en la actividad comercial exterior.

31.- Cf. P.R.S. Moorey (1994): *Ancient Mesopotamian Materials and Industries. The Archaeological Evidence*, Oxford, pp.255ss.

32.- Dos ejemplos magníficos de este control son los archivos administrativos de los palacios de Ebla y Mari (*vid.* p.e. *ARET*, VII y *ARM*, XXV).

Alepo, Yarim-Lim, su esposa, su hijo y otros miembros de la corte. Según la documentación epigráfica de Mari, el metal era un producto muy apreciado, que formaba parte indisoluble de las relaciones diplomáticas entabladas entre las principales monarquías de la región<sup>33</sup>. En resumen, en Mari nos encontramos ante la realidad de una ciudad sirio-mesopotámica, que es construida *ex nihilo* para dar respuesta a una necesidad material de carácter estrictamente económico, como es la del control de las rutas del metal. La creación de la ciudad de Mari muestra hasta qué punto los fundadores daban prioridad al sentido de la realidad frente a la significación simbólica. Es la ciudad quien crea el mito, y no a la inversa.

Pero la intervención de ritos cargados de simbolismo no estaba excluida en absoluto, sino todo lo contrario. El hallazgo de depósitos de fundación es la mejor prueba de la existencia de estas prácticas rituales, por otro lado, difíciles de explicar para nosotros; no obstante, parece obvio que estos ritos tan sólo buscaban justificar la ciudad a través de una explicación divina, ajena a la existencia cotidiana. Entramos, así, de lleno en el universo religioso y simbólico de los antiguos mesopotámicos, según el cual la ciudad era concebida como la sede de un dios patrón<sup>34</sup>.

La ciudad mesopotámica era de origen divino, aunque su construcción era "tarea" exclusiva del monarca<sup>35</sup>. Esto explica que una de las principales funciones del rey sea la de preocuparse por mantener en orden la privilegiada relación establecida entre la divinidad y su ciudad<sup>36</sup>. El rey mesopotámico se convierte, así, en el responsable del mantenimiento de los templos como lugar de residencia de los dioses en la ciudad. De ahí la impor-

tancia que para el rey tienen los actos de edificar y restaurar la morada del dios, que se convierte en el corazón y en la razón de ser de la ciudad mesopotámica. En síntesis, queda patente que el rey y la divinidad son los verdaderos promotores de la vida urbana en Mesopotamia.

La importancia que el metal tenía para los dirigentes de la ciudad de Mari, va a quedar de manifiesto en una práctica ritual muy característica de la ciudad durante la segunda mitad del III milenio a.n.e.<sup>37</sup>. Nos referimos a la costumbre de depositar grandes clavos de fundación de cobre/bronce en la base de los muros de adobe, o bajo el suelo de los principales templos de la ciudad. Se trata de objetos muy sencillos, formados por un clavo con una anilla semicircular en una extremidad y por otro clavo rectilíneo que se introducía de forma perpendicular en la anilla del anterior. Ambos clavos solían ir acompañados de dos tablillas sin escritura, una de lapislázuli y otra de piedra blanca. En ocasiones, el depósito se podía completar con osamentas de animal, lo que evidenciaba la práctica de sacrificios rituales<sup>38</sup>.

Este rito, en el que el clavo de metal es el principal protagonista, estaba muy extendido en la Mari del Dinástico Antiguo III, pues estos clavos se han encontrado, a veces en gran número, cada vez que se han desmontado los muros de un templo. Es el caso de los templos dedicados a las diosas: Ištar, Nini-zaza, y Nināursag, e incluso se han encontrado en el gran macizo rojo<sup>39</sup>. De todos ellos, el edificio que ha dado el mayor número de este tipo de depósitos fundacionales es el templo de la diosa Ištar, donde las salas 17 y 18 han proporcionado trece parejas de clavos de cobre: bien bajo los muros o bajo el suelo<sup>40</sup>.

97

33.- J.L. Montero Fenollós (1998): "El intercambio de metales en la antigua Siria. Un modelo de relaciones diplomático-comerciales en el Próximo Oriente (s.XVIII a.C.)" en: J.L. Cunchillos *et alii* (eds.): *Actas del Congreso Español de Oriente Próximo Antiguo*, Madrid (www.lab-herm.filol.csic.es).

34.- En J.L. Huot *et al.* (1990): *op. cit.*, p.60, se recogen algunos fragmentos de textos en los que queda claro que los mesopotámicos veían en las ciudades la obra de los dioses.

35.- Era frecuente que los reyes dieran su nombre a las ciudades que fundaron, como por ejemplo Dšr Yaādun-Lim, al Norte de Mari (cf. E.Sollberger, J.R. Kupper (1971): *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, París, p. 244), Kšr Tukulti-Ninurta, frente a Aššur (cf. T. Eickhoff (1985): *Kšr Tukulti Ninurta. Eine mittelassyrische Kult- und Residenzstadt*, Berlin), o Dūr šarrukīn, la capital de Sargón II (cf. E. Unger (1938): "Dūr šarrukīn" *Reallexicon der Assyriologie* 2: 249-252). En algunos casos el monarca aparece, incluso, representado como albañil con un capazo sobre la cabeza; es el caso de la estela del rey Ur-Nanše de Lagaš (cf. A. Parrot (1948): *Tello*, París, pl. V,a y p. 90).

36.- Según la mentalidad mesopotámica la prosperidad de la ciudad dependía de las buenas relaciones del monarca con los dioses. Un buen ejemplo es la célebre "Maldición de Akkad", según la cual una desavenencia entre la diosa Ištar y el rey Naram-Sin provoca la ruina de la ciudad (cf. J.S. Cooper (1983): *The Curse of Agade*, Baltimore-Londres).

37.- Desconocemos, por el momento, qué tipos de rituales de fundación se practicaron en la primera ciudad, ya que apenas conocemos restos arquitectónicos de ella. La considerable profundidad a la que se encuentran estos vestigios dificulta su conocimiento arqueológico.

38.- Cf. A. Parrot (1956): *Le temple d'Ištar, Mission Archéologique de Mari I*, París, p.17 y fig. 39).

39.- Cf. J.-C. Margueron (2000): "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" en: P.Azara *et al.* eds (2000), *La fundación de la ciudad. Mitos y ritos en el mundo antiguo*, Barcelona, p.36.

40.- Cf. A. Parrot (1956): *op. cit.*, p.53. Un depósito de fundación de similares características procede del recinto de Eanna en Uruk (cf. R.S. Ellis (1968): *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, New Haven-Londres, p. 48).

Esta práctica ritual, marcada por el uso de clavos de metal, va a continuar a lo largo de la historia de la ciudad de Mari, aunque con algunas modificaciones. Durante la fase final del III milenio a.n.e. era frecuente el uso de una pequeña plancha cuadrangular de cobre, con inscripción cuneiforme, atravesada en el centro por un clavo también metálico. El conjunto quedaba protegido por una especie de caja de piedra. Es el caso del templo de Nināursag, donde se encontró un depósito de este tipo con el nombre inscrito de Nūr-Mer, y de otro procedente del templo de los Leones que llevaba grabado el nombre de Išdub-EI; en ambos casos se trata de miembros de la dinastía šakkanakku (c.2153-2136 a.n.e.)<sup>41</sup>.

A comienzos del II milenio a.n.e., el rito de fundación en los templos de Mari ha sufrido una nueva transformación. En el templo de šamaš los grandes protagonistas del depósito de fundación del rey Yaādun-Lim (c.1815-1799 a.n.e.) son ahora una serie de grandes tablillas con inscripciones cuneiformes. No obstante, estos textos suelen ir acompañados por clavos de metal que atraviesan losas de piedra<sup>42</sup>.

La razón de esta práctica ritual en Mari es oscura; ningún texto cuneiforme ha aportado luz al respecto. Pero sin lugar a dudas esta costumbre tiene alguna relación con la función de Mari como centro internacional del comercio de metales.

Si bien este rito de introducir clavos de metal en los depósitos de fundación de los grandes edificios públicos, no es una práctica exclusiva de Mari, lo que sí es cierto es que en ninguna otra ciudad sirio-mesopotámica se han encontrado tantos clavos de fundación de cobre/bronce, y mucho menos de un peso tan considerable. Una pareja de este tipo de objetos puede llegar a pesar hasta 7.4 kg<sup>43</sup>. Pensemos que sólo en el templo de Ištar se puede estimar el uso aproximado de 100 kg de metal para elaborar sus depósitos de fundación<sup>44</sup>; todo un lujo para una región que tiene que importar este recurso desde tierras lejanas. Es un hecho probado que la construcción de edificios religiosos era un privilegio real, una prerrogativa del monarca mesopotámico<sup>45</sup>. Si partimos del supuesto, creemos que demostrado, de que el poder y el presti-

gio de la realeza de Mari y de la ciudad descansaban en el férreo control ejercido sobre las rutas del metal, podremos entender este ritual, ya que de otra manera habría sido inviable.

El estudio pormenorizado de algunos de los clavos de fundación del templo de la diosa Ištar parece indicar que estos debieron fundirse *in situ*, en el momento de la construcción del edificio. Su tosca factura y las numerosas irregularidades de su superficie demuestran que estos clavos no se fabricaron en perfectos moldes de piedra o de arcilla; parece más bien que estos se elaboraron en un improvisado molde realizado con tosca arcilla en el mismo suelo, posiblemente en el área inmediata del futuro templo. Esta técnica debía formar parte del ritual practicado, cuya naturaleza exacta es una incógnita.

Nuestro conocimiento sobre el simbolismo que encierra el uso de estos clavos de fundación, es incompleto, debido en gran medida a la ausencia de información textual. No obstante, sí sabemos que estos clavos, ya fueran utilizados para ritos de fundación o no, se corresponden con el acadio *sikkatu* y el sumerio *kak*, y estos solían ser, según los textos, de metal, generalmente cobre (urudu), y en menor grado de madera (como el cedro)<sup>46</sup>.

Sobre la función exacta de los clavos de fundación se han propuesto tres hipótesis<sup>47</sup>:

- 1.- Sirven para diseñar o delimitar el plano de un edificio público. Esta teoría se basa esencialmente en la presencia de estos clavos en esquinas, puertas y unión de muros. En esta misma línea se sitúa la hipótesis en la que se afirma que estos clavos tenían el papel de fijar el templo en el suelo para asegurar su estabilidad.
- 2.- Función apotropaica, derivada de su posible simbología sexual o fálica.
- 3.- Son armas para defenderse de los demonios y de las fuerzas malignas del inframundo.

A estas tres posibilidades sobre la interpretación de la simbología que encierran los clavos de fundación, se podría añadir una cuarta, que deriva de un hecho común a todos ellos, independientemente de cuál sea su forma, origen y datación. Nos referimos a la materia prima con la que la inmensa mayoría de estos objetos fueron ela-

41.- Cf. R.S. Ellis (1968): *op. cit.*, pp. 58-59.; J.M. Durand (1985): "La situation historique des šakkanakku: nouvelle approche", *MARI* 4: p.156.

42.- Cf. J.-C. Margueron (2000): *op. cit.*, pp.36-37.

43.- Cf. A.Parrot (1957): *op. cit.*, p. 57, nota 1.

44.- Según los análisis realizados por A. Hollard en 1935 se trata de una extraña aleación de cobre con un alto contenido de plomo (24.8 %). Cf. A. Parrot (1956): *op. cit.*, p.51, nota 2.

45.- Una buena muestra de esta actividad edilicia la encontramos entre las inscripciones de los reyes de la III dinastía de Ur (cf. E.Sollberger, J.R. Kupper, *op. cit.*, p.136 (III A1f) y p.141 (III A2f y III A2Ai).

46.- Cf. CAD, S, 247, s.v. *sikkatu*.

47.- R.S. Ellis (1968): *op. cit.*, pp.77ss.

borados: el metal, que no era otro que el cobre o la aleación de bronce<sup>48</sup>.

Además de los ejemplos citados de Mari, clavos de fundación de metal se han encontrado en otras ciudades mesopotámicas como: Girsu, Ur, Nippur, Adab, etc.<sup>49</sup>. Por sus características morfológicas estos clavos se pueden agrupar en varios tipos:

1.- Gran clavo que penetra de forma perpendicular en otro provisto de una anilla semicircular (ej. Mari y Uruk)<sup>50</sup>.

2.- Placa cuadrangular de metal atravesada por un clavo y protegida por una caja pétrea (ej. Mari)<sup>51</sup>.

3.- Losa de piedra atravesada por un clavo (ej. Mari)<sup>52</sup>.

4.- Pequeña figurilla con las manos unidas sobre el pecho y extremidades inferiores en forma de clavo (ej. Eannatum I de Lagaš)<sup>53</sup>.

5.- Figurilla humana, generalmente un dios, que abraza un clavo (ej. Gudea de Lagaš)<sup>54</sup>.

6.- Figurilla humana, al parecer reyes, con un capazo sobre la cabeza sujeto por ambas manos. Las piernas pueden estar representadas de forma íntegra o pueden aparecer simplificadas en forma de clavo. Suelen llevar inscripciones cuneiformes (ej. de época de Gudea, Ur-Namma o Šulgi).<sup>55</sup>

7.- Animales, habitualmente un toro, que rematan un pequeño clavo (ej. de época de Gudea)<sup>56</sup>.

Pese a las evidentes diferencias estilísticas y cronológicas, todos estos modelos de clavos de fundación tienen el rasgo común de haber sido fabricados de cobre/bronce. Y esta coincidencia no parece que sea debida al azar, sino todo lo contrario. La elección es intencionada y encierra, por tanto, una simbología concreta. Ya se ha hecho referencia anteriormente al enorme valor que poseía el metal en una tierra como Siria-Mesopotamia, donde su comercio, era una actividad a larga distancia controlada por el palacio. Los centros palacia-

les, y en el caso bajo-mesopotámico también los templos, eran las únicas instituciones capaces de llevar a cabo esta importante empresa comercial, que dependía en gran medida de la estabilidad de las rutas y, sobre todo, de las buenas relaciones diplomáticas con las áreas de suministro. El control de las rutas del metal se convirtió, por tanto, en uno de los objetivos de las clases privilegiadas sirio-mesopotámicas, que reconocieron en este recurso natural una vía para afianzar su poder<sup>57</sup>. El metal se había convertido en un producto de lujo, valioso, cargado de simbolismo y poder para los dirigentes de aquella región próximo-oriental.

La importancia que el dominio de los metales había adquirido para los monarcas mesopotámicos tuvo que tener un inevitable reflejo sobre una de sus tareas principales: la construcción de una ciudad, entendida como la morada de los dioses. Los depósitos de fundación de los templos serían una buena prueba de ello.

Lo importante de los clavos fundacionales de metal no era tanto su forma o diseño como la materia prima con la que habían sido elaborados. Incluso en algunos depósitos de fundación de Mari, además del clásico clavo, se ha encontrado otra serie de objetos de cobre de uso cotidiano como: armas, adornos, o pequeños clavos usados en carpintería<sup>58</sup>. Su función es clara: no importa el tipo de objeto sino el producto con el que está elaborado. No son más que una muestra de acopio de metales, un producto, insistimos, vinculado a la nueva monarquía urbana mariota.

Otro ejemplo de esta práctica ritual, en la que el metal es el único protagonista del rito, en este caso de refundación, procede de la misma ciudad, concretamente del palacio de la ciudad III, donde una simple azuela de bronce se encontró en el interior de un muro, protegida por una pequeña caja de adobe<sup>59</sup>.

48.- Si bien es cierto que también se usó la piedra para elaborar estos objetos de fundación, sólo se conocen dos o tres ejemplos de este tipo (cf. P. Azara, dir., (2000): *La fundación de la ciudad, Mesopotamia, Grecia, Roma*. Barcelona, pp.59-61). No podemos descartar tampoco el uso de clavos de madera.

49.- R.S. Ellis (1968): *op. cit.*, pp.46ss.

50.- A. Parrot (1956): *op. cit.*, pp.51ss.; R.S. Ellis (1968): *op. cit.*, p.48.

51.- J.-C. Margueron (2000): *op. cit.*, p.36; R.S. Ellis (1968): *op. cit.*, p.58.

52.- J.-C. Margueron (2000): *op. cit.*, p.36.

53.- R.S. Ellis (1968): *op. cit.*, p.52.

54.- P. Azara, dir., (2000): *op. cit.*, pp. 182-183.

55.- P. Azara, dir., (2000): *op. cit.*, pp. 181- 184.

56.- P. Azara, dir., (2000): *op. cit.*, pp. 72 y 185; R.S. Ellis (1968): *op. cit.*, figs. 17-18.

57.- Un ejemplo preciso: en el palacio de Mari, Mukannišum, un alto funcionario de la corte de Zimri-Lim, tenía entre sus principales funciones la de distribuir entre los artesanos el metal almacenado en las reservas del palacio, la de transmitir las órdenes reales, y la de vigilar su cumplimiento (cf. ARM, XVIII, 5 y 10). En otros textos del archivo mariota, queda patente de nuevo el estricto control ejercido por el palacio sobre la producción de metales, ya que en ellos se indica que las operaciones administrativas relativas a los metales se realizaban siempre en presencia del rey Zimri-Lim (cf. ARM, XXV, 156-216).

58.- Esta práctica está documentada en los depósitos del templo de los Leones en Mari (cf. A. Parrot (1940): "Les fouilles de Mari. Sixième campagne (automne 1938)" *Syria* 21: pl.X: 1).

A la luz de las evidencias presentadas, se puede concluir que Mari fue un excelente ejemplo, y no creemos que sea el único, de una ciudad creada para controlar las rutas fluviales del metal. En este estricto control residía el poder, la prosperidad y el prestigio de esta capital del Medio Éufrates. Ésta es la realidad de la fundación de la ciudad sirio-mesopotámica, es decir, dar respuesta a una necesidad vital, en este caso de tipo económico.

El mito y la simbología del acto de fundar una ciudad quedarían recogidos en la costumbre de introducir objetos de metal en los depósitos de fundación de los principales edificios, especialmente de los templos. No olvidemos que la ciudad mesopotámica era concebida como la residencia de los dioses, en la que éstos poseían su morada bajo la forma de templo. El rey era el constructor y restaurador; el metal era su símbolo de poder, un símbolo de civilización urbana.

# POLITICAL CONSIDERATIONS IN THE FOUNDATION OF CITIES IN URARTU

Jak Yakar   Avia Taffet \*

The Urartian kingdom emerged in the mid- 9<sup>th</sup> century B.C. after a long internal process which finally led to the political unification of tribal polities in the Van basin. Archaeological sources do not provide much information on the types of settlements which must have existed in the centuries prior to the formation of this kingdom. The recent excavations at the Early Iron Age site of Yoncatepe in Van directed by Prof. O. Belli from the University of Istanbul suggest that the 11<sup>th</sup> or 10<sup>th</sup> century settlements should be looked for in the mountainous parts of the Van province and not in the intermontane plains. What is clear however is that settlements at this time would have hardly been comparable to the late second millennium urban centers in Anatolia or Syro-Mesopotamia. Historical sources too failed to supply details on the exact type of settlements which existed in the eastern highland referred to as Uruatri and Nairi Land by Assyrian kings of the 13<sup>th</sup> century B.C. (Šalmaneser I 1274-1245, Tukulti Ninurta I 1244-1208). These two different names most likely designated two different parts of the highland region inhabited by numerous tribal polities. There is no doubt that the Assyrians were familiar with these tribes since they raided the south-central parts of the highland region, rich in livestock and minerals, ever since the time of Šalmaneser I. It is important to note that while fighting against these tribal polities in Uruatri, Šalmaneser I did not make any reference to a particular kingdom or a king. Although this Assyrian king claimed to have conquered "eight lands of Uruatri and fifty-one cities in three days" (Grayson 1972, I:81), it is obvious that his exaggerated conquests involved tribal territories/districts and not large tracts of land and rural settlements and not cities. Indeed, archaeological investigations have so far failed to unearth settlements which could be described as large cities or Urartian fortresses three centuries prior

to the foundation of the Urartian kingdom. Slightly later, the account of Tukulti Ninurta I of his confrontation with forty kings of Nairi, strengthens the view that the land was not yet the domain of a single state. A century later the political situation in the Van basin and to the west of it was unchanged in view of the fact that Tiglath-Pileser I (1115-1077 B.C.) leading the Assyrian armies into the Nairi land on more than one occasion fought tribal confederations of different sizes. According to this Assyrian king on each campaign he was confronted by different number of kings. Again these were most likely no more than tribal chiefs whose political centers were far from being large urban agglomerations.

Assyrian or local sources shed little light on the question as who was responsible for the formation of the Urartian kingdom. Even the early 9<sup>th</sup> century B.C. royal accounts of the Assyrian king Šalmaneser III (King 1915; ARAB I:589,614) fails to clarify this point. This king boasts to have captured a couple of Urartian royal cities of Arame during his campaigns to the region. First he mentions Sugunia and later on in the accounts of his third campaign he claims to have devastated and burned Arzaškun together with other cities in its neighborhood. Unfortunately archaeological investigations in the Van basin and surrounding areas have so far failed to confirm such claims.

It is assumed here that among the tribal polities in this territory, the strongest one in military and political terms must have taken the initiative to create a unified single state. Towards a unified national identity a state religion was created (Salvini 1987, Taffet and Yakar 1998:144-147, Yakar 2000:438-442). Moreover, there can be little doubt that the consolidation of the internal stability of the state with its multitude of semi-nomadic tribal factions was accomplished by initiating changes in the rural economy and settlement pattern. This policy necessi-

tated the creation of fortified district seats of government named after kings and gods. All these building activities were in line with the sedentarization policy of the crown in a highland long inhabited by pastoral tribal groups of different ethno-cultural affiliation.

With Sarduri I (840-830 B.C.) Urartian written sources make their first appearance. Following this king royal inscriptions of historical significance appear on stone blocks and rock facades, not only in Tušpa the capital but in different parts of Urartu. These display inscriptions demonstrate that while Tušpa kept its old name, most likely deriving from Tuspea the consort of the Sun God Šivini all the new cities and citadels were either named after kings such as Sarduri(Sardurihinili=Çavuştepe), Rusa (Rusahinili=Toprakkale), Argišti (Argištihihili=Armavir), or dedicated to gods such as the Storm God Teišeba (Teišebaini=Karmir Blur), Arubaini the consort of Haldi (Erebuni= Arin-Berd). The last two cities were major cult centers in which several temples were erected. Although some Urartian inscriptions mention cities named after the national God Haldi, none have so far been discovered bearing his name. However, we know that the Upper Anzaf fortress, which was in fact the upper city of this large fortified settlement, was built for Haldi.

Display inscriptions bearing the name of the king and his patronymic were no doubt intended for the glorification of the ruling monarch. In Urartu kings were apparently inspired by their Assyrian counterparts in often depicting themselves as conquerors of the wilderness "before was nothing there" (HCHI 126).

From the inscriptions left by Išpuini (830-810 B.C), the son and successor of Sarduri I, and Menua (810-780 B.C) his son, we can infer that the dynasty which ruled Urartu and played a crucial part in its formation and the expansion of its borders must have originated in or near the cult center of Haldi, in the holy city of Musasir close to the Assyrian border (Boehmer 1976). Under the Urartian regime Haldi was venerated as a 'fighting god', 'a fearless hero whose glance terrorized the enemy,' 'the commander-in-chief of the armies'. His original attribute, 'god of vegetation and fertility' (Bigov 1978), became secondary to his warrior qualities. Once elevated to the rank of national god he symbolized the supreme authority of the Urartian ruling dynasty. In addition to his 'fighting god' image, Haldi's traditional benevolent image was equally celebrated in Urartu. These celebrations took place during the annual festivals dedicated to agricultural activities. Rituals included acts of planting vineyards and orchards, harvesting the grape, wine making and wheat harvesting. Haldi was also considered the protector of the irrigation canals and in his capacity as such regulated the flow of the water in the land. The wide range of attributes accorded to Haldi may well prove that his image conformed to the political needs of the crown.

The choice of this local deity, over a more ancient Teišeba (the Storm God) or Šivini (the Sun God) for the position of national god, head of the pantheon, was no doubt a political move. With its 'Fighting God' attribute Haldi conveyed a more powerful image than other deities worshipped in the region. This image can be described as more aggressive than compassionate and may have been deemed necessary to underscore the political determination of the Urartian kings.

To further emphasize Haldi's powerful warrior image tower-temples were built as his abode. These thick-walled tower temples contained bronze and iron weapons donated by generations of king. Such weapons became an integral part of the religious paraphernalia associated with this god. Shields and helmets decorated with the images of deities (e.g. on the shield of Anzaf: Belli 1999:Fig.17) and tower-temples (on the helmets and shields of Karmir Blur: Piotrovsky 1953 :Fig 28-32) became an artistic medium to convey religious and political messages. It is important to emphasize however that the tower-temple which became the standard architectural form in the construction of temples was later on built for other gods of the Urartian pantheon as well (e.g. God Irmuši in Sardurihinili: Erzen:1978:8).

Urartian royal inscriptions dedicated to Haldi are full of words of praise and not prayers. This demonstrates that in their concept of divine power, Urartian kings believed that this national god could be appeased merely by admiring his strength and not by long prayers of supplication. The two Anzaf inscriptions, among other, clearly substantiate this point. In the Lower Anzaf, fortress the dedication inscription reads: "By means of the power of the God, Haldi, Išpuini son of Sarduri, made this perfectly built fortress. Powerful King, Great King, King of the Bia Lands". In the City of Upper Anzaf the dedication inscription reads: "By the Power of the God Haldi. Menua, son of Išpuini built this temple without fault and the fortress for the Lord Haldi"(Belli 1999:16-28). In imposing the cult of Haldi in the provinces and districts beyond his traditional homeland, the Urartian kings did not disregard deep-rooted local traditions and cults. This may reflect a policy aimed at keeping the various ethnic factions of the kingdom united. An unusual relationship existed between the king and Haldi. Although the Urartian kings publicly acknowledged this deity's contribution to their victories or construction projects, they do not give the impression that they sought Haldi's constant reaffirmation of their kingship. Urartian kings did not consider themselves as sons of gods neither their chosen servants. The impression one gets from various historical and religious inscriptions is that the Urartian kings derived their power from their people and not gods. As a matter of fact, the name Haldi was not used by Urartian kings as a theophoric component in their royal names. Such an attitude as pointed out by Frankfort many years ago would be more in line with tribal traditions (Frankfort 1948:337).



Although the Urartian kings were not deified, their name sometimes appeared with a divine determinative. The best example is that of Sarduri I, son of Lutipri. In his inscription he claims to be "Great King, Mighty King, King of the Universe, King of Nairi, King who has no equal, Wonderful Shepherd who does not fear battle, King who makes the insubordinate submit." Here, the title 'King of the Universe' is not necessarily an indication that the king regarded himself as divine. It may well be that the Urartian king tried to convey a message that he was not a lesser king than his Assyrian counterpart. In other words some Urartian kings were inspired by the boastful titles used by Assyrian kings such as Aššurnasirpal II. Subsequently, Urartian rulers dropped many of these epithets and kept the more modest ones such as "Mighty King", "Great King" and "Lord of Tušpa".

Records of building activities such as the two Köşk inscriptions (HCHI 41 and 58) (Dinçol and Kavakli 1978) are the most common type of royal inscriptions in Urartu. The building of fortresses and cities named after kings and gods must have been deemed necessary by the Urartian royal administration to strengthen the political foundations of the fast expanding kingdom. Even when named solely after prominent kings, the principal gods of the state pantheon were always venerated in temples built in the royal cities and fortresses in Urartu. In most cases the format of building inscriptions is standardized: they begin with a dedication to god, usually Haldi, followed by the name of the king, the nature of the structure, and a verb that pertains to the construction or dedication of the structure. HCHI 41 is such a commemoration inscribed on a stela and describes the construction of a 'KA'(sacred 'gate') and É. GAL (royal fortress/palace) to God Haldi by King Menua and the planting of a vineyard named after the king. As for HCHI 58 it records the erection of an É. GAL in the URU (city) of Haldi. Other inscriptions such as HCHI 13, 14, 15 show that major deities such as Haldi, Šiwini or Huitini were often presented with commemorative stelae. Another group of inscribed stone stelae from the village of Karahan (Dinçol and Kavakli 1979) and dated to the reigns of Išpuini and Menua demonstrate that lesser gods such as Ua, Ura and Nalaini were also presented with gifts in the form of stelae (Salvini 1993).

Such display inscriptions suggests that the king's role in the initiation of construction projects was an important royal function of both secular and religious significance. Grand scale construction activities involving the foundation of cities and fortresses or the building of dams and irrigation canals by kings are occasionally referred to in royal annals and campaign inscriptions as well. From such inscriptions one may infer that these construction projects were motivated by various considerations. The building of fortresses and cities were clearly motivated by administrative, military, political and economic considerations. Not only internal reorganization but political

developments dictated such major construction undertakings. In conquering populated lands well outside the eastern Van basin, the Urartian kings were faced with the difficult problem of administering them from their capital in Van. Their solution to this problem was the application of a three-pronged policy:

1-The transfer of substantial portions of the population of conquered lands and settling most of them as farmers or state workers in areas close to major Urartian centers in the eastern Van basin. Argišti I who came to power in 786 B.C. is known to have transferred over 50,000 civilian captives and warriors from the northeastern highlands bordering on the Black Sea to Urartu. And later on when he campaigned in the west all the way to Malatya, he brought back from the Neo-Hittite cities he plundered close to 30,000 captives. Of these more than 6000 warriors were settled in the city of Ere-buni(=Arin Berd) (Çilingiroğlu 1994: 66-69; Diakonoff 1984:86;Yakar 2000:442).

2-Extension of the state authority to conquered lands. This was done by organizing the countryside into administrative provinces ruled by palace-appointed governors who resided in fortresses furnished with a palace, at least one tower temple, usually dedicated to Haldi, storage facilities and quarters for government soldiers.

3-Gradual absorption of the resettled deportees and war captives into the Urartian society, and perhaps reserving a place for their cults in the Urartian state religion. Moreover, a national policy aiming at the centralization of the rural economy would have encouraged large-scale sedentarization by investing in the agrarian sector. The construction of dams and irrigation canals or the laying out of orchards, vineyards and cereal fields were all motivated by such considerations. The importance attached to agriculture by Urartian kings is often reflected in inscriptions depicting the sanctification rituals concerning the irrigation canals. For example an inscribed stela erected by Rusa II near Yerivan describes the various measures to be taken in order to enable the water to run through the canal. And in particular the number of sacrifices to be offered during each stage of the work: "When the water will pass in the canal one lamb to the God Haldi" (HCHI 126). The Storm God and Sun God were also given sacrifices in such occasions. Ceremonies were conducted also in the inauguration of new vineyards named after the king and dedicated to the gods (HCHI 41). Such rock inscriptions and a limited number of cuneiform texts indeed confirm the state's role in the initiation of such foundation rituals not only for Haldi but for lesser cultic figures as well.

Regarding the foundation of cities (URU) the question which still remains unanswered is whether the Urartian kings meant them to be large urban agglomerations

such as those which existed in the Neo-Hittite world (e.g. Carchemish, Zincirli). Even Ayanis with its lower settlement or Yukari Anzaf with its lower compound are not exactly large cities, like those built by Assyrian kings. Zimansky may have a point when he remarks that "the paucity of building inscriptions for cities may be a reflection of the fact that settlements were not initiated at a single moment as a unified plan but rather grew

up beside royal building projects of their own accord." (1985:65). Nevertheless, considering the fact that during their distant campaigns Urartian kings were bringing back thousands of civilian captives to be settled within the borders of the kingdom, there can be little doubt that some existing settlements, as well as new ones, would have reached the proportions of medium-size cities but without proper urban planning.

## BIBLIOGRAPHY

ARAB:LUCKENBILL, D.D. 1926-1927, *Ancient Records of Assyria and Babylonia I-II*. Chicago.  
BELLI, O. 1999, *The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu*. Istanbul.  
BIGOV, L.N. 1978, Über die Natur des Gottes Haldi und der Göttin Arubani-Bagbartu. *Oikumene* 2:263  
BOEHMER, R.M. 1976, Zur Lage Der Stadt Musasir. *Türk Tarih Kongressi VIII*:123 -128.  
BURNEY, C. 1993, The God Haldi and The Urartian State. In: Mellink, M. et al., eds. *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç*. Ankara:107-115.  
ÇILINGIROĞLU, A.1994, Urartu Tarihi. Bornova.  
DIAKONOFF, I.M. 1984, The Prehistory of the Armenian People. New York.  
DIAKONOFF, I.M. 1991, Sacrifices in the City of Teiseba (UKN 448) - Lights on the Social History of Urartu. *AMI* 24:13-21.  
DİNÇOL, A., KAVAKLI, E. 1976, Die Neuen Urartaischen Inschriften aus Körzüt. *Istanbul Mitteilungen* 26:19-30.  
DİNÇOL, A., KAVAKLI, E. 1979, Neuer Urartaischen Inschriften aus dem Dorfe Karahan. *Anadolu Araştırmaları VI*(1978):29-32.  
FRANKFORT, H. 1948, *Kingship and the Gods*. Chicago and London.  
ERZEN, A. 1978, *Çavuştepe I*. Ankara.  
GRAYSON, A.K. 1972,1976, *Assyrian Royal Inscriptions I-II*. London.  
HCHI: KÖNIG.F.W 1955-1957, *Handbuch der Chaldischen Inschriften* (AFO Bieheft 8). Graz.  
HUFF, D. 1968, Das Felsgrab von Eski Doşubayazıt. *AMI* 18:58-86.  
KING, L.W. 1915, *Bronze Reliefs from the Gates of Shalmaneser*. London.

KÖNIG, F.W. 1953, Die Gotterwelt Armenien Zur Zeit der Chaldäerdynastie (9-7 Jahrhundert V. Chr.). *Archiv für Völkerkunde VII*:142-171.  
KÖNIG, F.W. 1955-7, *Handbuch der Chaldischen Inschriften*. Gratz.  
OLMSTEAD, T.A.1975, *History of Assyria*. Chicago.  
PECORELLA, P.E., SALVINI, M. 1984, *Tra lo Zagros e L'Urmia*. Roma.  
PIOTROVSKI, B.B.1969, *The Ancient Civilization of Urartu*. London.  
PIOTROVSKI, B.B. 1970, *Karmir Blur*. Leningrad.  
RIEMSCHNEIDER, M. 1963, Die Urartaischen Gottheiten. *Orientalia* 32:148-169.  
SALVINI, M. 1987, La Formation de l'Etat Urarteen. *Hethitica* 8:393-411.  
SALVINI, M. 1993, Reflections about the Urartian Shrines of the Stelea, in: Mellink, M. et alii (eds.), *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its neighbours. Studies in Honor of Nimet Özgüç*. Ankara:543-548.  
TARHAN, M.T. 1978, *M.O.13 Yüzyılda Uruatri ve Nairi Konfederasyonları*. Istanbul.  
TARHAN, M.T. 1983, The Structure of the Urartian State. *Anadolu Araştırmaları* 9:295-310.  
UKN: MELIKISVILI, G.A.1960, *Urartskie Klinoobrazinye Nadpisi*. Moskva.  
UPD:DIAKONOFF I.M. 1963, *Urartskie Pis'ma i Dokumenty*. Moskva Leningrad  
TAFFET, A., YAKAR, J. 1998, Politics and Religion in Urartu. *Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan* 10:133-152.  
YAKAR, J. 2000, *Ethnoarchaeology of Anatolia: Rural Socio-Economy in the Bronze and Iron Ages*. Monograph Series of the Institute of Archaeology, No.17. Tel Aviv University. Tel Aviv.  
ZIMANSKY, P.E. 1985, *Ecology and Empire: The Structure of the Urartian State*. Studies in Ancient Oriental Civilization. No. 41. Chicago.

# LA FUNDACIÓN DE LAS CIUDADES EN EL ÉUFRATES TURCO

Jesús Gil Fuensanta \*

*A las gentes de los pueblos de la Presa de Birecik/Birecikdeki Barajı köylülerine*

## INTRODUCCIÓN

Los milenios cuarto y tercero vieron la aparición de las primeras urbes en la antigua Mesopotamia (Fig. 1). Al mismo tiempo surgieron los primeros estados en el aluvión meridional del moderno Irak. Se trata del período cuando se desarrollan las culturas arqueológicas del Bronce y el Calcolítico. El período ha sido llamado Uruk, y en los últimos años se utiliza el término de Calcolítico Final o Tardío para varias de las regiones del norte de Mesopotamia, entre ellas las del Éufrates y Tigris turco. Se ha establecido de modo general que estos cambios fueron producto de la irrigación mediante las aguas procedentes del Éufrates, pero las causas de la aparición de las ciudades en las diversas regiones de la Mesopotamia deben atribuirse a una multiplicidad de factores (que exponemos en el texto). Se deberían quizás incluir los primeros reyes entre aquellos personajes de alto rango, los cuales establecieron su poder en parte

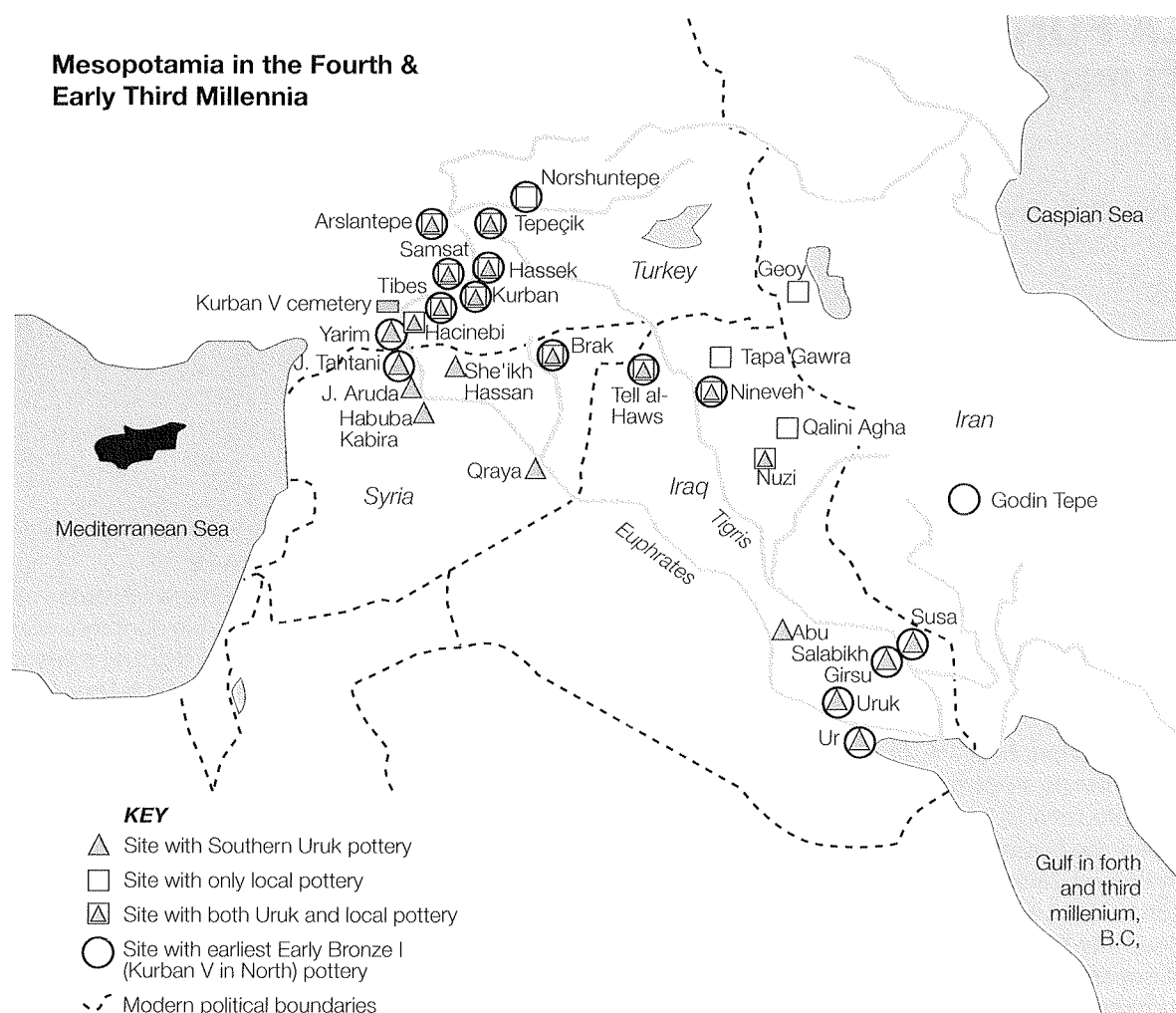
a través del control de las ciudades así como de la irrigación necesaria para abastecerlas.

El período de la aparición de las primeras ciudades es también una época de considerable contacto con varias regiones adyacentes. Durante el cuarto milenio, debido a que el aluvión meridional -donde figuraban ciudades como Uruk/Warka, Ur, Nippur o Eridu- carecía de muchas materias primas necesarias para los reyes y miembros de la elite, existió un sistema comercial que alcanzó las tierras de las modernas norte de Siria y parece haber sido Turquía casi fundamental para la existencia de esas ciudades sureñas<sup>2</sup>. Esto podría haberse producido durante la fase media del llamado período Uruk, hacia mediados del cuarto milenio, si bien existe mucha evidencia sobre la presencia "sureña" en regiones del norte mesopotámico. Tenemos el caso del Éufrates medio sirio, bastante estudiado desde los últimos veinticinco años, y donde se han encontrado lugares como Habuba Kabira<sup>3</sup>, Tell Kannas<sup>4</sup>, Yâbal Aruda<sup>5</sup> o Tell Qraya<sup>6</sup>, que son algunas de las primeras ciudades de aquella región, y con características (cerámica, arquitectura, glífica) muy similares a las ciudades coetáneas del sur de Irak. En Tell Brak (Hâbûr sirio)<sup>7</sup>, Nínive (norte del Tigris)<sup>8</sup>, Samsat<sup>9</sup>, Tepeyik<sup>10</sup>

105

\* MAET/Universidad de Alicante

- 1.- Este estudio es una versión detallada de nuestra conferencia "La formación de las ciudades en el Sureste de Turquía", impartida en el *Coloquio sobre La fundación de la ciudad*, en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, el 8 Junio del 2000.
- 2.- Cf. G.Algaze, *The Uruk World System: The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilization*, Chicago 1993.
- 3.- Cf. E.Strommenger, *Habuba Kabira: Eine Stadt vor 5000 Jahren*, Mainz 1980.
- 4.- Cf. A.Finet, "Bilan provisoire des fouilles belges du Tell Kannas", D.N.Freedman (ed.), *Archaeological Reports from the Tabqa Dam Project-Euphrates Valley, Syria, Annual of the American Schools of Oriental Research* 44 (1979), pp.74-96.
- 5.- Cf. G.van Driel, C.van Driel-Murray, "Jebel Aruda, the 1982 Season of Excavations", *Akkadica* 33 (1983), pp.1-26.
- 6.- S.Reimer, "Tell Qraya on the Middle Euphrates", M.Rothman (ed.), "Out the Heartland: The Evolution of Complexity in Peripheral Mesopotamia during the Uruk Period", *Paléorient* 15 (1989), pp.273.
- 7.- Cf. J. y D. Oates, "Tell Brak: a Stratigraphic Summary 1976-1993", *Iraq* LVI (1994), pp.167-176.
- 8.- Cf. G.Algaze, "Habuba on the Tigris. Archaic Níniveh Reconsidered", *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986), pp.125-237.
- 9.- Cf. N.Özgüç, "Samsat Mühürleri", *Belleten* 200 (1987), pp.429-40.
- 10.- Cf. U.Esin, "Tepecik Excavations, 1974", *Keban Project 1974-75 Activities*, pp.95-118. Ankara, 1982.



**Figura 1.** Mapa de Mesopotamia durante el período de la formación de las ciudades.

y Karkemish<sup>11</sup> (Éufrates turco), Susa<sup>12</sup> y Godin Tepe<sup>13</sup> (Irán occidental y norte) se han encontrado "barrios" con elementos culturales Uruk dentro de los asentamientos, donde existe un predominio de cultura local. Otros pequeños lugares, como es el caso Hassek Höyük<sup>14</sup> (Eufrates turco), parecen haber sido estaciones comerciales de la civilización Uruk.

En resumen, todos estos elementos parecen defender la hipótesis de la expansión de una cultura, Uruk, que va estrechamente ligada a la aparición del primer urbanismo a lo largo de diferentes regiones de Oriente

Próximo. Sin embargo, en las regiones septentrional y oriental de Mesopotamia, es decir, las llamadas estepa asiria y los piedemontes de los Zagros y Tauro, existió una tecnología y tipología cerámica diferente de la Uruk, aquella que caracteriza la cultura del Calcolítico Final o Tardío local.

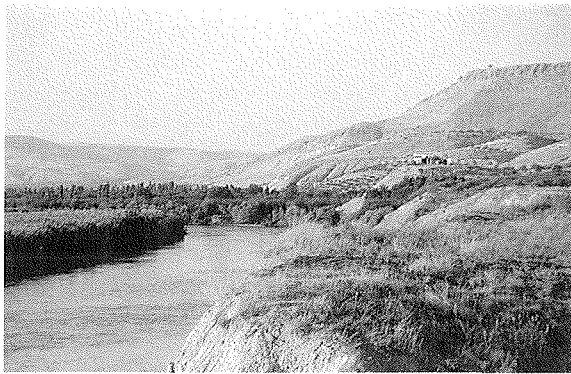
No cabe duda que estas interacciones entre sureños y norteños afectaron el modo de vida de ambos grupos. Hay un grupo de investigadores que insiste en la hipótesis que los estados de la cultura Uruk del Sur de Mesopotamia dominaban unas sociedades aparente-

11.- Cf. Algaze, *op.cit.*, 1993.

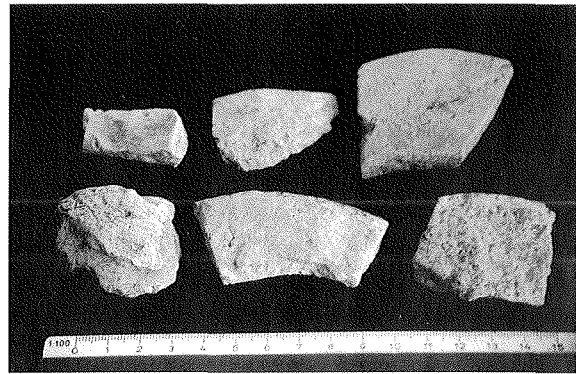
12.- Cf. P.Amiet, *L'âge des interchanges iranniennes*, Paris 1986.

13.- Cf. H.Weiss y T.C.Young Jr., "The Merchants of Susa: Godin V and Plateau-Lowland Relations in the Late Fourth Millenium B.C.", *Iran* 13 (1975), pp.1-17.

14.- Cf. M.Behm-Blancke *et alii*, "Hassek Höyük: Vorläufiger Bericht über die Grabungen in den Jahren 1981-83", *Istanbuler Mitteilungen* 34 (1984), pp.31-150.



**Figura 2.** La subregión de Bireyik (Urfa).



**Figura 3.** Fragmentos de cuencos de borde biselado, Tilbes Höyük.

mente menos complejas en el Norte<sup>15</sup>; otros investigadores, como nosotros<sup>16</sup>, sin embargo disienten de ello. De cualquier modo, este fue un período de gran desarrollo en toda la Mesopotamia y en sus zonas limítrofes, lo cual propició la aparición y existencia de las primeras urbes. Pero como ha sido señalado por nuestro colega Mitchell Rothman, la mayor parte del trabajo arqueológico de la expansión Uruk se ha concentrado en los lugares con enclaves Uruk o en las estaciones<sup>17</sup>. Las excavaciones arqueológicas de urgencia –el Proyecto Tilbes<sup>18</sup>– que están siendo realizadas en el banco izquierdo del Éufrates turco (provincia de Urfa), justo al cruzar la orilla derecha de la dipólis de época Clásica-Medieval, Seleucia/Zeugma, han proporcionado datos relevantes no sólo sobre el período de la aparición de las ciudades en la región, sino sobre su predecesor y el supuesto posterior colapso o crisis. Los datos allí obtenidos, en Bireyik (Fig. 2), junto con los de la expedición americana en el cercano Hayinebi, se suman a los de Arslatepe en Malatya. La mayor parte de los restantes elementos de juicio para estudiar el proceso

urbano son bastante parciales, y provienen de asentamientos y ciudades actualmente inundadas por pantanos o destrozadas por estos, como es el caso de Sam-sat o Karkemish.

### EL PRECEDENTE OBEID: LAS BASES DE LA FUNDACIÓN DE CIUDADES

Los datos de que disponemos en la actualidad acentúan la existencia de necesidades de materias primas por parte del sur de Mesopotamia, en época anterior a la aparición de las primeras ciudades, durante la cultura Obéid. A tal escala, los contactos entre el norte y el sur de habrían iniciado durante la cultura Obéid<sup>19</sup>, y por lo tanto el impacto de la supuesta expansión Uruk no sería el mismo sobre las culturas locales del Calcolítico Final.

Un sector de la investigación ha puesto énfasis en la existencia de elementos culturales Uruk asociados siempre a unos cuencos de factura grosera producidos en masa, los llamados *cuencos de borde biselado* (Fig. 3), sin

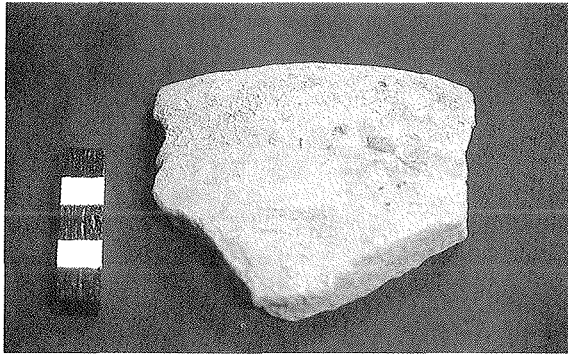
15.- Caso del Sistema Mundo propugnado por Guillermo Algaze, en el cual la expansión controlada por el sur integró y globalizó toda la región mesopotámica (cf. G.Algaze, *op.cit.*; *idem*, "The Uruk Expansion: Cross-cultural Exchange in the Early Mesopotamian Civilization", *Current Archaeology* 30/5 (1989), pp.571-608).

16.- Cf. J.Gil Fuensanta, "Uruk en el Norte: ¿Una expansión cultural "colonial" del Sur de Mesopotamia, o una cultura regional en el Oriente Próximo durante el IV milenio a.C.?", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* año XXXI (1995), pp.147-169). Semejantes ideas son compartidas por nuestros compañeros de la escuela de Filadelfia como Mitchell Rothman (cf. "The Tigris Piedmont, Eastern Jazira and Highland Western Iran in the Fourth Millenium B.C.", M.S.Rothman (ed.), *Uruk Mesopotamia and its Neighbors. Cross-cultural Interactions and their Consequences in the era of State Formation*, Santa Fe, 2000) o Gil Stein (cf. G.J.Stein (ed.), "The Uruk Expansion: Northern Perspectives from Hacinebi, Hassek Höyük, and Gawra", *Paléorient* 25/1 (1999)).

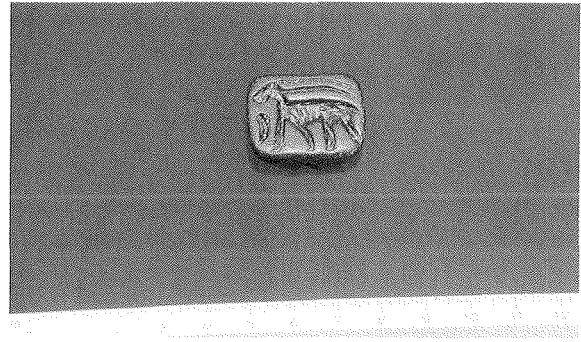
17.- Cf. M.S.Rothman, "Another look at the 'Uruk Expansion' from the Tigris Piedmont", *Between the Rivers and Over the Mountains*. M.Frangipane et alii (eds.), pp.163-176, Roma 1993.

18.- La Misión Arqueológica Española en Turquía (MAET), con el auspicio de la Cátedra de Prehistoria Reciente de la Universidad de Alicante, encabeza y coordina el equipo internacional del Proyecto compuesto por la Universidad Widener -Pennsylvania (EE.UU.), el Instituto Oriental y Universidad Carlos-Praga (República Checa), y el Museo de Shanliurfa (Turquía). El Proyecto Tilbes comenzó, tras una exploración en 1995, sus trabajos de rescate en 1996 y continúa en la actualidad.

19.- Como ha sido admitido también por G.Algaze (*op.cit.*, 1993, p.120).



**Figura 4.** Fragmento de cuenco Yoba, Surtepe Höyük.



**Figura 5.** Sello a estampilla del Calcolítico, Tilbes Höyük.

ponerse de acuerdo con su uso, que nosotros creemos multifuncional. Se ha pretendido ligar estos recipientes a conceptos de organización propios de la aparición de las primeras ciudades. Sin embargo en un momento contemporáneo a las dos fases finales de la cultura Obêid, Obêid 3 y Obêid 4, aparecieron en Anatolia oriental y Cilicia un tipo de cuencos producidos en masa denominados *cuencos Yoba* (Fig. 4), por el primer yacimiento donde se encontraron Yoba Höyük (Antep)<sup>20</sup>. Posteriores investigaciones en diversas regiones del norte de Mesopotamia han atestiguado la dispersión de tales cuencos pre-Uruk o de otros tipos distintos a los de borde biselado durante la aparición de las primeras ciudades<sup>21</sup>.

Se han atribuido a la cultura Uruk la aparición de la mayoría de los primeros edificios monumentales –principalmente de tipo tripartito-. Pero en diversas regiones del norte de Mesopotamia se encuentran edificios que presentan otra planimetría como la bipartita en Habuba Kabira o Arslantepe<sup>22</sup>. No debemos olvidar que incluso formas arquitectónicas complejas como

la casa tripartita ya estaban presentes en el norte de Mesopotamia desde el período Neolítico Acerámico<sup>23</sup>. Una de las características que habían distinguido a la cultura Uruk era el empleo de complejos métodos de control administrativo como los cilindro-sellos o la escritura pictográfica. Pero el norte de Mesopotamia dispone de sistemas de administración antes de la presencia de la cultura Uruk<sup>24</sup>, y además se está comprobando que la influencia del sur sobre la administración septentrional era mínima<sup>25</sup>. En la subregión de Bireyik hemos podido comprobar la existencia de sellos calcolíticos pre-Uruk (Fig. 5), cuyos paralelos sólo parecen remitir a regiones del norte de Mesopotamia. Se han encontrado elementos de escritura pictográfica –además de en Tell Brak (Hábur sirio)- en Surtepe<sup>26</sup> (Fig. 6). No se puede negar que tanto Hayinebi, como Tilbes Höyük, ofrecen durante las fases de la presencia cultural Uruk elementos administrativos como improntas sobre *bullae* (Fig. 7), cuyos paralelos remiten a colonias o ciudades Uruk más al sur.

20.- Cf. J.Du Plat Taylor *et alii*, "The Excavations at Sakçe Gözü", *Iraq* XII (1950), pp.53-138.

21.- Arslantepe es un ejemplo. Parece ser que los mismos excavadores de Arslantepe han encontrado restos de cuencos análogos en un yacimiento de la subregión de Karkemish, Zeytin Bahçeli Höyük, durante los últimos años (M.Frangipane, com.pers.). Nosotros a algunas decenas de kilómetros río arriba hemos podido encontrar fragmentos de *cuencos Yoba* en Surtepe, y más recientes *cuencos de borde biselado* en Tilbes Höyük. Estos últimos parecen convivir con variantes locales de cuencos producidos en masa en el citado yacimiento de Zeytin Bahçeli.

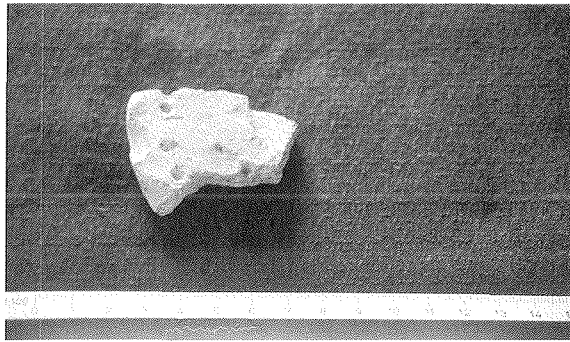
22.- Cf. J.Gil Fuensanta, "Bipartite Houses in the Fourth Millenium B.C. A kind of Tripartite Houses?", *Orient Express* 13 (1995-1), pp.99-101.

23.- Cf. J.Gil Fuensanta, "La casa de planta tripartita en el Éufrates medio y superior durante la expansión Uruk", *Boletín Asociación Española de Amigos de la Arqueología* (1996), pp.11-21; *Ibid.*, "Algunas notas sobre la pervivencia de la tradición arquitectónica del Neolítico y Calcolítico durante fines del IV milenio a.C. en el Eufates turco", *Boletín Asociación Española de Orientalistas* XXXIII (1997), pp.:175-183.

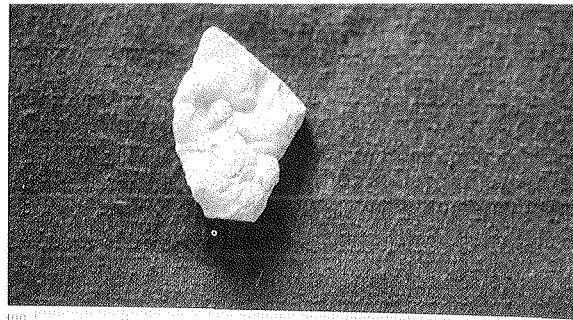
24.- Cf. P.Charvát, *Ancient Mesopotamia*, Praga 1993.

25.- V. A.Lupton, *op.cit.*, p.102. Un caso muy notorio de la complejidad administrativa en el cuarto milenio en el Éufrates es el de Arslantepe (cf. M.Frangipane, "A fourth millennium temple/palace complex at Arslantepe-Malatya: North-south relations and the formation of early state societies in the northern regions of southern Mesopotamia", *Paléorient* 23 (1997), pp.45-73). Ello ha llevado a considerar por parte de sus excavadores que los habitantes de Arslantepe durante el Calcolítico Final tenían un nivel de complejidad organizativa equivalente a las sociedades del sur (Frangipane, *op.cit.*).

26.- Por el momento, la escritura más antigua encontrada en Turquía.



**Figura 6.** Fragmento de inscripción pictográfica, Tilbes Höyük. TB97148/2.



**Figura 7.** Fragmento de Bulla, Tilbes Höyük. TB97268/7.

De todos modos en el Éufrates turco la complejidad socio-económica del Calcolítico Final en contacto con Uruk ya parece estar presente desde la época Obêid o inmediatamente posterior, el Calcolítico Final, antes de la irrupción de elementos Uruk. Tal fenómeno estaría presente en otras regiones del norte como es el caso del piedemonte del Tigris norte, donde después del período Obêid no hubo elementos artefactuales de origen meridional<sup>27</sup>. La aparente mayor complejidad de la cultura Uruk respecto a la de Obêid tendría su reflejo en la evolución que presentan algunos elementos con raíces en esta última: el símbolo de los ídolos oculares, la figura del rey-sacerdote o algunas representaciones de animales. El norte de Mesopotamia, aparte de su evolución cultural interna, podría haberse visto más afectado durante el contacto con la cultura Obêid que con Uruk.

### EL PRIMER URBANISMO EN EL SURESTE DE TURQUÍA: OTRA PERSPECTIVA REGIONAL PARA LA EXPANSIÓN URUK

Los arqueólogos trabajando sobre la formación del primer urbanismo en estas regiones han ofrecido una serie de modelos y datos para explicar los cambios de tipo

económico o socio-político durante la época en cuestión<sup>28</sup>. El modelo mayormente empleado está basado en la *Teoría del Sistema Mundo*<sup>29</sup>. La base de la *Teoría del Sistema Mundo* se apoya sobre patrones de tipo económico-comercial durante la cultura Uruk: las necesidades de materias primas por parte del sur de Mesopotamia que están disponibles en el norte, en el este o fuera de la Mesopotamia; estas necesidades serían la causa de la creación de un *imperio informal* en el norte y este de Mesopotamia. Entre estas materias necesarias, que se necesitan en grandes cantidades, figuran las vetas de metales, piedras semipreciosas, metales preciosos como el oro y plata, madera y, no en menor medida, la piedra; otra serie de artefactos o elementos son más difíciles de detectar<sup>30</sup>. El *sistema mundo* implica siempre un núcleo y una periferia, implicando siempre que el poder político indígena en este es siempre débil. Aquí preferimos y sugerimos una explicación diferente al sistema derivado del modelo "sistema mundial" utilizado por Guillermo Algaze –quien primero y mejor articuló este sistema para la explicación de la cultura Uruk<sup>31</sup>–, para explicar los procesos socio-culturales que acontecen durante el cuarto milenio en el norte de Mesopotamia, poniendo nosotros mayor énfasis en el desarrollo local del norte de Mesopotamia, basándonos en

27.- Cf. M.S.Rothman, *Fourth Millenium B.C. Tepe Gawra*, Filadelfia 2000.

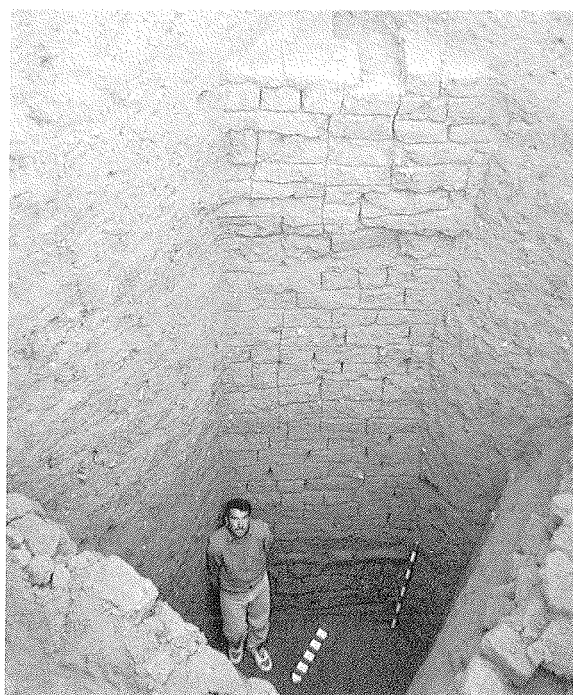
28.- Algunos enfatizan diferentes aspectos del problema, tales como la emigración (cf. G. Schwartz, "Excavations at Karatut Mevkii and Perspectives on the Uruk/Jemdet Nasr Expansion", *Akkadica* 56 (1988), pp.1-41) o dan una diferente reconstrucción del sistema comercial Uruk (cf. G.Johnson, "Late Uruk in Greater Mesopotamia: Expansion or Collapse", *Orini* (1988/89), pp.595-613).

29.- Una revisión reciente del sistema se encuentra en el excelente trabajo de Alan Lupton, *Stability and Change. Socio-political development in North Mesopotamia and South-East Anatolia 4000-2700 B.C.*, BAR S627, Oxford, 1996.

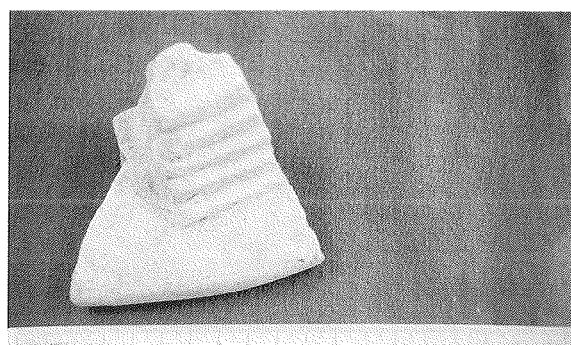
30.- Las llamadas "exportaciones invisibles" (cf. H.E.W. Crawford, "Mesopotamia invisible exports in the third millenium world", *World Archaeology* 5 (1973), pp.232-41).

31.- Sus proposiciones se apoyan en las teorías sobre la economía mundo propugnadas por Wallerstein, pero sobre modelos actuales. Según Wallerstein existían dos sistemas mundo, el imperio y la economía mundo, al cual le faltaba el control político del imperio (cf. I.Wallerstein, *The Modern World Sytem, Volume I*, Nueva York 1974, pp.347 ss.). El modelo de Guillermo Algaze ha sido presentado en Algaze 1989 y 1993 y más recientemente en "The prehistory of imperialism: The case of Uruk period Mesopotamia", *Uruk Mesopotamia and its neighbors: Cross-cultural interactions and their consequences in the era of state formation*. Ed. M. Rothman, Santa Fe, 2001.





**Figura 8.** Torre de adobes, Surtepe Höyük.



**Figura 9.** Maqueta de zigurat, Surtepe Höyük.

teorías de pariedad inter-regional. Por otra parte, la presencia de artefactos de origen Uruk meridional, o semejantes, se explicaría por una adopción en función de que denotan un estatus social especial, y no la presencia directa de colonos del sur<sup>32</sup>. Una red internacional de transporte y comercio no se basaría nunca en el transporte de objetos de prestigio o estatus<sup>33</sup>. La metalurgia y la piedra si pueden haber formado parte de un comercio internacional bien establecido y organizado; pero no debemos olvidar que la aparición de la metalurgia es más antigua, y su tecnología más avanzada, en el norte de Mesopotamia que en el sur.

Las comunicaciones regionales y la red de intercambios del Uruk supuestamente colapsaron a fines del cuarto milenio a.C.<sup>34</sup>. Sin embargo otros argumentamos que el sistema no colapsó en su totalidad a principios del tercer milenio a.C.<sup>35</sup>, a pesar que en ciertas regiones de los primeros núcleos urbanos se abandonaron, como la Yâzira siria, donde estaban situados Habuba Kabira o Yâbal Aruda. Lugares en la Yâzira iraquí, y la zona eufrática intramontana de Turquía, como Samsat o Arslantepe, continuaron su ocupación<sup>36</sup>. En Arslantepe VIB2<sup>37</sup>, y el BA 1 de Norshuntepe y Hassek Höyük parece retomarse la más antigua tradición del Tardo Uruk.

Las proposiciones de G.Johnson –la expansión Uruk fue realizada por refugiados del sur<sup>38</sup>– o G.Schwartz<sup>39</sup> –individuos buscando oportunidades, al estilo de los colonizadores griegos del siglo VIII a.C.– tienen visos de verosimilitud. Además las causas de tipo ambiental y climático, es decir los condicionantes del ecosistema, son un factor determinante para la menor talla de los lugares al norte de Karkemish en el Éufrates y al norte del Tigris<sup>40</sup>. La gran distancia entre el sur al norte es otro de los importantes handicaps para la hegemonía del sur de Mesopotamia durante la formación de las primeras ciu-

32.- De este modo presuntos lugares con cultura Uruk como los del Hâbûr sirio (Tell Brak, Tell Leilan), norte del Tigris (Ninive), Irán oriental (Godin Tepe) o el Éufrates norte (Arslantepe) en realidad sólo habrían adoptado los estilos extranjeros como símbolos de alto estatus de un liderazgo social sin haber sido colonizados (M.S.Rothman, com.pers.).

33.- M.S.Rothman, com.pers.

34.- Cf. Algaze, *op.cit.*, 1993.

35.- Cf. Gil Fuensanta, *op.cit.*, 1995; Stein et al., *op.cit.*, 1996; Rothman, *op.cit.*, e.p.

36.- Cf. Lupton, *op.cit.*, 1996.

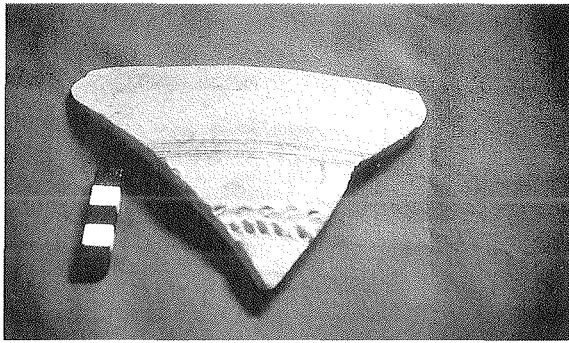
37.- Cf. M.Frangipane, A.Palmieri, "A Protourban Centre of the Late Uruk Period", en *Origini* XII/2 (1983), pp.287-454.

38.- G.Johnson, *op.cit.*

39.- G.Schwartz, *op.cit.*

40.- En un artículo reciente G.Algaze defiende por el contrario la inexistencia de un fuerte condicionante medioambiental en la formación de las primeras ciudades y estados (cf. "Initial Social Complexity in Southwestern Asia: The Mesopotamian Advantage", *manuscrito*). Agradezco al Profesor Algaze el acceso a este artículo de próxima publicación. Por otra parte, Alan Lupton (cf. *Op.cit.*, p.99) advierte que en la región de Tabqa –Habuba, Kannas, Aruda– las consideraciones agrícolas no parecen haber sido decisivas para el establecimiento de los asentamientos Uruk, a pesar de los avances en la agricultura por el Uruk del sur.





**Figura 10.** Fragmento cerámico con impronta de cilindro-sello, Surtepe Höyük.

dades<sup>41</sup>; los presuntos centros del sur estaban a más de mil kilómetros de los asentamientos del norte. A ello se agrega la dificultad de navegación en varios tramos de los dos ríos, y el tiempo que ello acarrea<sup>42</sup>. En los niveles del primer período urbano de Arslantepe, VIA, en Malatya se ha encontrado un barrio con edificios monumentales que pueden haber tenido una finalidad multifuncional (almacenes, sector administrativo, culto, etc.) a pesar de su aparente control por parte de un ente religioso. Arquitectura monumental también se ha encontrado en Bireyik (Hayinebi y Surtepe). En el primero hay restos de grandes áreas de almacén y plata-

formas de piedra. Mayores plataformas, de adobe, son las que aparecen en el cercano Surtepe (Fig. 8), posible centro de la zona de Bireyik durante la aparición del urbanismo. La también aparición allí de una maqueta en terracota (Fig. 9) representando una torre escalonada, zigurat, cuyos más antiguos ejemplares del sur de Mesopotamia se remontan a fines del tercer milenio<sup>43</sup>. Además de unas plataformas semejantes en Tilbeshar (provincia de Antep) en el hinterland<sup>44</sup>, los paralelos coetáneos más próximos de la plataforma de Surtepe están en Tell Hazna en el Hábûr sirio<sup>45</sup>.

La misma tecnología metalúrgica del bronce parece estar presente en Bireyik al menos desde el Calcolítico Final, durante la segunda mitad del cuarto milenio, coincidiendo con la presencia de elementos Uruk en la zona. Durante las primeras fases del Calcolítico Final sólo encontramos, por el momento, restos de elaboración y utensilios de cobre en Surtepe. ¿Una mera coincidencia?

La fase Tardo Uruk o Final parece ser el momento del primer urbanismo en Mesopotamia durante el cual existen más asentamientos de la cultura Uruk. El período post-Uruk en la subregión de Bireyik parece ser una fase transicional con estrechos paralelos con los lugares del Calcolítico Final del Eufrates Superior. No es necesariamente un período post-urbano, pues tenemos evidencia en varias regiones del norte de la existencia de poder central, metalurgia o administración (Fig. 10)<sup>46</sup>.

41.- Cf. G.Stein *et alii*, *op.cit.*, 1996.

42.- Hemos comprobado que el viaje en río de los yacimientos de la zona de las Presas de Bireyik y Karkemish, 2 kilómetros río abajo, se efectúa en una jornada. Las estimaciones, basadas además en documentos cuneiformes sobre los mercaderes paleoasirios, llegan a situar en unos tres meses de duración el viaje fluvial desde el sur de Mesopotamia hasta el norte (cf. M.T.Larsen, *Old Assyrian Caravan Procedures*, Estambul 1967).

43.- El primero conocido en el sur de Mesopotamia es el de Ur, levantado durante la III Dinastía, es decir ca. s. XXII a.C. (cf. L.Woolley, *The Ziggurat and its surroundings. Ur Excavations*, V, 1939; L.Woolley, R.P.S.Moorey, *Ur of the Chaldees*, Londres, 1982, 3ª. Ed. Pp.138-147) que equivale al BA IV de la región de Bireyik. Es por otra parte el mejor conservado de Irak. En él se unían los ladrillos cocidos con betún. Media 60.50 x 43 metros de base y constaba de tres pisos coronados por una capilla; sólo han subsistido el primer piso y mitad del segundo. Descansaba sobre una plataforma de 140 x 135 m, y próximo estaba el templo del dios luna Nanna.

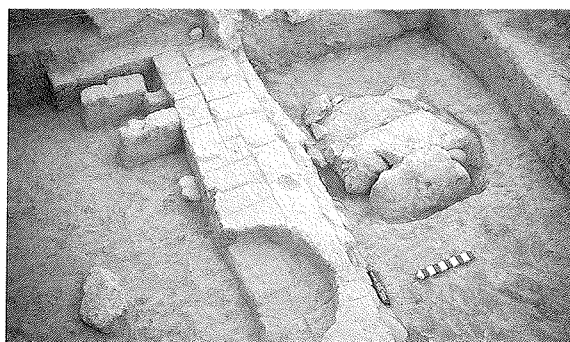
Las formas de los zigurat de las otras ciudades del sur de Mesopotamia variaban de forma (cuadrada o rectangular), dimensiones, orientaciones y relaciones con los templos que les rodeaban. Tenemos el zigurat de Warka, el de Aqarquí, o el de Choga Zanbil (Susa) del s. XIII a.C.

El zigurat eran de este modo pirámides escalonadas, reconstruidas y reparadas a lo largo de los siglos, sobre cuyo último piso se instalaba un santuario, el *gigunu* (vocablo relacionado con el sentido de tumba, por lo cual se ha querido atribuir un sentido funerario, infernal a los zigurat). *Ziqquratu* venía a significar "lo construido en alto", "lo elevado". Podrían ser la representación de montañas, altares o tronos divinos. La Biblia da buena definición del zigurat, hablando de la Torre de Babel, la "torre cuya cumbre toca el cielo" (*Genesis* XI, 4). Debemos tener en cuenta que las plataformas de adobes aparecen en el sur de Mesopotamia, siempre asociadas a santuarios, durante el Dinástico Antiguo (Bronce Antiguo en Biredyik). Según algunos autores, los zigurat se derivan de las plataformas sobre las que se asientan los templos en períodos Uruk/BA. Tales plataformas ya existían desde la cultura Obéid. Una buena imagen de la elevación de tales estructuras sacras nos la dan los templos del período Uruk en Warka (Cf. E.Heinrich, *Die Tempel und Heiligtümer in Alten Mesopotamien*, Berlin, 1982) o en Eridu (cf. S.Lloyd, "The Oldest City of Sumeria: A Pre-Sumerian Temple at Eridu", *Illustrated London News*, 11 Septiembre 1948).

44.- Christine Lepinski-Lecomte, *com.pers.*

45.- Cf. N.Y.Merpert, R.M.Munchaev, "The Religious Complex at Tell Hazna I Settlement in North-east Syria", *The International Colloquium Aleppo & The Silk Road*, pp.38-40, Aleppo 1994. En Tell Hazna I, un sitio de 1.5 ha y 17.2 m. de altura, se encontró un complejo religioso, en la parte sur del lugar, del III milenio a.C. (BA I-III, pero con uso Uruk), donde hay presencia de plataformas-terrazas. Allí se trataba de una torre rectangular de 8 m.h., sobre una plataforma de 1.7 m.h., perímetro exterior de 5 x 6.4 m. Fue llamada zigurat por sus excavadores, y estos veían los paralelos más próximos del área religiosa con Templo Oval de Hafaye en el Diyala iraquí.

46.- En Bireyik tenemos restos de cerámicas con improntas de sellos y una reutilización de la plataforma de adobes de Surtepe.



**Figura 11.** Restos de edificios del Calcolítico Final, Tilbes Höyük.

## CONCLUSIONES

En el Éufrates norte debemos colocar el momento crucial del primer urbanismo a fines del Calcolítico Final, Uruk en el sur, instante en el cual se engendra una clara regulación de ciudades. La “ciudad regular” como tal, en la zona, es una creación de raíz mesopotámica. Los elementos del Calcolítico Final local de varias subregiones del norte de Mesopotamia atestiguan relaciones inter-regionales previas a la irrupción de la cultura urbana Uruk.

La metalurgia del bronce y las plataformas de adobe en Bireyik -hayan sido un préstamo cultural Uruk o bien sólo producto de la evolución cultural local- confirman que estamos ante la evidencia de una organización social muy compleja en la región norte del Éufrates desde principios del cuarto milenio a.C. La mayor tecnología metalúrgica en el norte es un resultado de su actividad pionera desde el Neolítico, y además constituye un elemento atractivo para la continua visita, a lo largo del tiempo, de culturas más orientales como Halaf, o supuestamente meridionales como Obéid y Uruk. Es posible que la visita continuada al norte de gentes de otras regiones haría poco a poco incrementar los avances tecnológicos y sociales que desembocarían en el primer urbanismo.

Nos preguntamos si tal vez parte de los elementos que constituían la ideología urbana de Uruk se encontraban presentes en el Norte, bajo otras formas, con anterioridad. Indudablemente existen influencias recíprocas entre el norte y el sur de Mesopotamia. Para determinar en que grado se influyen mutuamente debemos tener en

cuenta la expansión cultural Obéid durante finales del período Calcolítico Medio. Parece existir una especie de prolongación de la expansión cultural Uruk desde fases más antiguas (Uruk Antiguo y Medio), casi uniéndose con la expansión Obéid, de la cual Uruk constituye una superación formal y “urbana”. Además no se debe descartar que la expansión Uruk Final fue en realidad una re-expansión, entonces sí desde el sur de Mesopotamia, con la implantación de colonias o enclaves urbanos en el Éufrates norte sirio, Habuba Kabira/Tell Kannás, Yâbal Aruda, Tell Sheih Hassan, o en el Éufrates turco como Hassek Höyük, Samsat y Hayinebi (Fig. 11).

Así pues, cada sociedad en cada sub-región del norte de Mesopotamia tendría unas características propias que provocarían una ausencia de adopción “globalizadora” de toda la cultura de presunto origen meridional. El mismo Éufrates turco ofrece diversas variantes que constituyen las respuestas de las culturas locales ante la aparición del urbanismo, y por ello debemos contemplar la posible diferencia entre los casos observados en zonas como Malatya (cerca de áreas montañosas) o Bireyik (fin del paisaje geográfico de la Mesopotamia propiamente dicha). Lo mismo es aplicable a una comparación entre esta última y los yacimientos del Éufrates medio sirio, a tan sólo un centenar de kilómetros río abajo. Es obvio que el medio geográfico, el paisaje, condiciona la forma de la aparición de la civilización urbana, aún a pesar de unas pautas generales que parecen haberse extendido a lo largo de toda la Mesopotamia y zonas adyacentes durante el cuarto milenio.

Estas primeras ciudades del Éufrates turco sufren algún tipo de crisis económica gradual – y no un colapso cultural como se pretendía hasta ahora en varias regiones del Oriente Próximo- durante la fase antigua del período, Bronce Antiguo I, cuya aparición en la zona hemos demostrado a fines del cuarto milenio<sup>47</sup>.

La cultura Uruk, parangonada al primer urbanismo en el Oriente Próximo, había sido considerada hasta hace algunos años como de origen estrictamente sudmesopotámico. Tal vez los últimos descubrimientos apoyan como más plausible la existencia de varios epicentros urbanos en diferentes regiones de Mesopotamia. Diversas subregiones del norte constituyeron, con probabilidad, algunos de esos focos.

Madrid/Alicante, Octubre del 2000

47.- Nuestras fechas de radiocarbono del BA I indican a una datación muy temprana en el tercer milenio:

Número de laboratorio	Corte	Locus/lote	Contexto	Fecha de radiocarbono	Fecha calibrada (2s)
AA35826	E4bE2E7	1119/116	Suelo, edificio BAI	4540 +/- 50	3491-3039 AC
AA35827	E4aE3E8	5023/60	Tumba	4450 +/- 50	3351-2920 AC
AA35824	E4aE3E8	5027/62	Área de adobe	4320 +/- 50	3082-2876 AC

**GRÈCIA**

---

***GRECIA***



# HÉRITAGE, RUPTURE ET PROJECTION: ASPECTS DU RAPPORT AU TEMPS DANS LES FONDATAIONS GRECQUES

François de Polignac \*

Notre concept moderne de fondation implique généralement 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 un chaos, une indifférenciation primitive, un vide, ou un ordre préexistant mais remplacé par un nouvel ordonnancement plus élaboré, à la reprise plus ou moins large d'une situation héritée que la fondation réaménage selon une logique nouvelle. Mais l'acte et le moment fondateurs ont une place bien assignée dans l'histoire. Ce qui nous paraît clair ne l'est cependant pas pour toutes les cultures : fonder, dans certains cas, revient à mettre au jour ou actualiser un "déjà-là" à travers plusieurs phases d'explicitation, et penser un début, un commencement, peut s'avérer parfois si problématique que le concept même de fondation devient inexprimable ou est éludé par une chaîne de renvois successifs à des débuts toujours plus lointains et indéchiffrables <sup>1</sup>.

A première vue, le monde grec ne semble pas poser ce genre de problèmes. Autant que le thème de nombreux récits, la fondation de cités y est une pratique historique familière dans le cadre de l'essaimage pratiquement discontinu des Grecs sur les rivages de la Méditerranée et de la Mer Noire depuis (au moins) le VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère jusqu'à l'époque hellénistique. Le modèle canonique de cette activité foisonnante est bien connu et peut être rappelé en quelques mots seulement. 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, conçu d'emblée comme une entité séparée, indépendante. 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...) <sup>2</sup>. 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. Le choix une fois opéré, et les éventuelles populations établies sur place une fois délogées, les géomètres-partageurs procédaient à un découpage de l'espace en vue d'une distribution égalitaire entre les membres de l'expédition, tout en ménageant aussi, à côté des lots attribués à chacun, des espaces non attribués, mis en réserve, à usage collectif (rues, espaces publics : places, sanctuaires). Les cultes pouvaient alors être fondés, le feu ou les éventuels objets sacrés apportés de la métropole installés et l'édification progressive de la nouvelle cité, sa mise en œuvre architecturale, s'effectuait sur les bases de ces tracés originels.

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 forme de continuité est maintenue : les dieux, la langue et 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 inter-

115

\* CNRS, Centre Louis Gernet, Paris

1.- Voir les études rassemblées par Detienne 1990.

2.- Le cas le plus connu est celui des Thériens envoyés fonder Cyrène : Hérodote IV, 156; "Pacte des Fondateurs", dans Van Effenterre et Ruzé éd., I, 41.

nes ou fonder à nouveau, à partir de la colonie, une nouvelle cité. Le passé local, s'il y en avait un, 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 état indifférencié, une "brousse" non défrichée, par rapport auquel l'ordre de la cité introduit une rupture radicale. Telle est l'œuvre de fondation, et cette création radicale définit bien le rôle du *ktistès*, le "défricheur-fondateur" dont Apollon fournit le modèle divin, et dont la figure emblématique est, dans l'*Odyssée*, Nausithoos, qui a mené les Phéaciens jusqu'à l'île de Schérie et a fondé leur cité en érigeant le rempart, en construisant les maisons et les sanctuaires et en partageant les terres <sup>3</sup>.

Si la pratique paraît claire, la représentation de la fondation ne se limite cependant pas à ce schéma limpide d'un acte créateur unique et définitif. Les récits, qui peuvent porter aussi bien sur des cités aux origines légendaires (Troie, Athènes, Thèbes...) que sur les cités de création récente, introduisent de nombreuses variantes. Par exemple en échelonnant le processus de fondation sur plusieurs générations: les mythes de fondation de Troie voient ainsi se succéder un civilisateur local, Dardanos, qui défriche (*ktizein*) et crée une première forme de communauté "au temps où les humains vivaient encore sur les pentes de l'Ida", puis Ilos, éponyme et bâtisseur d'Ilion, tandis que les constructeurs de remparts - en l'occurrence Apollon et Poséidon - n'interviennent que sous le roi Laomédon <sup>4</sup>. Ce modèle de fondation à trois temps est présent, sous une forme plus ou moins complète, dans les récits des origines de plusieurs cités, sans remettre en cause le rôle central du bâtisseur, véritable fondateur et honoré comme tel par la cité - Ilos à Troie, ou Alcatheos à Mégare <sup>5</sup>. Mais d'autres figures viennent parfois se superposer à celle du bâtisseur et brouiller l'image de la fondation: ainsi en est-il des auteurs de synœcisme, cette opération qui peut être comprise tantôt comme un rassemblement au sens physique - comme à Trézène que le roi Pittheus fonde en regroupant les habitants de trois bourgades -, tantôt comme une unification purement politique - comme pour Thésée à

Athènes. Le synœcisme n'est pas une création à partir de rien, il opère à partir d'une réalité existante qu'il réorganise; une tension peut alors apparaître entre la création première et la refondation, comme à Athènes (Erechtée/Thésée), quand la seconde ne vient pas simplement occulter la première <sup>6</sup>. Il arrive aussi que la figure du fondateur se dilue, s'éparpille entre de multiples formes et processus d'instauration de l'ordre civilisé et de la vie en cités: les héros défricheurs régionaux, introducteurs du peuplement humain, les chasseurs légendaires de fauves qui débarassent une contrée de ses fléaux, les ancêtres des lignées royales, les fondateurs de sanctuaires semblent parfois occuper l'histoire des cités de façon si dense qu'il ne reste plus d'espace pour la fondation proprement dite et la rupture qu'elle symboliserait. Qui, ainsi, peut faire figure de fondateur d'Argos, entre Phoroneus, premier rassembleur des humains en Argolide et créateur d'une première ville sans postérité, Argos, éponyme sans consistance, et Danaos, fondateur du sanctuaire d'Apollon Lycien sur l'agora où il avait lui-même sa tombe, et qui comme Thésée paraît davantage associé à l'instauration d'un ordre politique qu'à la fondation première de la cité ? <sup>7</sup>

Le thème de la fondation se décline donc de multiples façons dans le monde grec, en fonction non seulement du lieu, de la cité, des circonstances historiques et des conflits qui amènent à valoriser un aspect des traditions disponibles ou à en occulter un autre, mais aussi des formes et contextes mêmes d'énonciation des récits, la temporalité de cette énonciation pouvant interférer avec celle des événements présentés dans le récit et en modifier l'ordre et la logique <sup>8</sup>. En l'absence d'un discours unique et fixé, il faut se garder d'opposer sommairement l'expérience historique de la fondation, qui privilégierait la rupture, la création *ex nihilo*, et les récits, qui concerneraient plutôt les cités les plus anciennes et insisteraient plutôt sur les transformations et les mutations; c'est plutôt en prenant quelques exemples dans l'un et l'autre domaine qu'on peut tenter d'illustrer différents aspects de la relation au temps, et en particulier de l'articulation entre réception de la tradition et projection vers le futur.

3.- Detienne 1998, p. 26-28 et *passim*. Homère, *Odyssée*, VI, 7-10. Rappelons cependant qu'en réalité l'érection de remparts est généralement très postérieure à la fondation des cités.

4.- Homère, *Iliade*, XX, 215-218 et VII, 452-453.

5.- Alcatheos : Detienne 1998, p. 93-96, 212-213 ; Polignac 1995, p. 171-172.

6.- Pittheus : Pausanias, II, 30, 8-9. Sur Erechtée et Thésée et la question des "refondations idéologiques", Bérard, 1982 et 1983.

7.- C'est dans l'Argos démocratique de la seconde moitié du Ve siècle que la figure de Danaos semble avoir acquis cette dimension de "fondateur politique" : Bultrighini 1990, p. 51-110.

8.- Calame 1996 et 2000.

9.- Franfort, 1980 ; trad. française Meier 1995.

10.- Je résume ici ce que j'ai développé dans Polignac 1999, 209-229.

## 1. HORIZON D'EXPÉRIENCE ET HORIZON D'ATTENTE DE LA FONDATION

Dans son ouvrage *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*<sup>9</sup>, l'historien Christian Meier considère que 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 toute la pesanteur 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 à la fin du VI<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècles. De toute évidence, ce schéma méconnaît la part d'innovation que la fondation de nouvelles cités a pu représenter dès l'époque archaïque. Il ressort en effet de la pratique grecque des fondations que celle-ci se pensait aussi comme le commencement d'une nouvelle réalité et concrétisait un rapport au temps qui introduit une première distance entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente de la société. Encore faut-il évaluer correctement cette distance; celle-ci est souvent présentée en termes d'une vigoureuse projection vers l'avenir, qui déterminerait de façon décisive l'évolution de la cité dans les générations suivantes. L'organisation de l'espace dans les nouvelles cités paraît 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 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 prévu. 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 accélérant le processus de leur intégration et de leur unification.

L'expérience des fondations grecques, dès le VIII<sup>e</sup> siècle, implique sans aucun doute 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<sup>e</sup> 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 VIII<sup>e</sup> 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<sup>10</sup>. 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 VIII<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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 dès la fondation de la cité.

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 VIII<sup>e</sup> 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 VIII<sup>e</sup> siècle connaît une mutation, une sorte de refondation qui lui confère un degré d'intégra-

tion et un visage bien différents de ce qu'avait été la cité de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle.

En restituant une histoire aux fondations, cette interprétation atténue le hiatus entre l'horizon d'expérience et l'horizon d'attente, au moins pour la génération la plus ancienne des cités créées aux VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles (Crotone, Sybaris, Syracuse, Naxos...). La précision du tracé géométrique des fondations ne doit pas dissimuler que des processus de réorganisation de la vie collective touchèrent en fait l'ensemble des cités grecques archaïques : plutôt qu'une rupture radicale, la pratique "coloniale" de la fondation ressemble à une expérimentation, plus formelle et plus ouvertement porteuse d'innovations que ce qui se passait dans l'ancien monde grec, mais pas totalement détachée des conditions héritées de la société d'origine.

## 2. DU PASSÉ HÉRITÉ AU PASSÉ RECRÉÉ

A partir du moment où la fondation apparaît comme une forme d'expérience parallèle à celles qui étaient mises en œuvre dans les métropoles elles 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 des 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 : Crotone, Sybaris, et les sous-colonies de cette dernière, Métaponte et Posédonia<sup>11</sup>. Ces cités sont dites "achéennes" parce que le mouvement qui déboucha sur leur fondation semble bien être parti d'Achaïe de Grèce, au nord-ouest du Péloponnèse, et que leurs oïcistes, quand ils sont nommés, sont présentés comme originaires des cités d'Achaïe; quelques éléments de la toponymie de l'Achaïe ont également été transplantés en Italie. Cependant, tandis que l'essor et l'organisation des cités de l'Achaïe de Grèce demeurèrent assez modestes à l'époque archaïque, les fondations d'Italie acquièrent un degré considérable de prospérité et de puissance, fondées entre autres sur la conquête de vastes territoires, et s'affirmèrent rapidement comme des cités de premier plan non seulement en Grande Grèce, mais aux yeux de l'ensemble du monde grec, comme l'attestent les "trésors" qu'elles édifièrent dans le sanctuaire d'Olympie pour y abriter leurs plus riches offrandes.

Mais elles ne firent pas que surpasser leurs métropoles supposées dans les faits: on constate en effet que leurs liens historiques, religieux et culturels avec celles-ci furent recouverts ou supplantés par la construction d'une identité idéale, fondée sur l'image des Achéens chez Homère. Le nom d'Achéens, dans l'Illiade, désigne l'ensemble des Grecs du Péloponnèse combattant devant Troie; l'Achaïe historique 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. En jouant sur cette ambiguïté, et peut-être aussi sur le fait que leur peuplement ne provenait pas exclusivement de l'Achaïe historique mais de plusieurs régions du Péloponnèse anciennement achéennes, ces cités d'Occident se donnèrent un passé lointain et glorieux, magnifié par l'épopée et élargi aux dimensions du Péloponnèse<sup>12</sup>. On le constate d'abord dans le domaine religieux, par exemple dans le relief particulier donné au culte d'Héra. La déesse 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; sa présence dans les cités achéennes n'a donc rien de surprenant<sup>13</sup>. Néanmoins, la divinité était aussi la principale protectrice des Achéens dans l'Illiade, et à l'époque historique elle continuait à régner sur l'Argolide, terre des Achéens de l'épopée. Or, les sanctuaires d'Héra en terre achéenne d'Italie se distinguent par la richesse puis, à partir du VI<sup>e</sup> siècle, par leur monumentalité. Plus encore que dans les autres cités d'Occident, ces sanctuaires devinrent des balises de souveraineté territoriale, non seulement pour chaque cité, mais au niveau de l'Achaïe d'Occident toute entière: les trois grands temples du cap Lacinien au sud de Crotone, des *Tavole Palatine* près de Métaponte, et de l'embouchure du Sele au nord de Posédonia, se dressent comme les trois bornes du *regnum achaicum* à ses extrémités sud, nord-est et nord-ouest, face aux autres cités grecques ou aux peuples italiens. De plus, 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, c'est le culte de l'Artémis de Lousoi en Arcadie, elle-même partenaire de l'Héra d'Ar-

11.- Le développement qui suit doit beaucoup à l'article de Morgan et Hall 1996.

12.- Goegebeur 1985, p. 116-151 ; Calame 2000.

13.- Polignac 1998a.



golide dans le mythe de la folie et de la guérison des Proitides, qui passait pour être à l'origine du culte d'Artemis Héméra à Métaponte, et le culte de Zeus Lyceios était commun à Métaponte et à Argos <sup>14</sup>.

Autant 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, ces légendes qui concernent moins les cités grecques elles-mêmes que leurs périphéries, des cultes de l'arrière-pays ou des sites de peuplement italique dont elles attribuaient la fondation à des héros grecs, parfois associés à des héros troyens, ne visaient 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 <sup>15</sup>. C'est donc en périphérie des cités, dans les régions intermédiaires entre ces cités elles-mêmes, ou entre les Grecs et les peuples italiques que les souvenirs de ces héros ont été localisés. Or, il est significatif qu'une grande partie de ces légendes de *nostoi*, celle concernant les héros Epeios et Philoctète, concerne précisément l'arrière-pays ou les périphéries des cités achéennes: le nom d'Epeios, compagnon de Nestor et constructeur du cheval de Troie, est associé au site italique de Lagaria, entre Siris et Métaponte, et la légende de Philoctète, héros blessé gardien de l'arc et des flèches d'Héraclès, s'est fixé entre Crotone et Sybaris, dans l'arrière-pays du cap Crimisa et de son sanctuaire d'Apollon Alaios. D'autres traditions, rapportées par Strabon, attribuaient à des Achéens, unis à des femmes troyennes, les fondateurs de sites portant des noms troyens, ou faisaient de la première Siris une création troyenne et d'une première Métaponte, antérieure à la cité historique, une création de Nestor et de ses Pyliens <sup>16</sup>. La fixation de ces légendes et le caractère "mixte", grec et troyen, qu'elles confèrent au premier peuplement du territoire, reflète certainement en partie la singularité d'une part de la région entre Crotone et Sybaris, d'autre part de la Siritide (avant la fondation de Métaponte), à l'époque archaïque: au lieu d'être une zone d'expansion territoriale des cités grecques, ces deux

secteurs en effet étaient caractérisés par un système d'échanges reposant sur de multiples contacts, voire des formes de cohabitations, entre Grecs et populations locales, et par l'essor des sites italiques bénéficiant de ces échanges culturels, commerciaux et politiques <sup>17</sup>. Mais il est clair qu'en insérant de cette manière la création de leurs cités historiques dans un "paysage héroïque" supposé préexistant, les Achéens d'Occident inventaient un passé local dont le premier effet était non pas nécessairement de repousser la fondation de leurs cités historiques dans la nuit des temps, mais d'assimiler ce mouvement de fondation à un *retour* dans l'univers familier de l'épopée, donc un retour vers le lieu des origines au lieu d'un éloignement.

Dans ces récits, comme dans ceux qui concernent les fondations laissées par des héros voyageurs comme Héraclès ou les Argonautes (Jason) - fondations de cultes et de sanctuaires, par exemple l'Héraion du cap Lacinien ou celui du Sele, plus souvent que de cités -, le territoire est donc l'espace de réception de la légende héroïque qui permet d'insérer la fondation historique de la cité dans un cadre déjà constitué et identifié, "civilisé". Cette articulation entre récit des origines sur le territoire et fondation même de la cité est également explicite dans le cas de Cyrène en Libye, 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 Euphémios, don qui constituait le gage de la prise de possession du territoire mais dont les effets demeurèrent en suspens du fait de la perte de la motte, et la fondation de Cyrène par Battos, lointain descendant d'Euphémios. 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 - car il n'y a pas là non plus de tentative de faire passer la fondation dans la profondeur du temps légendaire <sup>18</sup>. 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 la création de la 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 donc achevée d'un geste suspendu.

On trouve donc, dans le monde des fondations historiques, un jeu sur le temps et l'espace analogue à celui

14.- Polignac 1998b, p. 26-27.

15.- Malkin 1998.

16.- Strabon, VI, 1, 12-15. La fondation de Métaponte par des Achéens de retour de Troie figure déjà chez Bacchylide (*Epinicie* 11, v. 118-123; voir à ce sujet Calame 2000, p. 405), ce qui permet de faire débiter la formation de ces récits à l'époque archaïque, sans doute au VI<sup>e</sup> siècle.

17.- Greco 1996, p. 23-36.

18.- Calame 1996.

qui est à l'œuvre dans la plupart des récits sur les origines des anciennes cités de Grèce: d'un côté comme de l'autre, c'est dans un cadre élargi, territorial ou régional, que sont mis en place les repères primordiaux — accomplissements du premier ordonnateur ou civilisateur, arrivée des premiers héros — qui fondent les origines. Et c'est dans ce cadre que vient s'insérer, quand elle est explicitée, la fondation de la cité et de l'ordre politique.

### 3. DÉVOILEMENT ET ACCOMPLISSEMENT

Il n'y a en revanche guère de cas où c'est la cité elle-même qui sert de réceptacle des récits, monuments et vestiges associés aux origines premières, où la fondation fasse figure de dévoilement de présences primordiales que la venue du fondateur réveille et met en branle. La fondation de Thèbes en Grèce par Cadmos offre l'exemple rare d'une création de cité assimilée à l'ouverture de la région à la présence humaine: au lieu d'être précédé par un civilisateur né du sol et d'œuvrer dans le pur politique, Cadmos est l'étranger qui, d'un même mouvement, ouvre la voie à l'humanisation (meurtre du dragon gardien de la source), fait surgir les "potentialités autochtones" du sol (naissance des Spartes issus des dents du dragon semées en terre) et fonde la cité où il instaure l'ordre politique (fondation des cultes, de la dynastie royale). La conception, très répandue dans certaines cultures, selon laquelle la fondation n'est pas autre chose que l'explicitation d'un déjà-là (présence divine, ancrage dans l'ordre cosmique...) par un héros nouveau venu, apparaît généralement dans le domaine grec à propos de la fondation de cultes, établis là où une présence divine s'est manifestée d'elle-même. Dans le domaine de la fondation de cités, il ne paraît exister qu'un seul autre exemple qui puisse l'illustrer pleinement, 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 les récits alexandrins transmis dans la *Vie d'Alexandre* de Plutarque et plus encore dans celle, très romancée, du pseudo-Callisthène<sup>19</sup>. Dans les deux textes en effet, c'est l'identification (grâce à un songe ou un oracle) de l'île de Pharos, celle là-même où, dans le chant IV de l'*Odyssée*, le roi Ménélas échoué en Égypte affronte le "vieux de la mer" Protée, qui guide Alexandre et détermine le choix du site de la cité. La fondation est donc à nouveau présentée comme un retour en terre d'épopée, mais il est significatif que les présences héroïques déter-

minent l'emplacement même de la cité au lieu d'être localisées dans le territoire. Mieux encore, 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. Au lieu d'être un espace vide que les souvenirs héroïques grecs viennent peupler, l'arrière-pays - l'Égypte, en l'occurrence - est au contraire un réservoir de mythes et de monuments qui, transplantés sur le site de la ville, permettent cette fois d'en reculer les origines dans la nuit des temps.

L'acte fondateur n'est donc plus création nouvelle dans un environnement préparé par la légende héroïque mais, grâce à la juste interprétation des signes et à la découverte des présences primordiales, dévoilement des traces du passé dont la récupération est nécessaire pour mener à son terme le cycle de fondation entamé par un premier souverain ou un premier héros (Ménélas, Sésostris). Les récits de la fondation d'Alexandrie offrent sans doute la meilleure illustration (et peut-être la seule) de l'assertion du même Plutarque selon lequel les fondateurs de cités étaient guidés dans le choix du site par la présence de monuments de héros aussi bien que par des considérations d'ordre pratique<sup>20</sup>. Mais 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 et supposée vide que d'insérer la ville dans une continuité historique qui est celle, en fait, des grands empires universels, représentés par des figures de conquérants légendaires comme Sésostris: il est manifeste, en effet, que les récits de fondation d'Alexandrie parlent des origines d'une métropole universelle, et non plus 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 ancien-

19.- Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 26; Pseudo-Callisthène, *Vie et hauts faits d'Alexandre de Macédoine* (trad. fr. G. Bounoure, B. Serret, *Le Roman d'Alexandre*, Paris 1992), I, 30-33. J'ai développé ce point dans Polignac 1998c, p. 277-281.

20.- Plutarque, *De Pyth. Orac.* 27 = *Moralia*, 407F-408A.

nes cités que dans la reformulation des origines des nouvelles fondations, permet de sauver la spécificité de la fondation, en tant qu'acte politique, au sein de la mise en ordre généalogique du monde. Il n'est donc pas surprenant que la confusion entre récit des origines pre-

mières et récit de fondation ne se soit pleinement produite que dans une ville, Alexandrie, qui n'était plus considérée comme une cité particulière, mais incarnait un rêve d'empire universel où toute l'histoire du monde serait venue se fondre.

## BIBLIOGRAPHIE

BÉRARD, CL. 1982, "Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité", in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, G. Gnoli et J.-P. Vernant (éd.), Cambridge, 89-105.  
BÉRARD, CL. 1983, "L'héroïsation et la formation de la cité: un conflit idéologique", in *Architecture et Société de l'archaïsme grec à la fin de la république romaine*, Rome, EFR, 43-62.  
BULTRIGHINI, U. 1990, *Pausania e le tradizioni democratiche*, Padoue.  
CALAME, CL. 1996, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne.  
CALAME, CL. 2000, "Temps du récit et temps rituel dans la poétique grecque: Bacchylide entre mythe, histoire et culte", in *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, C. Darbo-Peschanski (éd.), Paris, 395-412.  
DETIENNE, M. 1990, *Tracés de fondation*, M. Detienne (dir.), Paris-Louvain.  
DETIENNE, M. 1998, *Apollon le couteau à la main*, Paris.  
GOEGEBEUR, W. 1985, "Hérodote et la fondation de Crotoné", *ACI* 54, 116-151.  
GRECO, E. 1996, *La Grande Grèce. Histoire et archéologie*, Paris.

MALKIN, I. 1998, *The Returns of Odysseus*, Berkeley.  
MEIER, CH. 1995, *La naissance du politique*, Paris.  
MORGAN, C., HALL, J. 1996, "Achaian Poleis and Achaian Colonization", in *Introduction to an Inventory of Poleis*, M. H. Hansen (éd.), Copenhagen 164-232.  
VAN EFFENTERRE ET RUZÉ 1994, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, H. van Effenterre et Fr. Ruzé (éd.), I, Rome.  
POLIGNAC, F. DE 1995, *La naissance de la cité grecque*, Paris.  
POLIGNAC, F. DE 1998a, "Navigations et fondations. Héra et les Eubéens de l'Egée à l'Occident", in *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente*, M. Bats et B. D'Agostino (éd.), Naples, 23-29.  
POLIGNAC, F. DE 1998b, "Divinités régionales et divinités communautaires dans les cités archaïques", in *Les Panthéons des cités*, V. Pirenne-Delforge (éd.), (Suppl. Kernos 8), Liège, 23-34.  
POLIGNAC, F. DE 1998c, "Alessandro o la genesi di un mito universale", in *I Greci*, S. Settis (éd.), II. *Una storia greca*, 3. *Trasformazioni*, Turin, 271-292.  
POLIGNAC, F. DE 1999, "L'installation des dieux et la genèse des cités en Grèce d'Occident, une question résolue ?", in *La colonisation grecque en Méditerranée occidentale*, Rome, EFR, 209-229.



# HEROES AND THE FOUNDATION OF GREEK CITIES

Irad Malkin \*

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 (*epichoroi*) gods and heroes." Was it possible to know who were these gods and heroes? 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 water-laden 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 would impart a sense of unfamiliar familiarity, the sense of a non-empty world filled with a presence of gods, heroes, and nymphs. The dread of trespassing could 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*. For Greeks, Egyptians and Scythians, for example, 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 discrete Greek category of human beings with divine attributes. Unlike gods, who could be anywhere, heroes were generally 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)" (*echain ten gen*).<sup>1</sup>

123

\* Tel Aviv University

1.- On the meaning and significance of heroes in general see L.R. Farnell, *Greek hero cults and ideas of immortality*. Oxford: Oxford UP, 1921.; Nock, Arthur Darby. 1944. "The cult of heroes." *Harvard Theological Review* 37: 141-168. (=[ Essays on Religion and the Ancient World Vol. II, ed. Z. Stewart, Oxford, 1972]; Walter Burkert, *Greek religion*. Oxford: Blackwells. 1985, at 203-208; Pauline Schmitt Pantel, and Louise Bruit Zaidman, *Religion in the Greek city*. Trans. Paul Cartledge. Cambridge: Cambridge UP. 1992 [1989] at 178-182; G.S. Kirk, *The nature of Greek Myths*. Penguin: Harmondsworth. 1974, at 145-176; 213-219; Robert Parker, *Athenian Religion: a history*. Oxford: Clarendon Press. 1996 at 33-39. See also the forthcoming publication of Gunnel Ekroth's dissertation on the cult of (Greek) heroes. On non-uniqueness of heroes see now Jonathan M. Hall, "Beyond the Polis: the multi-locality of heroes," in Robin Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero cult*, Stockholm: Svenska Institutet i Athen, 1999, pp.49-59.

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. 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 Phaeaceans 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 view an exception that prove the rule. Returning to Apollonius, this time in relation to 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.<sup>2</sup> 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 Tyrtaos 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.<sup>3</sup>

This hero of Herakleia was an exception in the Archaic period. In general, heroes were sited upon the colonial landscape very unsystematically.<sup>4</sup> 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 countryside 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-

2.- For Herakleia see David Asheri, "Über die frühgeschichte von Herakleia Pontike." *Forschungen an der Nordküste Kleinsasiens*. Bd. 1. Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophie-Historische Klasse. Denkschriften 106 Band. Vienna; Stanley M. Burstein, *Outpost of Hellenism: the emergence of Herakleia on the Black Sea*. University of California Press: Berkeley.

3.- For Sparta see Irad Malkin, *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (French translation: *La méditerranée spartiate: mythe et territoire*, Belles Lettres: Paris, 1999).

4.- Carla Antonaccio, "Colonization and the origins of Hero cult," in Robin Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero cult*, Stockholm: Svenska Institutet i Athen, 1999, pp. 109-121.

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." Here is Pindar:

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

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.<sup>5</sup> 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 some ancient Near Eastern cities, like Nippur or Eridu, Greek cities had a beginning *in history*. Sumerian cities, as they appear in our earliest sources, were perceived as having been there either since the creation of the world or, simply, they were so ancient that their "foundation" meant little for human history.<sup>6</sup> Such "eternity" takes us not only out of human time but even out of mythistorical time, precisely because a foundation implies a beginning before history or quasi-history may be perceived as beginning. In the Greek world such beginnings could be placed in the "time of heroes," such as Kadmos's founding of Thebes, Amphilochus's foundation of Argos Amphilo-

chikon, or Theseus's unification (*synoikismos*) of Attica and establishment of Athens as a political community. Conversely, beginnings could be perceived as truly in human time: Archias founding of Syracuse in 733 BCE, Battos of Cyrene in 631 BCE, and so on. Either way, each city thus as an idea of a foundation-date, a singular beginning, individual and distinct from any other. The new city states, founded after the middle of the eighth century along the shores of the Mediterranean and the Black Sea, were mostly confident about having had an identifiable beginning in remembered history. In my view, 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 "citizenship," the heroic cults to founders indicated both religious and political independence. Mythical and historical founding heroes overlap in a counter-intuitive way. For example, the founder of Italian Kroton (seventh century) was Myskellos of Rhy-pai. However, some two centuries after its foundation, in the fifth century, Kroton also promoted the idea that Herakles, a mythical figure, was its founder. I have found this to be a general phenomenon: long after their foundation some cities established new founder cults to heroes more ancient than their historical founders. Well-established, powerful and rich, now the colonies wished to be as old as their mother cities.

It is curious to infer what happened between the real foundation and the time when mythical founders were added. It is my view that the cult given to historical figures, the human founders, in fact postponed the need for the mythical ones. Unlike the ancient Near east, the founding of cities was not a kingly act but a community project. If Sargon could be proud of city walls, temple, and a palace—a Greek founder (e.g., *Odyssey* vi 7-10) was responsible for city walls, temples, houses and the division of the plough land. All these elements, especially the land division (evidenced as based on egalitarian principles already in the last third of the eighth century at Megara Hyblaia), testify to the communal aspects. The magnitude of the feat, the "beginning," acquired mythical proportions in communal memory and in the foundation-lore (*ktiseis*) that developed around it. In other words, it was the historical founders who provided the mythical enhancement. With their practical decisions concerning religion (such as the siting of sacred pre-

5.- See Irad Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Brill: Leiden, 1987. For the Cleisthenic tribes see U. Kron, *Die Zehn attischen Phylenheroen: Geschichte, Mythos, Kult und Darstellung*. Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung. Beiheft 5. Berlin.

6.- See William Hallo's article in this volume.

cincts) the human overshadowed the heroic and even the divine. Pride was in the human achievement, made in remembered past, not when the world was still young. 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, aside from setting up sacred precincts and cults to major city gods, it was the role of these human founders 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, Anti-phemos 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).<sup>7</sup>

This episode indicates how, in Italy, local ethnography could have been perceived and used by Greek founders: 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 the finding of the statue justified expansion, it is remarkable to note the spatial relationship involved here, between the site of Gela itself and the peripheries that she conquered. 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; however, once it expanded Antiphemos turned to mythical-heroic past. In other words, the self-evident (=the landfall and initial conquest) needs no justification; it is rather ambition (or threat against what one already possesses) that needs a heroic enhancement.<sup>8</sup>

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 (Pausanias v 7.3):

"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.<sup>9</sup>

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.

7.- See T.J. Dunbabin, "Minos and Daidalos in Sicily," *BSR* 16 (1948) 1-18; G. Pugliese Carratelli, "Minos e Cocalos," *Kokalos* 2 (1956) 89-103.

8.- Malkin, *Religion and colonization*, 52-54; 259-260; frontispiece.

9.- Irad Malkin, "The Odyssey and the Nymphs," *Gaia*, in press; in general, see Jennifer Larson, *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*. In Press.



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" (= *antaïos*) 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. Having sailed 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 *epichoroi theoi* to whom the Argonauts poured anonymous libations since they "held" the land.<sup>10</sup> 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 northwestern 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 seaside 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."<sup>11</sup>

10.- For Cyrene and the ancient "use" of myths see Malkin, *Myth and territory*, chapter 6.

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 Phaeacean Elders that included, on a simple count, thirteen tripods... Was this a case, one wonders, of life imitating art or vice versa? I have argued for the latter. It is my view that for Greeks sailing past Ithaca in the direction of Corcyra (itself identified by Greeks as the land of the Phaeaceans), 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 Phaeacea 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 Olyttheus—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 unrealistic 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 Phaeaceans 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. Belon-

ging 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.



# L'ART DE FONDER L'AUTOCHTONIE ENTRE THÈBES ET ATHÈNES

Marcel Detienne \*

Oui, il y a un art de fonder ce que d'aucuns appellent leurs « racines » et d'autres l'autochtonie. J'ai choisi cette entrée qui a ses vertus hier et aujourd'hui pour deux raisons. Qui renvoient à deux enquêtes complémentaires, deux réflexions collectives qui mobilisent à la fois des historiens et des anthropologues, y compris ceux qui observent aujourd'hui des phénomènes contemporains dans des sociétés éloignées spatialement.

La première enquête, elle a commencé il y a une quinzaine d'années, visait les manières de « faire du territoire » à l'entour de la question si simple, en apparence, de « mais qu'est-ce que fonder ? ». Plutôt que de chercher à faire une typologie de la fondation ou d'établir une morphologie du fonder, il m'avait semblé plus intéressant de nous demander en premier : Que mettons-nous dans l'acte de fonder qui semble se trouver au cœur de « territorialiser » ? Vraisemblablement, la singularité d'un espace, marquée par un nom, des traits particuliers, une limite assignée dans un espace plus vaste. A quoi il faut ajouter un commencement dans le temps, dans une histoire, dans une chronologie, avec quelque chose comme un événement initial, isolé, reconnu, saillant voire solennel. La fondation semble exiger un début significatif prêt à aller dans le sens d'un procès historique. Enfin, en pensant « fonder », nous faisons référence à un acte, à des gestes, à un rituel ou à un cérémonial inséparable d'un individu qui est à l'origine du lien, voire de l'enracinement dans ce lieu-là, unique dit-on. Je me suis beaucoup inspiré de cette première enquête collective pour découvrir les chemins d'Apollon et suivre ce dieu fondateur qui circule, le couteau à la main, entre les premières cités grecques implantées depuis le sanctuaire de Delphes. Penser comparativement, c'est tout simplement se livrer à une analyse conceptuelle de ce que peut vouloir dire « faire du terri-

toire alentour de fonder », en se déplaçant avec ces questions et une série d'informateurs amicaux entre des sociétés qui sont, toutes, plus ou moins actives à territorialiser, mais les unes en se servant d'un « fonder » dur, les autres en en faisant purement et simplement l'économie. Les sociétés les plus dissonantes entre elles sont également les plus stimulantes pour l'enquête. Vertu de l'« incomparable ».

La deuxième enquête, plus récente, trouve son point de départ dans une question voisine de la première : « Comment devient-on autochtone ? ». Voilà une question qui devrait faire tourner la tête de tous les Athéniens, Serbes ou Français de souche. En effet, comment peut-on être raciné se demandait un nomade, le soir d'une belle journée de marche ? Bonne occasion pour suggérer que l'autochtonie telle que l'entendent Hérodote, Platon ou Euripide, mais l'autochtonie d'hier et d'aujourd'hui, cela se fonde et se refonde continuellement. Historiens et mythologues ne cessent d'œuvrer à sa fortune. Surtout là où l'autochtonie s'affirme pure, se veut née d'elle-même et d'elle seule, elle avoue ne pouvoir se passer de ce qui la fonde et l'enracine autant que de ce qui la construit. Comment devenir autochtone ? Comment se dire « de souche » ? En privilégiant les allers et retours entre Athènes et Thèbes, il est loisible de réfléchir sur les liens si forts qui se nouent parmi les tribus nationalistes entre le culte des racines et une religion des morts, entre héritage et hérédité. Pour une oreille française, « la Terre et les morts » semble venir de très loin alors que la version germanique « Blut und Boden » glace encore le sang de ceux qui sont nés un peu avant que l'auteur de *Mein Kampf* ne mette à exécution ses délires de conquête et de destruction. Comme beaucoup d'entre nous je me suis réjoui quand, il y a quelques mois à peine, l'Allemagne a renoncé au droit du sang qui rendait odieux l'*homo germanicus*. Le syntagme

\* Johns Hopkins University

français aux couleurs de Maurice Barrès serait-il devenu inactuel ? Depuis deux décennies au moins, l'Europe, l'ancienne et la nouvelle, est à nouveau habituée par les fantasmes de nations à l'histoire évidemment incomparable. En France, avec sa puissante extrême-droite, toujours prête à se liguer autour de son Français « de souche ». Dans l'ancienne Yougoslavie, avec leurs images chaque soir sur nos écrans, les Serbes enivrés de grande Serbie, déclarant haut et fort au moment de partir, c'était l'été de 99, qu'ils reviendraient au Kosovo, sur la terre consacrée par le sang de leurs ancêtres, oui le sang versé il y a six siècles dans une bataille perdue contre les Turcs. A côté, il y a la Hongrie avec ses rituels postsoviétiques de réenterrement, la Roumanie avec son culte de la terre sacrée avec ses enfants, sans aller jusque dans la Sainte Russie ou dans l'État d'Israël d'aujourd'hui découvrant la puissance symbolique des tombes qui enracinent, celles des Patriarches, logées en Cisjordanie et venant, fort opportunément ou très malencontreusement selon le point de vue, enraciner l'autochtonie de la Terre palestinienne.

J'ai évoqué le Français de souche qui a envahi le domaine de la « démographie nationale », depuis bientôt dix ans, parce qu'il me semble conduire tout droit vers l'Athénien qui n'est pas moins de souche. Dans son manifeste de création, le Front National, ce fleuron de la Droite extrême en terre de France, rappelait avec bonheur le caractère incomparable du peuple français : « cette communauté de race, de souvenirs où l'homme s'épanouit. Il y tient par ses racines, ses morts, le passé, l'hérédité, l'héritage ». Voici le Français de souche dont la grandeur éclate aujourd'hui au milieu des allogènes, le Français de souche, tel quel depuis les chasseurs-cueilleurs, de la Dordogne. En ligne directe. Oui, en passant par nos Grecs. La mythologie en a vu d'autres. Un mot d'explication, toutefois pour les allogènes. Dans ses *Cahiers*, Maurice Barrès, l'inventeur du mot d'ordre si français « La terre et les morts », notait que, pour faire une Nation, il faut deux composantes : des cimetières et un enseignement d'histoire. Des morts pour les racines, des historiens qui font parler les morts, de grands morts qui tissent la continuité. C'est le principe de l'histoire de France, celle qui s'écrit depuis Michelet et s'écrit d'un historien en chaire à l'autre en Académie. Le plus célèbre, et, à coup sûr, celui qui a instruit le plus durablement le français raciné, c'est Lavissee, Ernest, devenu monument national. Historien exemplaire, et dans ses Instructions pour enseigner l'histoire de France, il voulait – et ce fut fait –, qu'on apprit le plus tôt possible que notre histoire commence avec les Grecs. Quels Grecs ? pas ceux de la Mer Noire ni des colonies thraces, mais les Athéniens, les Grecs pur sang, la Grèce de sang épuré comme on dirait belle-ment au dix-septième siècle.

Remontons dans le temps, en prenant congé d'Ernest Lavissee, Saint patron de l'histoire officielle qui nous a

conduit au cœur de la mythologie de l'autochtonie. Voyons maintenant comment elle se déploie en son âge d'or, dans l'Athènes de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle quand les orateurs politiques de ce temps-là tenaient la place des professeurs d'histoire du dix-neuvième et du vingtième siècle, invités à faire grandir en chacun le sentiment national amoureux. Comment les Bossuet de l'oraison funèbre d'Athènes définissent-ils en se relayant sur un siècle la précieuse identité athénienne ?

Esquisse en trois traits. 1. Nous sommes les autochtones, nés de la terre même où nous sommes depuis toujours. Nous sommes les bons Autochtones, nés d'une terre dont les habitants sont restés les mêmes depuis les origines, sans discontinuité. Une terre que nos Ancêtres nous ont transmise : héritage, hérédité, le passé en ligne directe. 2. Les Autres, toutes les autres cités sont faites d'immigrés, d'étrangers, de gens venus du dehors, et leurs descendants sont d'évidence des métèques, au sens athénien qui n'est pas le nôtre, sans être élogieux pour autant. Donc, en dehors d'Athènes, c'est clair : des cités composites, des villes avec un ramassis de toute origine. Seuls les Athéniens sont de purs autochtones, purs au sens de sans mélange, sans alliage de sang étranger. Formules qui résonnent dans le *Ménéxène*, cette oraison funèbre en forme de pastiche mais plus vraie que tous les discours prononcés avant et après Platon. Notre cité éprouve une haine « pure », sans mélange, pour la gent étrangère, dit la belle voix d'Aspasie-Socrate, invitée à prononcer l'oraison funèbre, cette année-là. 3. La place des morts rendus à la terre. Nos ancêtres, habitant et vivant depuis toujours dans leur patrie-matrie, ont été nourris par la Terre. Ils ont ainsi permis à leur fils de reposer une fois morts dans les lieux familiers de celle qui les a mis au monde, et leur a donné le sein. Notons-le au passage, le corps féminin est à l'honneur, entre la Terre-matrone, la Terre-matrice, mère porteuse de l'enfant Erichthonios, le premier Athénien autochtone et, lui faisant face, Athéna, la femme de pouvoir, la déesse tranchante, dure comme une lance.

En mythologie, comme ailleurs, chaque détail a son importance. Par exemple, s'il s'agit de comprendre comment se construit une configuration spécifique de l'autochtonie de laquelle la dimension « fondation » est discrètement gommée par les Modernes, à la manière de certaines versions des Anciens. Retournons vers la *Bibliothèque* dite d'Apollodore : elle commence par rappeler que les dieux, un beau jour, découvrent que les hommes ont inventé la cité, et même une pluralité de cités. Donc les cités sont là, les dieux grecs ne désinent les villes, ni ne fondent les cités pour les mortels. Un jour plus tard, il plaît aux dieux de prendre possession des établissements politiques de la terre grecque afin que chacun d'eux reçoive en partage des honneurs choisis. C'est le temps où les Immortels deviennent poliades, c'est-à-dire divinités principales d'un territoire

et d'une cité, *polis*. Certains sites sont plus convoités que d'autres. Il en résulte des affrontements, des échanges, des compromis. Et en Attique, ou plutôt en « Cécropie » ? C'est là, en effet que règne sur de rares indigènes, un premier vivant dit autochtone et qui s'appelle Cécrops, figure hybride, mi-serpent, mi-humain. Arrive donc, en ce temps-là, un dieu, le premier à désirer la souveraineté sur la terre et la cité de Cécrops : c'est Poséidon. Il porte un Trident, comme il se doit, le plante au milieu de l'Acropole et fait jaillir une petite mer que les gens du cru nomment aujourd'hui Erechthéis. C'est le mythographe qui le dit, avec d'autres, on s'en doute. Après lui, arrive Athéna. Elle commence par demander à Cécrops de lui servir de témoin. Après quoi, elle fait pousser et croître un olivier, celui que l'on peut voir encore aujourd'hui dans le lieu-dit *Pandroseion*. Des deux candidats, lequel va l'emporter ? C'est le roi des dieux, Zeus, qui convoque un jury, composé de dieux, les Douze. Ailleurs, comme à Argos, les membres du jury seront des autochtones. Après délibération, la Cécropie est attribuée à Athéna. Motif : Cécrops est venu témoigner qu'Athéna, la première, a planté l'olivier. Incontestable. Pourtant Poseidon, lui aussi, a fait un don à la Cécropie : la petite mer, ce symbole de la richesse et de la puissance maritime. Le dieu marin s'estime dupé. Fallait-il prendre Cécrops pour témoin de sa puissance, affirmée en premier ? Athéna qui arrive après Poséidon semble agir en fonction du jury qui va siéger. Poseidon en est fort irrité. De l'eau salée inonde la terre de Cécrops qui va bientôt devenir la cité d'Athéna. On murmure que Poseidon est évincé, à nouveau. Mais l'histoire ne s'arrête pas là. Elle continue sous le règne d'Erechthée. Euripide en a fait l'intrigue de sa tragédie appelée *Erechthée*. Car Poseidon revient, deuxième round. Il fait retour par Eleusis où règne son fils Eumolpe, le Bon Chantre. Commence une guerre entre les Athéniens d'Erechthée et les Thraces associés à Eumolpe et Poseidon. Une vraie guerre entre le clan d'Athéna et celui de Poseidon. La cité d'Athènes est en grand danger. Un oracle, venu de Delphes à tire d'ailes, annonce que le « sang d'Erechthée » doit couler afin qu'Athènes soit sauvée. Une des filles de l'autochtone royal doit être égorgée sur l'autel de Perséphone ou bien en l'honneur de la Terre, de Gaia qui a soif du sang de ses enfants. C'est Praxithéa, la femme forte d'Athènes qui va contraindre son époux, Erechthée, à verser le sang pur et nécessaire. Bientôt, Praxithéa, sera consacrée prêtresse à vie d'Athéna. Auparavant, Poseidon, furieux d'avoir vu mourir son fils Eumolpe, se sera précipité sur Erechthée pour l'engloutir dans une profonde crevasse, ouverte au centre de l'Acropole. Très exactement là où va s'élever, vers 420-421 l'*Erechtheion*, à l'endroit même où, dans un premier temps, Poseidon arrivé le premier avait fait jaillir une petite mer, appelée *Erechthéis*. L'autochtone légitime qui règne alors sur Athènes est ainsi violemment enfoncé dans la

terre dont il est né traditionnellement: le temple-sanctuaire, appelé *Erechtheion*, appartient désormais au dieu qui avait revendiqué l'Attique en premier. Poseidon y reçoit un culte sous le nom de Poseidon-Erechthée, le meurtrier portant le nom de sa victime.

Cette fois, le dieu qui avait offert la mer aux natifs de l'Attique fait couple avec Athéna, au sommet de l'Acropole. Une même famille (*génos*), dite des Etéoboutades, va se répartir de façon héréditaire la prêtrise de Poseidon-Erechthée et celle d'Athéna Poliade. Erechthée, le né de la terre déjà évoqué dans l'*Illiade*, reçoit ses offrandes et victimes sacrificielles sur l'autel de Poseidon qui offre ainsi l'hospitalité au protégé d'Athéna. Dans l'Athènes qui s'enivre de sa pure autochtonie, il est notable que les morts, les morts à la guerre ne font pas de bons ancêtres, ni de grands morts, comme en exige la Nation de Barrès. Le seul « grand mort », en fin de compte, dans cette mythologie écrite entre 450 et 340 avant notre ère, c'est Erechthée, fiché dans la terre natale par la puissance de Poseidon, le dieu des soubassements et des assises inébranlables. Si toutefois, le complice d'Athéna n'est pas d'humeur sismique. Au cœur de l'Erechtheion, le Premier Né Erechthée signifie l'enracinement des Athéniens dont l'autochtonie est ainsi solidement plantée. L'autochtonie, on le voit, cela se fonde. Sans l'aide de Poseidon, il n'est pas d'Athénien vraiment raciné.

Il ne faut donc pas se laisser prendre au jeu des Athéniens dans le temps court entre les premières oraisons funèbres et les dernières aussi ennuyeuses que les premières. Ces discours font silence, non seulement sur le rôle fondateur de Poseidon, mais sur la série des fondations du politique, à Athènes, depuis Solon, si attentif à poser durablement les lois, les *thesmoi* de la vie commune jusqu'à Clisthène, refondateur du champ politique sur le modèle colonial, si familier à tant de cités grecques. Le nombrilisme des Athéniens semble avoir fasciné les Modernes tant et si bien que la plupart d'entre eux n'ont pas compris que la fondation et l'autochtonie devaient se lire conjointement. A coup sûr, l'horizon d'une enquête comparative entre historiens et anthropologues sur l'horizon de « faire du territoire » permettait-il de mettre plus directement en perspective d'une part, des modalités du fonder, du commencer, du créer, et, de l'autre, des manières de naître de la terre, de pousser dans un sillon, ou, comme dans certaines sociétés amérindiennes, des individus dont le sol semble coller à la plante des pieds dans un territoire sans mémoire, sans marques, sans tombes ni sites fixes. Rien n'est plus commun en Grèce et bien ailleurs que de se proclamer autochtone. Chaque village a son « premier homme », certains comme les Arcadiens savent avec certitude que le premier vivant est apparu chez eux avant que n'apparaisse la lune dans un ciel soumis au soleil seul. Très anciennement, Thèbes, aussi fameuse que Troie, bruissait des récits sur sa fondation qui est

aussi son autochtonie. Naître de la terre et fonder sont, en effet, étroitement associés dans la cité de Cadmos qui est aussi une de celles que se partagent deux grands dieux, Apollon et Dionysos. Cadmos le fondateur part de Delphes. L'oracle apollinien lui enjoint de suivre un animal, future victime du premier sacrifice : elle sera égorgée à l'endroit où elle s'écroulera épuisée sur le site choisi par Apollon. Avant le sang – qui va bientôt couler –, il y a de l'eau : la quête de l'eau nécessaire au sacrifice engage le procès de fondation. Dans le cas de la future Thèbes le site est fortement marqué par un « déjà-là ». Apollon, lui, le sait, par omniscience mais aussi avec intentionnalité. Il y a d'abord Arès, le dieu de la violence guerrière, le *púrphoros* prêt à brûler Œdipe et ses fils ; Arès s'est uni à une superbe Erinye dite Tilphousa, puissance de ressentiment, de vengeance, née de la Terre, de Gaïa quand elle a reçu les gouttes de sang d'Ouranos émasculé d'où naissent à la fois les Géants et les Erinyes. L'eau épichorique est logée dans les replis meurtriers du serpent, né d'Arès et d'Erinys. Meurtres et souillures présents dans les commencements de Thèbes. Le dragon d'Arès tue les chercheurs d'eau. Il est égorgé à son tour par Cadmos. Première souillure qui marque le fondateur Cadmos. Son exil ne servira nullement à le purifier. La terre est prête pour le deuxième acte : les dents du dragon semées sur le conseil d'Arès dans les sillons de Gaïa vont faire jaillir du sol de nouveaux « géants » : des hommes tout armés. Les « semés », les Spartes n'attendent qu'un signal, imprudemment lancé par Cadmos, pour s'entretuer et se déchirer. Où est donc l'autochtonie ? Arès, le déjà-là, porte le titre de *Palaichthôn*, le né du sol, le raciné. Quant aux Spartes, les semés de Thèbes, ils sont dits nés de la terre. Leur sang, impur déjà, arrose ses sillons. Gaïa reçoit donc le sang de ses premiers-nés semés en même temps qu'elle boit la libation rouge du premier sacrifice sur le mode apollinien du dieu Archégète-Fondateur. Le dieu de Delphes ne cesse d'être présent dans l'histoire de Thèbes. C'est lui qui « achève » l'histoire d'Œdipe, crime sur crime ; c'est lui qui guette, à sa porte, la septième, quand les deux frères, nés de l'inceste du fils et de sa mère, s'égorgeant mutuellement.

Quelle cité peut donc advenir d'un reste, celui des cinq survivants d'un bain de sang qui inaugure la cité de Cadmos ? A coup sûr, une cité qui ne pourra jamais s'enorgueillir de ses origines à la façon d'Athènes, une cité tragiquement déchirée entre fondation et autochtonie. C'est ce que montrent l'*Œdipe-Roi*, la fin des *Bacchantes* ainsi que les *Phéniciennes*. Sauver Thèbes, dans cette dernière tragédie, exige de verser le sang d'un autochtone. Arès a soif de sang, encore et toujours. Le dieu de Delphes et de Thèbes, Apollon, fait savoir que le dieu de la guerre et de la souillure fondatrice réclame comme victime un pur descendant de la race des Spartes, à la fois par sa mère et par les mâles. Ménécée, l' élu, va se tuer, s'égorger, faire couler son sang près de la porte de Thèbes qui sera ainsi solidement enracinée. A la manière des portes ou fortifications d'Athènes qui ont besoin, sous le règne d'Erechthée, d'un sang autochtone que ce soit celui d'Agraulos ou d'une autre femme, née de la terre même du Premier né.

Vue de Thèbes, la vanité athénienne des seuls bons autochtones est à la fois dérisoire et ridicule. Dans la cité de Cadmos et d'Œdipe, la fondation et l'autochtonie se mêlent sous le signe dominant de la souillure, de l'impureté du sang versé et de la dette insatiable. Depuis la découverte récente des tablettes de bronze de Sélinonte, nous savons qu'en Grèce, il peut y avoir des Ancêtres purs et d'autres impurs que l'on peut purifier. Les ancêtres thébains, eux, sont profondément impurs et tout nous montre que rien ni personne ne peut user ni laver, une souillure qui renaît d'elle-même comme l'olivier de l'Acropole. Une autochtonie de sang et de mort. On n'est pas Français de souche comme on est Thébain ou Athénien autochtone. Il y a dix ou vingt manières de fonder son autochtonie. Il suffit d'élargir le cercle de l'enquête entre historiens et anthropologues. Mais, me dira-t-on, à quoi bon comparer des expériences culturelles dispersées dans le temps et dans l'espace ? Je réponds sans hésiter : parce que, en les analysant les unes par rapport aux autres, nous nous donnons les moyens de mieux comprendre les pulsions d'identité meurtrière qui habitent nos sociétés, celles d'aujourd'hui, celles d'hier et d'autres à venir.



# EN MARGE... DÉDALE

Françoise Frontisi-Ducroux

Pourquoi convoquer Dédale alors qu'il est question de mythes de fondation? Ce héros est architecte, bâtisseur également, inventeur à faces multiples et grand voyageur, qualités qui le prédisposeraient, semble-t-il, à intervenir dans des entreprises fondatrices. Mais il n'est mentionné comme un fondateur de cité, que par des témoignages tardifs et allusifs<sup>1</sup>. Des bribes de on-dits, qui pourraient l'associer à la catégorie de ces héros itinérants, à qui les traditions locales attribuent de brèves escales, juste le temps de fonder, ou d'engendrer, sans jamais s'installer, tels Ulysse, Cadmos (avant d'atteindre Thèbes), ou Héraclès à Barcelone. Pour Dédale, cependant, ces rares allusions sont trop étrangères au reste de sa légende pour qu'on puisse en faire sérieusement un héros fondateur.

Pourtant certains éléments du récit de ses aventures, ou des traditions éparses qui le concernent, laissent apparaître des traits dont la confrontation avec des récits de fondation peut n'être pas sans intérêt. Les uns situent Dédale dans un rapport plus ou moins direct avec des récits de fondations. D'autres, au contraire, semblent inverser sur un mode paradoxal certaines des valeurs qui sous-tendent la notion de fondation et sa mise en oeuvre.

C'est à propos de la Sardaigne que la relation est la plus explicite. Selon Diodore de Sicile<sup>2</sup>, lorsqu'Héraclès envoya ses fils fonder une colonie dans cette île, sous la direction de son fidèle compagnon Iolaos, celui-ci fit venir Dédale, de Sicile, et lui fit exécuter de nombreux

ouvrages, nommés *daidaleia* d'après le nom de leur auteur. Ces travaux ne sont pas précisés. Diodore mentionne immédiatement après l'édification de gymnases et l'institution de tribunaux, toutes fondations caractéristiques d'une cité grecque. Mais le texte ne les attribue pas explicitement à Dédale. Il est vraisemblable qu'il intervient en tant que bâtisseur, car cet épisode sarde apparaît comme un doublet de son séjour en Sicile sur lequel nous reviendrons. Dans ce bref récit, Dédale remplit la fonction d'assistant technique temporaire dans une fondation de cité à laquelle il n'appartient nullement. Le fondateur, Iolaos, fait appel à lui à titre professionnel et en raison de sa notoriété.

En dehors de cet épisode, les interventions de Dédale dans des récits de fondation sont plus ponctuelles, tout en étant mieux précisées.

Soit, par exemple, l'*agalma* que le fondateur de Gela, Antiphemos, enlève à la cité voisine d'Omphaké, après l'avoir ravagée, pour l'apporter à Gela. La "récupération" de cette statue cultuelle, considérée comme une oeuvre crétoise de Dédale, et son installation dans la cité nouvellement fondée par ces colons rhodiens et crétois, au détriment d'autres Grecs précédemment installés, est destinée à légitimer sur le plan religieux la prise de possession du territoire en marquant ostensiblement sa filiation avec la Crète<sup>3</sup>.

L'autre exemple concerne la *geranos*, la danse "de la grue", que Thésée exécute à Délos avec Ariane et les jeunes rescapés du Labyrinthe. Il s'agit de la fondation d'un

135

1.- Steph. Byz.(s.v. *Daidala*) en fait le fondateur d'une ville de Lycie et d'une ville d'Italie nommée de son temps *Julia*. La première, attestée par Tite-Live XXXVII, 23 et Strabon 14, 2, 2, 3, est située à proximité d'une montagne du même nom: on peut y voir un toponyme évocateur de la forme "découpée" (ce que signifie le radical *daid-*) d'une crête. Du nom proviendrait le rattachement à Dédale. Quant au dème des Daidalidai en Attique où se trouvait vraisemblablement le *Daidaleion* -sanctuaire de Dédale?- attesté par une stèle (M. Crosby, *Hesperia*, 1941, 10, 20ss), sa relation à Dédale en tant que héros éponyme, n'implique pas qu'il en soit le fondateur. Cf. Sarah P. Morris, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton, 1992, 258ss.

2.- IV,30.

3.- Paus. VIII, 46, 2. Cf. Sarah P. Morris, *op. cit.*, 199.

rituel -encore pratiqué du temps de Plutarque- accompagnée d'un sacrifice au dieu, Apollon, et aussi d'une dédicace de statue, une effigie d'Aphrodite emportée par Ariane, oeuvre également de Dédale, encore visible, celle-ci, au temps de Pausanias, contrairement à celle de Gela, qui avait disparu. Cette vénérable statuette, d'aspect très ancien, rigide, dépourvue de pieds et endommagée, n'est pas la seule contribution de Dédale à cette fondation rituelle. D'après un scholiaste de l'*Illiade*, c'est lui qui enseigne à Thésée les figures complexes de la danse au cours de laquelle la chaîne des jeunes gens dessine, "sur un rythme scandé de mouvements alternatifs et circulaires", une rétrospective de leurs errances dans le Labyrinthe et de leur sauvetage.

Dédale assume donc dans cette séquence une double fonction, celle de fournisseur et fabricant d'effigie divine, accessoire bien venu sinon indispensable à un rituel de fondation, mais aussi celui de conseiller technique, maître de danse, expert dans la façon de bien parcourir un espace, pour un cérémonial offert aux dieux comme action de grâces et comme spectacle. Mais il ne s'agit pas en l'occurrence de fondation de cité, tout au plus de fondation culturelle - pratiques qui par ailleurs peuvent intervenir lors d'une fondation de ville. Pour Thésée l'Athénien, la petite île de Délos, avec son sanctuaire illustre, n'est qu'une étape sur la voie du retour<sup>4</sup>. Ce qui qualifie les statues de Dédale pour servir d'*agal-mata*, objet précieux, sacratisés, quasi-talismaniques, à jouer un rôle dans un récit de fondation, c'est leur ancienneté, voire leur caractère primordial. Car aux yeux des Grecs, Dédale est l'inventeur de la statuaire, l'ancêtre de tous les sculpteurs, celui qui le premier a révélé la figure des dieux. Les oeuvres de Dédale sont des prototypes. Point de départ mythique de la figuration religieuse, elles sont marquées au sceau de l'origine, particulièrement aptes, donc, à être associées, au niveau symbolique, à une histoire de commencement. Cette origine de la statuaire, la tradition la situe à Athènes, car Dédale le sculpteur est Athénien et c'est là qu'il est censé avoir "inventé" cet art. Pourtant les deux statues qui sont en rapport avec une "fondation", à Gela et à Délos, proviennent de Crète, et sont mises au compte de l'activité crétoise du sculpteur, exilé d'Athènes. Dans un cas -Géla, colonie semi crétoise- c'est pour des raisons politiques, dans l'autre - Délos- l'explication se situe au niveau de la logique romanesque du récit. Ariane emporte avec elle une des statues que Dédale a fabriquées à Cnossos, mais pas n'importe laquelle, celle

d'Aphrodite, à qui la princesse doit, croit-elle, l'amour de Thésée. Que Dédale ait fabriqué une effigie d'Aphrodite à Cnossos n'a rien de surprenant. Pour la déesse, et à ses ordres, il en a fait bien davantage, en faveur de Pasiphaé. La provenance crétoise de ces oeuvres n'est pas moins un indice de l'incompatibilité de la notion de fondation avec tout ce qui est athénien.

Quant à l'intervention de Dédale en tant qu'initiateur de la danse délienne, elle ressortit également à son activité en Crète, puisqu'elle constitue une mimesis du Labyrinthe<sup>5</sup>.

Une seconde phase de notre enquête accentuera encore la disjonction entre le mythe de Dédale et les récits de fondation. En relevant une autre catégorie de motifs mythiques, celle des modèles animaux qui jouent un rôle dans le récit dédalique, on constatera que ces représentations, quoique appropriées à la fondation, ne sont pas utilisées en ce sens.

Plusieurs oiseaux interviennent dans le cours des aventures de Dédale. C'est tout d'abord la perdrix, qui doit son nom à Perdix, le neveu et disciple trop doué que Dédale, par jalousie, précipite du haut de l'Acropole. Pour ce meurtre Dédale bénéficia de circonstances atténuantes - violence inhérente au caractère de l'artiste et de l'architecte- et ne fut condamné qu'à l'exil. Il est vrai que les dieux compatissants avaient métamorphosé la victime en perdrix. Oiseau dont les ruses et la démarche tournoyante, au ras du sol, sont typiques de l'intelligence rusée, voire de l'esprit retors indispensable à l'invention et à l'activité technique.

A la perdrix répond la grue, la *geranos*. A Délos, elle donne son nom à cette danse qui dessine à terre le tracé sinueux du Labyrinthe, des évolutions qui pourraient évoquer les tournoisements de la perdrix cherchant à égarer le chasseur pour l'entraîner loin de son nid. Dans le ciel, pourtant, le vol des colonnes de grues peut évoquer le vol réussi de Dédale, horizontal et rectiligne, tout l'inverse de la catastrophique chute d'Icare, en spirale, symétrique de la précipitation de Perdix, son cousin. Marcel Detienne avait mis en évidence les vertus politiques de la grue, vivant en société, douée d'intelligence et de prévoyance, qui se déplace sous la conduite de chefs, et aux escales se range en cercle pour dormir sous la protection d'un veilleur<sup>6</sup>. Un oiseau idéal pour servir de modèle aux migrations humaines qui aboutissent à la fondation de cités nouvelles<sup>7</sup>. Cette virtualité n'est pourtant pas utilisée dans le mythe de Thésée et de Dédale, où la grue, si elle sert de modèle

4.- Cf. F. Frontisi-Ducroux, *Dédale, Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Nelly édition, Paris, La Découverte/poche, 2000.

5.- C'est également en Crète, à Cnossos, que Dédale est censé (*Illiade* XVIII, 591-2) avoir fait pour Ariane un premier *choros*, qui peut être interprété soit comme ouvrage architectural- aire de danse- ou comme représentation figurée d'un chœur - bas relief ciselé.

6.- M. Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989.

7.- Cf la présence des grues dans l'exposition qui accompagne ce colloque: Catalogue *La fundacio de la ciutat*, fig 136 ss.

aux déplacements dansés et aériens, n'est pas mise en relation avec l'arrêt et la fixation qu'impliquerait une fondation.

Un autre modèle animal est fourni par la fourmi. Son intrusion dans l'histoire de Dédale se situe vers la fin, dans l'épisode sicilien, lorsque Minos, lancé à la poursuite de Dédale, cherche à détecter la présence de l'artisan en proposant une récompense à qui saura résoudre un problème stratégique-technique: faire passer un fil dans un coquillage en spirale. Dédale attelle une fourmi au fil et l'introduit dans un trou qu'il perce au sommet du colimaçon. Lorsque la bestiole ressort, le tour est joué. Il y a là un ultime redoublement de la figure du Labyrinthe, qui entraînera la mort de Minos, que Dédale, forcé dans son refuge, se verra contraint d'éliminer définitivement en l'ébouillantant dans son bain<sup>8</sup>.

Dans la logique du récit dédaléen le choix de la fourmi pour parcourir ce mini-labyrinthe ne se justifie pas que par sa taille minuscule. Cette bestiole est elle-même une bâtisseuse de labyrinthes souterrains, experte aux parcours les plus complexes. Les Anciens n'ont pas manqué de noter aussi ses caractéristiques collectivistes, sa morphologie et son comportement guerriers<sup>9</sup>. La façon dont les fourmis vivent en cité, bâtissant des villes traversées de galeries, se déplaçant au sol en longues colonnes d'hoplites lilliputiens, labourant, creusant, retournant la terre pour élever des édifices, aurait pu fournir un modèle idéal pour penser la colonisation et la fondation de cité. Mais Dédale n'utilise l'insecte qu'en tant qu'individu isolé, pour tirer un seul fil dans la spirale à sens unique du "labyrinthe marin" de la coquille. Cette fourmi est, comme la grue, une signature et un doublet de Dédale. Mais ni l'une ni l'autre ne sont saisies dans l'arrêt d'une collectivité fondant une colonie.

Troisième étape de notre enquête: le Labyrinthe crétois. Il s'agit de l'oeuvre majeure de Dédale architecte et bâtisseur. Car en Sicile, son activité est davantage celle d'un ingénieur: il s'y fait connaître par des travaux d'hydraulique (création d'une piscine et d'un établissement thermal), par des fortifications et par l'aménagement du soubassement, ou si l'on préfère, des fondations du temple... d'Aphrodite Erycine. Travaux qui, tous, confortent le pouvoir du roi Cocalos. L'artisan oeuvre à renforcer du déjà-bâti, à améliorer des constructions antérieures, à étayer le pouvoir du souverain qui lui a donné asile.

Mais à Cnossos le Labyrinthe n'est pas un édifice. C'est une enceinte destinée à servir de résidence au Mino-

taure. "Hic habitat Minotaurus", précise un graffiti de Pompei accompagnant le schéma grossier d'un Labyrinthe. Résidence surveillée, prison, étable ou ménagerie, ce lieu soigneusement clos est aussi un camp d'extermination pour les enfants d'Athènes qui tous les sept ans sont expédiés en tribut au terrible roi Minos. Demeure strictement privée, jouxtant Cnossos, cet espace fermé est une construction plus graphique que monumentale. Des murailles sans doute, mais pas de toiture. Il apparaît comme un plan, un tracé, un schéma mettant en forme la notion d'aporie, de situation inextricable, et qui en donnant forme au problème lui donne aussi sa solution. Et même une série de solutions. Celles que dessinent les monnaies de Cnossos, rectangulaires, circulaires ou cruciformes, est extrêmement simple: un parcours à sens unique livrant un Labyrinthe totalement "extriqué". Et puisque telle est la fonction du récit mythique, les séquences suivantes, tout en reposant le problème, répètent, sur divers modes, la solution du Labyrinthe, depuis le fil d'Ariane qui en épouse les contours, en passant par la danse qui le mime, jusqu'au fil guidé par la fourmi à travers le coquillage.

Ce fil, tour à tour, sinon à la fois droit et courbe, nous livre, si on le suit, d'autres valeurs du Labyrinthe. Et ce sera notre dernière étape.

Ne peut-on y voir, par exemple, une inversion par rapport à un motif assez fréquent dans d'authentiques récits de fondations? Tel celui qui joue un rôle fondamental dans la fondation de Byrsa-Carthage. On se souvient de la ruse d'Elyssa - Didon- obtenant du roi de Libye autant de terre que pourrait en tenir une peau de boeuf et déchirant ladite peau en fines lanières qu'elle relie. Avec cette immense courroie elle peut entourer une belle portion de territoire. En analysant ce récit, John Scheid et Jesper Svenbro insistent sur la valeur "bovine" de la cité et signalent le rôle récurrent des bovins dans les fondations de cité<sup>10</sup>. Le minotaure ne l'étant qu'à demi, je ne m'arrêterai pas à sa composante taurine, et ne retiendrai ici que la découpe du territoire par un fil qui en trace la ligne de démarcation. Contraste total avec le fil d'Ariane qui loin de découper, redouble le tracé du Labyrinthe. Un tracé sinueux, d'abord, voire chaotique; un tracé à la fois externe et interne, ensuite, où ce qui correspond à l'enceinte, la muraille se poursuit à l'intérieur dans l'involution de couloirs impossibles. Une ligne frontière, enfin, qui au lieu de mettre à l'écart la sauvagerie, la reléguant au dehors, la loge, monstruosité soigneusement enclose, à l'intérieur du royaume.

8.- Dans la légende grecque, cette mort est le fait de l'ingéniosité technique de Dédale, ici ses talents d'hydraulicien, mais elle s'inscrit dans une série de mythes indo-européens, irlandais en particulier, où le souverain meurt ébouillanté (dans un bain surchauffé par un incendie). Merci à Dominique Briquel de m'avoir signalé ces traditions.

9.- Cf les analyses de J. Svenbro, "La cigale et les fourmis", *Opuscula Romana* XVII: 1, 1990 (*Lectiones Boëthianae*, VII).

10.- Cf J. Scheid et J. Svenbro, "Byrsa. La ruse d'Elyssa et la fondation de Carthage", *Annales ESC*, Mars-avril 1985, 328-342.

Le don du fil d'Ariane qui permet à Thésée d'abattre le monstre et de retrouver la sortie est, bien entendu, une idée de Dédale. L'artisan compâtit à l'inquiétude d'Ariane, tout en portant secours à Thésée, son royal cousin. Cette astuce détruit l'effet de son invention antérieure, également inspirée par un désir de porter assistance à des amours contrariées: la vache qu'il avait construite pour la mère d'Ariane, la reine Pasiphaé.

J'oserais une comparaison entre, d'une part, les deux séquences crétoises: fabrication par procréation assistée d'un hybride qu'il faut tenir au secret, puis destruction de ce monstre grâce à un fil qui suit et redouble les replis de sa prison - et, d'autre part, un épisode athénien fondamental et fondateur: la conception sur l'Acropole d'Erichthonios, le roi autochtone, né d'une manipulation génétique. Probablement le premier bébé éprouvette. En ces temps primordiaux, la médiation technique est à Athènes nettement moins sophistiquée qu'elle ne le sera à Cnossos où l'artisan fabrique un habitacle en forme de vache, bois plaqué cuir, un bien bel ouvrage qui captive le taureau dont Pasiphaé est éprise<sup>11</sup>. A Athènes, la situation est inverse: Athéna refuse l'union que lui propose assez brutalement son demi frère Héphaistos. Moins par peur de l'inceste que parce qu'elle est totalement réfractaire au mariage et à la sexualité. La robuste guerrière n'a aucun mal à échapper à l'étreinte du dieu bancal, mais elle ne peut éviter d'être souillée par l'ardeur incontrôlée de son soupirant. Dégoûtée, elle essuie sa cuisse avec un flocon de laine qu'elle jette à terre. Celle-ci, la déesse Gé, recueille précieusement le flocon imbibé du sperme divin et assure en son sein la gestation de l'enfant, qu'elle remettra, le terme venu, à Athéna. Celle-ci, on le sait, l'élèvera avec tendresse, jouant le triple rôle de mère, de nourrice et de père, comme l'a bien montré Nicole Loraux<sup>12</sup>.

Erichthonios, né de la terre, n'est pas représenté sous forme monstrueuse dans toutes les versions du mythe. Il est cependant souvent à demi-serpentin, comme Cécrops le premier roi d'Athènes, autochtone lui aussi. C'est la cause de l'effroi des filles de Cécrops lorsque, malgré l'interdiction d'Athéna, elles ouvrent la corbeille que la déesse leur a confiée.

Cette créature hybride donc, comme le Minotaure, est le fruit de la rencontre incomplète de deux divinités artisanes. Le flocon de laine qui recueille et transporte le sperme jusqu'à la matrice de Gé représente un des aspects de la *techné* d'Athéna et aussi sa face la

plus féminine: son aptitude aux travaux de la laine, qu'elle patronne et où elle excelle. Le flocon laineux constitue le point de départ des opérations de filage puis de tissage qui, dans l'imaginaire grec sont affectées de valeurs sexuelles, érotiques et génératrices. A Athènes, la naissance d'une fille s'annonçait par un flocon de laine suspendu à la porte de la maison, tandis que le garçon avait droit à un rameau d'olivier (présent fondateur de la déesse à sa cité). Le filage produit le fil, en ses deux variétés, le *stemon* masculin, fil solide que nous appelons chaîne, et la *kroké*, la trame, féminine et plus souple<sup>13</sup>. Leur entrecroisement, à l'étape du tissage, sert à penser le politique, chez Platon et aussi le mariage<sup>14</sup>, car le terme *symplegma* -croisement- désigne l'union sexuelle. Il est significatif qu'Athéna ait utilisé un flocon et non une étoffe, pour essuyer sa cuisse du sperme, qui aboutit néanmoins, par engendrement biaisé, à la naissance d'Erichthonios. En ce roi s'enracine la race des Erechtheides, terme qui désigne tous les Athéniens, autochtones donc par filiation, tous frères, issus d'une même mère, le sol de leur patrie.

Il n'est pas inutile de préciser que le tissage est conçu selon le même modèle que le travail du menuisier et du charpentier qui ajustent, entrecroisent et emboîtent des pièces de bois pour construire une maison, un meuble, un navire... ou une belle vache artificielle.

Le peloton d'Ariane correspond donc à la seconde étape du travail de la laine, le filage. Ce fil salvateur comporte bien d'autres valeurs. Il est le premier redoublement du Labyrinthe dont il épouse les détours et les replis. Pour le malheur d'Ariane, c'est là tout ce qu'il épouse, car les deux amants n'iront pas jusqu'au tissage conjugal. Ses épousailles ne s'accompliront qu'avec Dionysos, après l'abandon de la malheureuse, à Naxos. Une tradition, plus honorable pour Thésée, veut que Dionysos ait tout manigancé avec l'aide Athéna, pour pouvoir consoler Ariane esseulée, tandis que la déesse récupérerait le héros pour la plus grande gloire d'Athènes. A Cnossos pourtant le peloton avait été remis à Thésée dans un contexte érotique, passionnel même. La fille de Minos et de Pasiphaé se comporte à l'égard du jeune aventurier tout comme le fera sa soeur Phèdre envers le propre fils de Thésée:

"Elle rougit, elle le vit, elle pâlit à sa vue  
un trouble s'éleva dans son âme éperdue..."<sup>15</sup>

Tous ces rapprochements sont-ils fondés? Ne sont-ils que le produit de lectures contemporaines, ou corres-

11.- Des leurres similaires étaient naguère utilisés dans certains centres d'insémination artificielle, par exemple à Laigle en Normandie, pour convaincre les taureaux d'émettre leur sperme. Le vétérinaire s'y enfermait, un flacon en main. Et ça marchait!

12.- N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, Paris, 1981 et aussi *Né de la Terre*, Paris, 1996.

13.- Cf. F. Frontisi-Ducroux, *Dans l'oeil du miroir* (avec J.-P. Vernant), Paris, 1997, 101-111.

14.- Cf J. Scheid et J. Svenbro, *Le métier de Zeus*, Paris, 1994.

15.- Selon Racine, certes, mais traduisant Sappho.

pondent-ils aussi à une réalité dans l'imaginaire des Grecs? Ce qui est certain c'est que les deux mythes, qui racontent respectivement la naissance d'Erichthonios à Athènes et celle du Minotaure à Cnossos, s'inscrivent dans une série d'histoires qui répondent à une question bien préoccupante: "comment créer un être vivant, sans passer par une union sexuelle canonique?" Bien des recettes ont été proposées par les Grecs:

- manger de la laitue: ce que fait Héra pour enfanter une fille, la divine Hébé, sans se laisser approcher par son époux, avec qui elle est en mauvais termes.
- semer des dents de dragon, après avoir exécuté la bête: solution expérimentée par Cadmos,
- jeter derrière soi des cailloux, afin de recréer l'humanité détruite par le déluge: Pyrrha et Deucalion,
- façonner une poupée de glaise et l'animer, pour introduire la femme - et le mal- dans le monde des hommes: Zeus, Héphaïstos et les autres dieux,
- modeler dans la terre quelque chose qui deviendra l'humanité: Prométhée et Epiméthée, selon le mythe du *Protagoras*,
- ou encore obtenir d'Aphrodite qu'une statue d'ivoire, dont on est éperdument amoureux, devienne une femme de chair (Pygmalion et Galatée) etc etc (on pourrait ajouter Ixion croyant étreindre Héra et ensemençant une nuée d'où naît la race hybride des Centaures).

Chaque cas est spécifique, et les diverses méthodes font appel, à des degrés différents, à la *techné*, comme c'est le cas pour Athéna et Dédale (qui, selon Hygin, est l'élève de cette déesse). Elles sont, dans l'ensemble, en relation avec des récits d'origine, de commencement et peuvent, à ce titre, être partie prenante de récits de fondation de cité: c'est la cas de Cadmos à Thèbes.

Confrontée à cette série la position particulière de l'activité de Dédale à Cnossos - fabrication puis destruction du Minotaure- peut se définir plus clairement: le minotaure est le monstre, le dernier des monstres dont l'extermination qualifie Thésée pour l'accession à la royauté. Le mythe de Thésée est un mythe de souveraineté. Et Dédale l'assiste dans cette dernière épreuve. Inversement Dédale est l'artisan de la perte de Minos, contrepartie de la victoire de Thésée qui libère Athènes de sa sujétion vis à vis de Cnossos.

En permettant, par sa *techné*, la venue au monde du Minotaure, en l'enfermant, par sa *techné*, dans le Labyrinthe, puis en aidant, toujours par sa *techné*, à l'éliminer, l'artisan athénien procède à la mise à jour du

vrai visage de la tyrannie: sa monstruosité. La technique et l'ingéniosité de l'artisan sont dévoyées pour permettre la production d'un mixte d'animal et d'homme, et ce en un temps où cela ne se fait plus guère et où, au contraire, les héros finissent de purger la terre de ses derniers monstres. La naissance du Minotaure marque une régression vers ce que la civilisation s'attache à distinguer et séparer. Et cette monstruosité est enfermée au sein du royaume, dans une construction dont l'enceinte se poursuit en son intérieur et inverse la fonction des murailles d'une cité: séparer, mettre à l'écart, refouler la sauvagerie au dehors et au loin.

Dans la chronologie mythique, cela se passe bien après les commencements d'Athènes. Pour raconter leurs origines, on l'a dit, les Athéniens (peu concernés par les entreprises coloniales de l'époque archaïque) ont choisi de penser leur rapport au territoire sur le mode d'une fondation sur place: l'autochthonie, l'insertion dans le sol, plutôt que d'envisager pour leurs ancêtres la possibilité d'une arrivée, impliquant une origine extérieure, autre, étrangère donc.

Le mythe de Dédale est, pour l'essentiel, un mythe athénien. Il a été mis en forme parallèlement au mythe de Thésée, qui a fait l'objet de réélaborations constantes, dans des contextes politiques successifs<sup>16</sup>. Héros civilisateur puis roi d'Athènes, Thésée s'est vu attribuer le synécisme de l'Attique, c'est-à-dire un remodelage de l'espace politique recentré sur la Cité, avant d'être crédité de l'invention de la démocratie, soient une série de refondations.

C'est dans ce contexte que Dédale opère. Mettant ses talents au service de son royal cousin, l'artisan, architecte et bâtisseur, oeuvre surtout à détruire et à déconsidérer l'adversaire mythique d'Athènes<sup>17</sup>, incarné par Minos, devenu le paradigme du tyran, pour mieux faire valoir la figure positive du roi démocrate... et du peuple à qui il a remis le pouvoir.

Cela fait partie de ces histoires édifiantes qu'Athènes n'a cessé de se raconter, à travers la voix de ses auteurs dramatiques<sup>18</sup>. En portant sur scène tout au long du Vème siècle, Thésée et Ariane, Dédale, Minos, Pasiphaé, Cocalos<sup>19</sup> et les autres, les poètes ont refaçonné le mythe de l'Artisan, retravaillant un matériau mythique commun qui, ailleurs, pouvait servir à d'autres fins idéologiques, en particulier à des récits de fondation. Mais ailleurs seulement: chez les autres.

16.- Cf. C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Paris, 1996.

17.- Aussi J.P. Rossignol, sans toutefois croire à l'existence historique de Dédale, en avait-il fait un agent secret au service d'Athènes: *Les artistes homériques... suivi de Dédale montré pour la première fois sous son vrai jour*, Paris, 1885.

18.- La vengeance des poètes est terrible, rappelle Socrate: Minos a eu tort de s'attaquer à une ville qui en comptait un si grand nombre (Ps. Platon, *Minos*).

19.- De ces nombreuses tragédies et comédies il ne reste que les titres.



# COMMENT REFONDER UNE CITÉ COLONIALE? REPRÉSENTATION DISCURSIVE DU TEMPS ET RÉGIME D'HISTORICITÉ

Claude Calame\*

## 1. TEMPORALITÉS CYCLIQUES?

Les conceptions grecques du temps seraient profondément marquées par l'image du cercle; elles renverraient donc à une temporalité fondamentalement cyclique. Tout en reprenant à leur compte cette idée reçue, les historiens de la «pensée grecque» n'ont pas manqué d'introduire toute une série de nuances quant à son développement. Fondée sur la fonction divinisée de la Mémoire qui permet à l'homme mortel d'entrer en contact avec l'ordre du divin, l'idée d'un temps cyclique serait d'origine religieuse; elle serait attachée à la croyance que les honneurs rituels funéraires rendus à Léthé et à Mnémosyné permettent d'échapper au cycle du devenir, sinon au cycle des naissances. Mais l'abandon progressif des valeurs héroïques dans une conscience «lyrique» toujours plus aiguë des vicissitudes de la vie de l'individu aurait eu un double effet. D'une part, à une conception où, dans la succession des générations, le temps humain se trouvait modelé sur le cycle cosmique se serait substituée la représentation d'un temps linéaire, soumis aux aléas imprévisibles d'une existence par définition éphémère. D'autre part, notamment les mouvements «sectaires» patronnés par Pythagore ou Orphée auraient cherché à offrir à une âme détachée du corps les moyens mnémoniques pour quitter par l'*anamnêsis* le cycle des naissances et atteindre dans cet abandon du temps des hommes l'immortalité des dieux<sup>1</sup>.

En fait la tension, sinon la contradiction entre le sentiment de la fluidité irréversible du temps des mortels et

la permanence attribuée en système polythéiste au monde des dieux, loin d'être le fruit d'une nouvelle conscience «lyrique», marque tout le développement de la culture grecque. Dans leurs représentations discursives autant que dans leurs pratiques institutionnelles et sociales, les tentatives des Grecs pour échapper à l'inconstance 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, l'un des moyens permettant de saisir dans leur développement et leur impact pratique certaines de ces représentations indigènes du temps consiste simplement à porter l'attention sur l'emploi des temps verbaux. Volontiers conçu par les Grecs eux-mêmes non seulement comme un objet artisanal ouvragé, mais plus précisément encore comme le résultat d'un tissage, le texte narratif hellène est articulé par une trame temporelle qui, à l'évidence, se construit notamment à travers les temps des verbes. Comme le poème 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<sup>2</sup>.

Ce travail d'entrelacs de repères temporels, qui se combinent 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

141

\* Université de Lausanne

1.- Ce sont là les propositions avancées par Vernant 1965: 60-73, en particulier dans une réinterprétation des spéculations étymologisantes d'Onians 1951: 249-251 et 442-445; sur le sentiment grec du caractère éphémère de la destinée des hommes mortels, cf. Fränkel 1960: 23-29.

2.- «Avec les Charites, ton hôte a tissé l'hymne qu'il renvoie 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.

de se donner une représentation mémoriale de son passé que de réaffirmer institutionnellement sinon rituellement ce passé dans le présent pour orienter le futur. Il s'agit de reformuler et de réaffirmer une identité communautaire, d'ordre temporel certes, mais aussi d'ordre spatial. En effet, dans le cas particulier choisi ici, ce processus d'affirmation identitaire temporelle se réalise en un territoire situé aux limites de l'extension géographique de la culture grecque, dans une tension entre périphérie et centre<sup>3</sup>. L'architecture temporelle (et spatiale) 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 dans ses nombreux aléas!

## 2. UN DOCUMENT DOUBLEMENT FONDATEUR

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 trois intérêts principaux<sup>4</sup>. Datant du début du IV<sup>e</sup> siècle, cette inscription monumentale gravée sur une stèle de marbre présente dans une première section 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. De plus, dans une deuxième section, 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. Enfin, 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. Aux modes de la narration d'un événement fondateur et à la tension que le texte établit entre passé et présent vient s'ajouter la combinaison entre la temporalité performative du serment prêté et le temps constitutif de l'acte rituel. A cet égard, la perspective énonciative qui sera adoptée ici dans une tentative de lecture du texte épigraphique qui s'inspire de l'analyse de discours impose quelques distinctions quant à l'architecture temporelle d'un document consacré au IV<sup>e</sup> siècle dans le grand sanctuaire d'Apollon que l'inscription elle-même

dénomme *Pythien* (l. 18), puis réutilisé à l'époque impériale pour la construction des gradins de la vasque méridionale du *frigidarium* des Petits Thermes ou Bains de Trajan. En effet, du point de vue de la mise en discours d'un texte à caractère narratif, la distinction désormais traditionnelle entre *Erzählzeit* (temps de la narration) et *erzählte Zeit* (temps raconté) doit être affinée. Il convient d'abord de remarquer que le temps empirique de l'énonciation du texte, le temps de la «performance», doit être distingué du temps de l'énonciation tel qu'il est souvent inscrit dans le texte lui-même; cette distinction entre temps extra- et temps intra-discursif est motivée en particulier par le fait que le temps effectif du rituel (ici la consécration politique et cultuelle dans un sanctuaire) suit un rythme différent du temps de l'énonciation ou de la narration tel qu'il peut apparaître dans le texte par exemple par l'intermédiaire des indices énonciatifs du *hic et nunc* (par exemple, le récit de la décision populaire). De plus, du point de vue intra-discursif de l'énoncé lui-même et plus spécifiquement du récit, le temps de la narration avec ses accélérations, ses retours en arrière, ses projections dans le futur (en accord avec l'alternance étonnante des temps verbaux) n'est à l'évidence pas accordé sur le temps linéaire du récit que l'on peut reconstruire en reconstituant la chronologie et donc l'enchaînement de l'argumentation ou de la narration (le temps envisagé dans sa chronologie historique). C'est pourquoi on introduira une distinction supplémentaire entre temps de l'énonciation/narration et temps énoncé/raconté, en concomitance d'ailleurs avec le partage traditionnel *Erzählzeit* et *erzählte Zeit*<sup>5</sup>.

La lecture de la trame temporelle du document épigraphique dans sa mise en discours suivra donc deux directions divergentes. Tout d'abord, dans le sens de l'intra-discursif, la lecture des indices de temporalité donnés par l'usage de temps verbaux conduira du temps de l'énonciation énoncée à celui de la narration elle-même avant de déboucher sur une reconstruction du temps narré dans sa chronologie de succession plus ou moins linéaire. Puis il sera possible de poser, en termes de pragmatique, la question de la relation entre la temporalité de l'énonciation inscrite dans le texte et le temps extra-discursif de la production du document et de ses circonstances.

Relevons d'emblée que, du point de vue extra-discursif de l'histoire empirique qui procède la main dans la main avec l'archéologie, on a tenté de faire coïncider le temps

3.- Les implications variées de la (re)construction d'une mémoire identitaire notamment sur la frontière d'une communauté culturelle et «ethnique» sont bien évoqués par Fabietti 1998: 95-156.

4.- Description matérielle et datation du document dans l'*editio princeps* par Ferri 1925: 19-20, et chez Oliviero 1928: 222-223. Traduction française chez Chamoux 1952: 106-108.

5.- A partir des réflexions de Ricoeur 1984: 113-130, sur la séparation entre *Erzählzeit* et *erzählte Zeit*, voir les distinctions discursives que j'ai introduites en 2000: 397-403, sur la base d'une lecture de l'*Epinicie* 11 de Bacchylide.



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<sup>6</sup>. Cette différence de perspective constitue l'un des enjeux de la présente lecture.

Du point de vue matériel, on relèvera enfin que le texte présenté par la stèle de marbre est gravé en caractères soigneusement tracés; ils sont soulignés au trait par la fameuse peinture écarlate qui a permis aux Grecs, par l'un de ces jeux étymologisants qu'ils affectionnaient, de référer l'origine du scribe (*phoinikastás*) et celle de ses lettres pourpres (*phoinikéia grámmata*) à la Phénicie et à son alphabet<sup>7</sup> ! La disposition même du texte distingue les deux sections dont il est composé: introduit par le titre «Dieu. La Bonne Fortune», le texte du décret du IV<sup>e</sup> siècle est suivi du texte un peu plus long relatif à l'acte de fondation; cette seconde section est elle aussi distinguée par une en-tête qui la désigne en tant que «serment des Fondateurs».

### 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<sup>8</sup>. 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 par-

tiel). *Dedókhthai tōi 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.

#### 3. 1. 1. Le récit de l'acte de fondation

A ce noyau temporel du décret, qui en marque le contenu du sceau de la permanence, le lecteur est conduit par la mention de deux voix qui s'enchâssent: celle de Damis le fils de Bathyclès, le probable proxène qui est intervenu à l'assemblée pour formuler la proposition d'isopolitie adoptée; et celle de Cléodamas, le fils d'Euthyclès, le probable porte-parole des Théréens revendiquant le droit de cité à Cyrène. La première, celle du proxène, est située par une forme de l'aoriste (*êipe*, l. 1) au moment de l'assemblée; la seconde, collective, se manifeste dans un présent (*légonti*, l. 1) qui exprime dans sa durée la revendication des gens de Théra, reprise à l'assemblée par la voix de Damis. Portée par deux paroles orales, l'une passée, l'autre présente, la revendication elle-même est formulée à l'infinitif, l'un de ces infinitifs à valeur impérative que l'on va retrouver dans la formulation du décret lui-même: il faut restituer (*apodómen*, l. 4) aux Théréens le droit de cité. Sous cette forme infinitive qui en fait à la fois une exigence et une parole rapportée en discours indirect, 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<sup>9</sup>); par référence au passé ensuite: on se réclame de la tradition des pères (*katà tã 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 Batos et «aux Théréens qui fondèrent (*tois katoikixasi*, l. 8) Cyrène», répète le texte.

On reviendra naturellement sur la célèbre figure du héros fondateur de Cyrène et sur les oracles qui, de Delphes, ont orienté le processus de la fondation. On se limitera

6.- 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; voir aussi Meiggs & Lewis 1969: 7-9, et Dusanic 1978.

7.- Voir Hérodote 5, 58, 2 et l'inscription crétoise SEG XXVII. 631, A 5 et 11 (où l'on trouve aussi le verbe *phoinikázein* à côté de *mnamoneúein*, dans une activité attribuée au spécialiste de la gravure qu'est le *phoinikastás*): cf. Detienne 1988: 47-80.

8.- La question de l'isopolitie est reprise dans d'autres traités: cf. Gawanika 1975.

9.- Les valeurs sémantiques respectives du parfait et de l'infinitif sont indiquées par Humbert 1960: 148-149 et 125. Cette forme de double subordination vocale du texte de la décision du peuple se trouve dans d'autres inscriptions de la même époque: voir par exemple la formulation du règlement athénien relatif au culte d'Asclépios 11 Sokolowski (*Suppl.*), ainsi que le commentaire offert à ce propos par Seibert 1963: 13-17. Le même Seibert 1963: 16, réfère «la cité» à Théra et «le peuple» à Cyrène.

pour l'instant à trois remarques, d'ordre intra-discursif. Tout d'abord, du point de vue de la modalisation énonciative de l'énoncé, on constate que le participe aoriste utilisé pour désigner l'acte de fondation comme un acte achevé place celui-ci soit dans la perspective du locuteur du décret et non pas dans celle d'une intervention successive d'Apollon qui aurait continué à protéger les fondateurs. De plus, le bonheur (*eutukhén*, l. 8) promis par Apollon ne fait qu'anticiper sur la prospérité (*eutukhêi*, l. 4) qui devrait résulter de l'accord aux gens de Théra de la citoyenneté thérée. Cette relation tissée par la promesse d'une vie prospère entre futur et passé entre elle-même en écho autant avec la décision prise par l'assemblée qu'avec l'intitulé du texte qui en publie le contenu : énoncé de la décision et titre de la stèle sont tous deux placées sous le signe de la bonne fortune — *Túkha agathà* (l. 1) repris par *agathâi túkhai* (au datif, l. 11), en forme de chiasme ! Enfin le double emploi du verbe technique *katoikízein* pour désigner l'acte de fondation renforce le caractère historique que lui confère la référence finale à l'ordre (*epítaxin*, l. 10; et non pas l'oracle !) donné par Apollon quant à l'envoi de l'expédition coloniale (*apoikían*, l. 10)<sup>10</sup>.

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. Or, en dépit d'une épinicie de Pindare sur laquelle on reviendra et à en croire le texte du «serment» lui-même (l. 27), cette épiclese est moins celle de l'Apollon de Delphes que celle communément attribuée à Battos, vénéré à Cyrène en tant que héros fondateur<sup>11</sup> !

### 3. 1. 2. La consécration du décret de Cyrène

Faisant suite à la référence narrative à l'acte de fondation, les dispositions du décret finalement issu de l'ordre originaire d'Apollon sont formulées, à une exception près, sur le mode du même infinitif impératif aoriste que la demande collective des 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 (*poieísthai*, l. 13) «le même serment (*hórkon*, l. 14) que les autres prêtèrent autrefois (*potè diórkosan*, l. 14-15)». Ce retour au temps du récit contribue autant à fonder l'identité des termes du serment 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 non seulement celle de Théra, l'ancienne métropole de Cyrène, mais aussi celle de l'Athènes classique<sup>12</sup>. 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 décret (et donc de la première section du document épigraphique), 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 (*komisásthon*, 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 la consécration écrite de la parole orale des assermentés ; de même l'inscription du texte du décret lui-même fixe-t-elle d'ailleurs par écrit, sur une stèle d'un marbre particulièrement précieux, la double parole orale mentionnée en son début. Le contraste est fort entre les formes

10.- La signification des termes techniques *katoikízein* (dans le sens de l'installation ou de la réinstallation d'une communauté) et *apoikía* (dans le sens de l'établissement d'une colonie par immigration) est explorée par Casevitz 1985 : 165-173 et 114-135. Pour le rôle joué par la figure de Tyché dans l'intitulé de la stèle, voir *infra* n.24.

11.- Pindare, *Pythique* 5, 60. Pour la désignation de Battos en tant qu'*arkhegètes*, voir aussi SEG IX. 72, 22 = 115, A 22 Sokolowski (*Suppl.*) et Jeffery 1961 : 143-147 (par analogie avec d'autres héros ou souverains fondateurs), avec les références complémentaires données par Calame 1996 : 154-155. En dépit de l'intitulé que Detienne (1998 : 95-104) donne à l'un des excellents chapitres qu'il consacre à Apollon le fondateur, le dieu de Delphes ne porte l'épiclese d'*Arkhegètes* que dans le passage cité de Pindare, chez Thucydide 6, 3, 1 et sur la «Stèle des Fondateurs» et dans une inscription de Hiéropolis (153 Judeich); cf. Malkin 1987 : 241-250, et 1999 : 153-157.

12.- 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 ; pour Athènes, voir par exemple Stockton 1990 : 28-41, et Jones 1999 : 151-173, 195-216 et 223-227. La réforme introduite par le législateur arcadien Démonax, appelé comme arbitre sous Battos III dans la composition des trois tribus «dorienne» (Hérodote, 4, 161, 2-3), pour intégrer les nouveaux arrivants, est évoquée par Jeffery 1961 : 142-144.

initiales *éipe* et *légonti* (l. 1) et la triple répétition de *kata-gráphen* ou *katagráphan* (l. 14, 18 et 21) au terme de cette première section de la stèle.

S'il est orienté vers un futur si proche qu'il revêt la permanence du présent, le temps de l'énonciation de la deuxième séquence des énoncés rayonnant depuis le centre du décret d'isopolitie trouve donc également son fondement dans le passé de l'acte fondateur.

### 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 (*hórkos*, l. 14) mentionné dans la première section on est passé à un *hórkion* (l. 24; voir déjà l. 18), 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 (*hórkia*, l. 40; avec le même emploi aux l. 47 et l. 49, mais déjà à la l. 9 dans une formule qui rappelle celle de la fin de la stèle) 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. De fait toute la fin du texte de la stèle est consacrée à la description des gestes rituels venus confirmer le contrat évoqué, sur un mode narratif qui est aussi utilisé au début de cette deuxième section pour rappeler les circonstances ayant entouré l'élaboration du contrat<sup>13</sup>.

#### 3. 2. 1. Le décret contractuel de la fondation

Le texte que cite la seconde section de la stèle n'est donc pas celui du serment attendu, mais il correspond à une décision prise sous forme contractuelle, par l'assemblée (*ekklésia*, l. 25) de Théra — une institution qui n'est à vrai dire pas attestée pour nous dans l'île avant le IV<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>. Contrairement au décret du «peuple» de Cyrène mentionné dans la première section et énoncé en une forme temporelle du parfait qui en assure la permanence dans le présent, la décision de l'assemblée de Théra est présentée, à l'aoriste, comme un fait unique dans le passé (*dedókhthai*, l. 11; *édoxe*, l.

25), c'est-à-dire comme un fait historique; mais, référé aux Théréens en général, l'énoncé de son contenu est offert au présent (*dokeî*, l. 26). Tout se passe en somme comme si l'effet temporel spécifique du parfait était décomposé en ses deux moments constitutifs: décision, au passé, dont la validité s'étend dans le présent. Ce dédoublement énonciatif permet de donner à la décision populaire d'origine le tour essentiellement narratif que va prendre cette deuxième section de la stèle.

Le texte même du décret commence par narrer l'origine de la décision d'envoyer en Libye une expédition de Théréens désignés comme *hetaïroi* (l. 27) et conduits par Battos, avec le statut d'archégète et de roi: il s'agit de l'oracle rendu spontanément (*automátixen*, l. 25) par Apollon au même Battos et aux Théréens avec l'injonction de coloniser Cyrène. Ainsi sont repris pratiquement tous les termes qui concluaient la première section du texte, dans la description de sa gravure sur la stèle et de la consécration à Apollon Pythien du «serment» (*hórkion*, l. 18): Théra, la Libye, Cyrène, Battos, Apollon. A propos de cette reprise dans le texte théréen (supposé plus ancien) des termes du décret cyrénéen, il faudra naturellement s'interroger sur la nomination explicite et précise de Cyrène à propos d'un oracle qui, dans d'autres versions, ne fait qu'indiquer une direction sans se référer au moindre toponyme... Quoi qu'il en soit, en usant des formes de l'infinitif impératif également présentes dans le décret cyrénéen, le décret théréen allégué précise la composition et la ligne de conduite donnée à l'expédition coloniale. Celle-ci inclura de manière égale un fils par maisonnée, ainsi que — suivant l'interprétation que l'on donne à un texte lacunaire — des jeunes atteignant l'âge adulte et ceux qui voudront s'embarquer parmi les Théréens ayant le statut d'homme libre<sup>15</sup>. Si les colons parviennent à maintenir l'établissement, le Théréen qui les rejoindra par la suite disposera du droit de cité attaché au bien-fonds qu'on lui attribuera; dans le cas contraire, et après un délai de cinq ans, les colons pourront regagner Théra où ils recouvreront leurs biens et leur droit de cité. Ces dispositions ont de plus le caractère contraignant que leur confère une ultime règle exprimée à l'impératif et au futur: confiscation des biens au profit du peuple et peine de mort pour celui qui refusera de partir, désobéissant ainsi à la cité, et pour celui qui l'aura protégé, même à l'intérieur d'une famille.

13.- 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 théréen d'origine (*contra* Seibert 1963: 50-52 et 57-66, qui tente de reconstruire le texte du décret d'origine au-delà d'adjonctions successives). Sur le sens de *hórkion* et de *hórkia*, comme «contrat», voir Graham 1960: 104, ainsi que Seibert 1963: 60-67.

14.- La possibilité de l'existence d'une *ekklésia* déjà dans la Théra du VII<sup>e</sup> siècle est évoquée par Graham 1960: 104.

15.- La composition de l'expédition telle qu'elle est formulée dans un texte lacunaire ne correspond que partiellement aux indications données par Hérodote 4, 153; cf. Jeffery 1961: 139-140, et Oliver 1966.

Du point de vue temporel, la décision contractuelle de l'ecclésiade de Théra, énoncée au présent (*dokēi*, l. 26), se situe donc exactement entre l'oracle d'Apollon et les deux scénarios envisagés pour le déroulement de la colonisation. Exprimées à deux reprises dans des formulations à l'infinitif jussif avec sa valeur temporelle de futur, les dispositions concernant le droit de cité gardé soit par le Théréen rejoignant la colonie soit par les colons contraints de revenir dans la métropole acquièrent une évidente fonction argumentative quant à la revendication présente, au IV<sup>e</sup> siècle, des Théréens de Cyrène demandant la restitution du droit de cité. Les dispositions du décret de Cyrène peuvent donc apparaître, au-delà des siècles, comme la réalisation de celles prévues par la décision de l'assemblée de Théra.

### 3. 2. 2. Contrat, imprécation et geste rituel

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 «restant ici» (*antei*, l. 41) et par ceux s'apprêtant à s'embarquer pour la fondation coloniale (*oikizontes*, 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<sup>16</sup>. Mentionnées 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» (*autei*, 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 qui fait suite et écho à celle introduisant la décision originaire de l'assemblée (*édoxe*, l. 25). Cela signifie que si du point de vue spatial, la réali-

sation de la convention est bien située à Théra, en revanche du point de vue temporel le temps de référence est celui du décret de Cyrène, au IV<sup>e</sup> siècle! De plus, l'imprécation, décrite au passé, 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. 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 (*kataleibesthai*, l. 47), la disparition sans laisser de trace, en éliminant donc toute possibilité de mémoire. La dissolution touche le coupable, sa descendance et ses biens. D'une part, le chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle restitue dans son chant de reproche provoqué par la trahison d'Hélène les paroles plaintives des prophètes: Hélène absente n'est plus dans son foyer qu'un *phásma*, une simple apparence; elle n'apparaît plus à son époux qu'en songe pour assumer des figures du rêve la fuyante et vaine semblance (*dóxa*); elle est donc comparable à l'une de ces statues (*kolossoi*) dont la grâce finit par être un objet de haine, puisque d'yeux sans vie ne saurait émaner le flux érotique animé par Aphrodite: figure insaisissable et habile qui sollicite le regard pour finalement s'évanouir dans les apparences du rêve. Le *kolossós* dans ce cas partage, par son inconsistency, son effet de leurre visuel avec l'*eidolon*, l'image de Patrocle mort: *psukhé* qu'Achille, en rêve éveillé, voit apparaître devant lui sans parvenir à s'en saisir<sup>17</sup>. Le *kolossós* représente donc la «personne» tout en étant susceptible de s'évanouir sans laisser de trace. D'autre part, à Cyrène même, la célèbre «loi sacrée», règlement de pratiques purificatoires inscrit sur une stèle datant également du IV<sup>e</sup> siècle, prévoit un autre usage des *kolossoi*. Quand un suppliant est reçu dans une maison et qu'il n'est pas en mesure de dénommer celui dont il se réclame parce qu'il a disparu, il doit invoquer cet être sans nom en tant qu'être humain, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme; après avoir fabriqué des figurines masculine et féminine de bois ou de terre, l'hôte du suppliant doit leur servir une part de toute chose puis, ayant accompli ces rites (*tà nomizómēna*), il doit fixer les figurines et les parts servies dans un bois qui n'est pas exploité<sup>18</sup>.

16.- 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; dans le cas du décret de Théra, la tension des figurines semble se substituer au sacrifice que l'on attendrait pour accompagner la séquence «formule d'engagement résumant — invocation à une divinité — imprécation contre l'éventuel parjure»: cf. Lonis 1980: 267-278.

17.- Eschyle, *Agamemnon* 410-426 ainsi qu'Homère, *Iliade* 23, 59-108; cf. Vernant 1965: 251-264.

18.- SEG IX. 72, 110-121 = 115, B 29-39 Sokolowski (*Suppl.*); Parker 1983: 347-349, dans son commentaire à cette étrange procédure, évoque la possibilité que le suppliant est considéré dans la procédure rituelle comme un démon malfaisant; voir aussi Johnston 1999: 58-60. Sur les aspects matériels de l'établissement d'un contrat dans le monde gréco-romain, voir encore les parallèles donnés par Bettini 1992: 60-64.

Substituts éphémères d'un individu sans renom et par conséquent sans identité civique ou représentants d'un suppliant considéré comme démonique parce qu'il ne peut citer un garant, ces *kolossoi* sont condamnés à disparaître sans sépulture ni rite de mémoire, en un lieu sauvage.

Dans les deux inscriptions à peu près contemporaines de Cyrène, le *kolossós* apparaît non seulement comme le substitut rituel d'un individu disparu ou destiné à disparaître sans laisser de souvenir, mais aussi, dans la comparaison, comme le double de la parole qui doit agir sur lui. En effet, suite à la narration des gestes rituels qui accompagnèrent la formulation du serment de Théra et les imprécations complémentaires, le texte de la deuxième section et donc celui de l'ensemble de la stèle du «Serment des fondateurs» s'achève sur l'énoncé des imprécations elles-mêmes. Énoncé ambigu s'il en est puisque son énonciation, tout en semblant assumer une forme de discours indirect, reprend en fait la formulation à l'infinitif impératif et du décret cyrénéen d'isopolitie et du décret théréen sur la fondation coloniale<sup>19</sup>: par assimilation aux figurines de cire (*hósper toûs kolossoús*), que celui qui enfreindra les termes du serment se dissolve et se liquéfie tandis que ceux qui le respecteront connaîtront, eux et leurs descendants, de nombreux biens; «autant ceux qui s'embarquent pour la Libye que ceux qui restent à Théra» — ajoute le texte dans une formulation qui reprend celle de sa partie narrative en référant le temps et l'«ici» (*autēi*, l. 41 et 43) du serment et de l'imprécation au moment (présent) précédant l'embarquement, à Théra. Mentionnés au terme de la formule imprécatoire et par conséquent à l'extrême fin du texte de la stèle, les biens (*agathá*, l. 51) promis aux Théréens comme aux futurs Cyrénéens évoquent la prospérité attendue du décret d'isopolitie (*eutukhēi*, l. 4 et l. 8) ainsi que la dédicace de son texte à la Bonne Fortune (*Túkha agathá*, l. 1 et l. 11). Indépendamment d'une convention épigraphique qui veut que de nombreux décrets de cette période sont effectivement consacrés aux dieux en général et à Agathé Tyché, le texte ne manque pas de jouer avec les espoirs que nourrit une figure divine aux fonctions bien définies. Fille d'Océan ou de Zeus lui-même et sœur d'Eunomia, régnant en particulier sur les assemblées, elle se distingue par une prodigalité que l'iconographie symbolise volontiers, dès le IV<sup>e</sup> siècle, par une corne d'abondance; cet attribut est

parfois accompagné du gouvernail qui renvoie à la conduite des affaires humaines<sup>20</sup>.

### 3. 3. ARCHITECTURE TEMPORELLE

La référence temporelle centrée sur Cyrène et l'écho sémantique résonnant entre la première section de la stèle avec son décret cyrénéen d'isopolitie et la seconde section qui énonce et expose le décret théréen de colonisation ne sont pas les seuls à assurer la cohérence de l'ensemble du texte consacré dans le sanctuaire d'Apollon Pythien.

Du point de vue temporel encore, la mention des gestes rituels assure une relation forte entre la seconde et la première section de la stèle. La procédure consistant à recourir à une comparaison à la fois langagière et gestuelle pour affirmer tout en les montrant les conséquences de la conclusion d'un serment trouve un parallèle étonnant dans le scellement du pacte qu'au début de l'*Illiade* concluent Achéens et Troyens pour mettre un terme à la guerre par un combat singulier entre Ménélas et Pâris<sup>21</sup>. Non seulement le serment rituel prêté à cette occasion est désigné du même terme pluriel *hórkia* que l'on trouve dans la narration du décret de Cyrène (l. 40) qui correspond aussi à une convention solennelle; non seulement le serment prononcé par Agamemnon dans une adresse à Zeus envisage les deux situations qui peuvent se présenter en alternative selon l'issue du duel dans les mêmes termes que le décret théréen prévoyant la double issue possible de l'expédition coloniale en Libye: au *ei mén ken... ei dé ke* de l'*Illiade* répond la formulation *ai mén dé ka... ai dé ka* du décret théréen (l. 30 et l. 33); mais surtout le sacrifice de deux agneaux qui consacre l'acte de langage d'Agamemnon est suivi d'un double geste langagier et rituel qui évoque de manière frappante la procédure exposée par le «Serment des fondateurs». En effet, dans une parole prononcée par chaque participant, Achéens et Troyens lancent une imprécation dans laquelle la libation de vin accompagnant le sacrifice sert de terme de comparaison au destin réservé à celui qui violerait le serment contractuel: puisse sa cervelle se répandre à terre comme «ce» vin (*hós hode oînos*, v. 300), avec celle des siens et celle de ses enfants... Par métaphore interposée, le geste rituel donne donc une sorte de confirmation matérielle au futur assigné au parjure par l'imprécation. Il appartient donc au geste rituel, extra-

19.- La forme de discours indirect de ces énoncés finals a été reconnue par Létoublon 1989: 104, qui tente de reconstituer le texte de l'imprécation en discours direct, opération que les formes impératives de l'infinitif ne rendent apparemment pas nécessaire.

20.- On trouvera quelques références sur la convention épigraphique indiquées chez Hentry 1977: 51 et 82-83 (il s'agit d'un ouvrage signalé à mon attention par Anne Bielman). Quant aux fonctions attribuées à la figure de Tyché dès la poésie «archaïque», on verra Villard 1997: 115-117 (avec de nombreuses références bibliographiques), par référence en particulier à Pindare, *Olympique* 12, 1-5, et fr. 40 Maehler.

21.- Homère, *Illiade* 3, 245-301, dans un parallèle opportunément signalé par Létoublon 1989: 105; sur cette procédure, voir aussi Stengel 1920: 136-138.

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 et 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. On remarquera que l'intervention énonciative, avec sa double référence à la parole orale, qui introduit le décret du peuple de Cyrène par référence au passé de l'acte de colonisation suit le même mouvement: parole passée de Damis (*êipe*, l. 2) introduisant au présent la demande des Théréens et de Cleudamas (*légonti*, l. 2) pour le bonheur futur de la cité et du peuple de Cyrène.

Certes, du point de vue de la narration et par conséquent de la mise en forme narrative du temps raconté, la première section de la stèle est organisée, après cette première intervention énonciative, en ce qu'il est convenu d'appeler une *Ringstruktur* ou *structure annulaire*. A l'instar d'un relatif «hymnique», le pronom relatif *tà* (l. 5), qui reprend la tradition des pères, introduit le récit à l'aoriste de la colonisation selon l'ordre d'Apollon. De ce passé fondateur, la reprise de l'évocation de la bonne fortune assure la transition vers la permanence du présent du décret (*dedókhthai*), placé au centre matériel du texte comme on l'a signalé; ceci avant que du futur proche des dispositions du décret et de son inscription sur la stèle, la reprise par *tò* (l. 19) de l'allusion au serment d'origine nous réfère à nouveau à l'aoriste de l'expédition coloniale. De même, dans la deuxième section, l'allusion initiale au passé de l'oracle rendu par Apollon aux Théréens quant à la colonisation de Cyrène semble trouver un écho annulaire dans la mention finale du serment prêté aussi bien par les citoyens partis pour la Libye que par ceux restés à Théra.

Mais du point de vue temporel, cette mention est formulée au futur très proche (*émen*, l. 50) attendu du rituel d'imprécation accompli «ici», à Théra. En effet, plutôt qu'une articulation en anneau, les énoncés composant la deuxième section suivent l'ordre chronologique des actions données sur le mode narratif, à l'aoriste: décret de l'ecclésiaste (*édexe*, l. 25), «serment» (*hórkia epoiésanto*, l. 41; succession soulignée par *epi toutois*), impré-

cations (*aràs epoiésanto*, l. 42), consommation par le feu des figurines de cire (*kolosòs ketékaion*, l. 44; à l'imparfait); si les formes *epoiésanto* évoquent les formes analogues organisées en structure annulaire dans la première section, ce qui frappe plutôt dans la partie finale de la seconde question c'est, à travers une série de tournures participiales au présent, la réitération par trois fois de la distinction en deux groupes: ceux qui restent «ici», à Théra, et ceux qui naviguent vers la Libye. La répétition langagière prend ici un aspect incantatoire qui semble correspondre aux formules prononcées pendant l'accomplissement du rituel. C'est cette coïncidence entre temps de l'énonciation et temps du rituel qui nous entraîne de l'intra- à l'extra-discursif et à la prospérité effective attendue du respect du serment: le serment précisément allégué dans la première section où les Théréens qui ont fondé Cyrène sont justement distingués de ceux qui sont restés à Théra! Structurale, la circularité est rompue pour conduire à la réalisation pragmatique dans un futur proche, marqué de la permanence.

Abondamment posée en termes de formes dialectales, d'usage du lexique ou d'institutions politiques et pour autant qu'elle soit pertinente, la question de l'«authenticité» du texte du «serment» peut recevoir un éclairage nouveau de la perspective sémio-narrative et énonciative, sinon anthropologique adoptée ici. En effet la coïncidence même entre l'aspect narratif de l'exposition dans la seconde section des procédures entourant un serment dont le texte n'est pas mentionné et les formes narratives par lesquelles, dans la première section, est évoqué ce temps d'autrefois font songer à la reformulation d'un document, sans doute rédigé dans une perspective théréenne, pour répondre à l'exigence d'une conjoncture politique propre à la Cyrène du IV<sup>e</sup> siècle.

C'est ici qu'en conclusion, la comparaison avec d'autres récits de la fondation de Cyrène peut se révéler utile.

#### 4. LE TEMPS DES ORACLES

La question de la relation entre l'intra- et l'extra-discursif dans l'étrange document dont on vient d'étudier l'architecture temporelle a donc été en général posée en termes d'authenticité. C'est dire qu'elle a été abordée, surtout en ce qui concerne le «serment» de Théra, en termes de relation entre le texte et l'histoire, et plus spécifiquement sous l'aspect du rapport du texte de la stèle avec un original censé dater du moment même de la fondation. Mais à l'issue d'une étude exhaustive consacrée à la question envisagée dans la perspective de cette recherche de la «source» historique, on parvient «to the hypothesis of a recorded decree at Thera and more favourable than not to the possibility that this is the

A.J. Graham, "The Authenticity of the "Ορκιον τῶν οἰκιστῆρων"  
*Journ. Hell. Stud.* 80, 1960, 97-95

F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris  
1952, 106-108

Θεός. Τύχα ἀγαθά.  
Δάμις Βαθυκλιδῆς ἦπε· περὶ δὲ λέγοντι τοὶ Θηραῖοι[ι]  
Κλευδάμας Εὐθυκλιδῆς, ὅπως ἂ πόλις ὀρθῶται καὶ ὁ δ[ῖ]  
μος εὐτυχῇ ὁ Κυρανάων, ἀποδομέν τοῖς Θηραῖοις τ  
5 ἂμ πολιτῆων κατὰ τὰ πάτρια, τὰ οἱ πρόγονοι ἐποίησαν  
το, οἱ τε Κυράναγ κατ[ω]ικίξαν Θήραθε καὶ οἱ ἐν Θήραι [μέ]  
νοντες, καθὼς Ἀπόλλων ἔδωκε Βάττωι καὶ τοῖς Θηρ[αῖ]  
οις τοῖς κατοικίξαι Κυράναν εὐτυχῇ ἐμμένοντας το[ῖς]  
ὀρκίοις, τὰ οἱ πρόγονοι ἐποίησαντο αὐτοὶ ποτ' αὐτός, ὅκα  
10 τὰν ἀποικίαν ἀπέστελλον κατὰ τὴν ἐπίταξιν τῷ Ἀπό[λ]  
λωνος τῷ Ἀρχαγέτῃ· ἀγαθὰ τύχαι· δεδόχθαι τῷ δάμω[ι]  
καταμεῖναι Θηραῖοις ἴσῃ πολιτῆαν καὶ ἐν Κυράναι κ[α]  
τὰ τὰ αὐτὰ· ποιεῖσθαι δὲ πάντας Θηραῖους τὸς ἐπιδημέ[ον]  
τας ἐν Κυράναι τὸν αὐτὸν ὅρκον, ὅμπερ τοῖ ἀλλοι ποτ  
15 ἔς δι' ὥρκωσαν· καὶ καταστάμεν ἐς φυλὰν καὶ πάτραν ἐς θε  
ἐννῆα ἑταιρῆας. Καταγράφειν δὲ τὸδε τὸ ψάφισμα ἐν στάλ[αν]  
λυγδῖναν, θέμεν τὰν στάλαν ἐς τὸ ἱερὸν πατρῷον τῷ  
Ἀπόλλωνος τῷ Πυθίῳ, καταγράφειν καὶ τὸ ὅρκιον ἐς τὰν στάλ[αν],  
τὸ οἱ οἰκιστῆρες ἐποίησαντο καταπελεύσαντες Λιβύανδε [σὺ]  
20 μ Βάττωι Θήραθε Κυράνανδε. Τὸ κα ἀνάλωμα τὸ δέμη ἐς τ[ὸν] λ[αν]  
ἄον ἢ ἐς τὰν καταγραφάν, οἱ ἐπιστάντες ἐπὶ τὸς ἀπολόγους [κο]  
μισάσθων ἀπὸ τῶν Ἀπόλλωνος προσόδων.  
"Ορκιον τῶν οἰκιστῆρων.  
25 ["Ε]δοξε ταῖ ἐκκλησίαι· ἐπεὶ Ἀπόλλων αὐτομάτιξεν Β[άτ]  
τωι καὶ Θηραῖοις ἀποικίξαι Κυράναν, ὅριστόν δοκεῖ Θη[ραῖ]  
οις ἀποπέμψεν ἐς τὰν [Λιβ]ύαν Βάττω μὲν ἀρχαγέταν  
τ[ε] καὶ βασιλῆα· ἑταίρους δὲ τοὺς Θηραῖους πλὴν· ἐπὶ ταῖ ἴσα[ι]  
κ[α]ὶ ταῖ ὁμοίαι πλὴν κατὰ τὸν οἶκον, υἱὸν δὲ ἕνα, καταλ[έ]  
γεσθαί τ[ε] ἀπὸ τῶν χώρων ἀπάντων] τοὺς ἡβῶντας, καὶ τῶν [ἀλ  
30 λ]ων Θηραίων ἐλευθέρους, [ὁ κα λῆ], πλὴν. Αἱ μὲν δὲ κα κατέχ[ων]  
τι τὰν οἰκίαν οἱ ἀποικοι, τῶν οἰκείων τὸν καταπλέον[τα]  
ὑστερον εἰς Λιβύαν καὶ πολιτίῃας καὶ τιμῇμ πεδέχ[εν]  
καὶ γὰς τὰς ἀδεσποτῶ ἀπολαγάνειν. Αἱ δὲ κα μὴ κατ[έχ]  
ωσι τὰν οἰκίαν μὴδὲ οἱ Θηραῖοι μιν δύνανται ἐπικουρέ  
35 ν, ἀλλὰ ἀνάγκαι ἀχλῶντι ἔτη ἐπὶ πέντε, ἐκ τὰς γὰς ἀπίμ[εν]  
ἀδιέως Θήρανδε ἐπὶ τὰ αὐτῶν χρήματα καὶ ἡμεμ πολιάτ  
ας. Ὁ δὲ κα μὴ λῆν πλὴν ἀποστελλοῖσας τὰς πόλεις, θανά[σι]  
μος τένται καὶ τὰ χρήματα ἔστω αὐτοῦ διαμύσει. Ὁ δὲ ἀπ  
οδεκόμενος ἢ ἀδύμεινος ἢ πατὴρ υἱὸν ἢ ἀδελφεὺς ἀδελ  
40 φεὸν παύεται ἄτερ ὁ μὴ λῶν πλὴν. Ἐπὶ τούτοις ὅρκια ἐπ  
οῖσαντο οἱ τε αὐτεῖ μένον[τ]ες καὶ οἱ πλέοντες οἰκίζοντε  
ς καὶ ἄρὰς ἐποίησαντο τὸς ταῦτα παρβέωντας καὶ μὴ ἐμ  
μένοντας ἢ τῶν ἐλλιβύαι οἰκεόντων ἢ τῶν αὐτεῖ μιν  
όντων. Κηρῖνος πλάσσοντας κολοσσὸς κατέκεινον ἐπα  
45 ρώμενοι πάντες συνέθεντες καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκ  
ες καὶ παῖδες καὶ παιδίσκαι· τὸμ μὴ ἐμμένοντα τούτοις  
τοῖς ὀρκίοις ἀλλὰ παρβέωντα καταλείβεσθαι νιν καὶ κα  
ταρρὲν ὥσπερ τὸς κολοσσός, καὶ αὐτὸν καὶ γόνον καὶ χρή  
ματα. Τούτοις δὲ ἐμμένουσιν τούτοις τοῖς ὀρκίοις καὶ τοῖς  
50 πλέοις ἐλλιβύαν κ[α]ὶ τ[οῖς] μένοις ἐν Θήραι ἤμεν πολλ  
ἂ καὶ ἀγαθὰ καὶ αὐτοῖς καὶ γόνοις.

« Dieu. La Bonne Fortune.  
« Proposition de Damis, fils de Bathyclès.  
« Vu la proposition faite par les Théréens et Kleudamas,  
fils d'Euthyclès, pour la prospérité de l'État et le bien du  
peuple de Cyrène, de rendre aux Théréens le droit de cité  
5 conformément aux traditions établies par nos ancêtres,  
tant ceux qui sont venus de Théra pour fonder Cyrène que  
ceux qui sont restés à Théra, étant donné qu'Apollon a  
accordé à Battos et aux Théréens qui ont fondé Cyrène  
de vivre prospères, tant qu'ils resteraient fidèles aux ser  
ments que nos ancêtres se sont jurés les uns aux autres  
10 quand ils ont envoyé l'expédition colonisatrice sur l'ordre  
d'Apollon Archégète;  
« A la Bonne Fortune !  
« Plaise au peuple : les Théréens garderont, même à Cyrène,  
des droits civiques égaux dans les mêmes conditions [que les  
Cyrénéens] ; en outre tous les Théréens résidant à Cyrène  
auront à prêter le serment qu'ont autrefois prêté les autres  
15 et ils seront rangés dans une tribu, une phratric et neuf  
hétaires. On gravera ce décret sur une stèle de marbre blanc,  
qui sera placée dans le sanctuaire ancestral d'Apollon Pythien.  
On gravera également sur la stèle le texte du serment que  
les fondateurs ont prêté lorsqu'ils se sont rendus par mer  
20 en Libye avec Battos, quittant Théra pour Cyrène. La dépense  
nécessaire pour le marbre et pour la gravure sera prélevée  
par les préposés aux comptes sur les revenus d'Apollon.  
25 « Résolution de l'Assemblée : puisqu'Apollon a ordonné spon  
tamment à Battos et aux Théréens d'aller fonder Cyrène, les  
Théréens sont tout décidés à envoyer en Libye Battos comme  
archégète et roi ; les Théréens s'embarqueront pour l'accom  
pagner. Ils s'embarqueront dans des conditions égales et  
semblables pour chaque famille, à raison d'un fils pour  
30 chacune. On dressera dans tous les villages un catalogue  
des hommes adultes. Parmi les autres Théréens, tout homme  
libre qui le voudra pourra s'embarquer. Si les colons  
parviennent à assurer leur établissement, celui de leurs  
compatriotes qui se rendra par la suite en Libye jouira de  
tous les droits civils et politiques et on lui attribuera par  
tirage au sort un lot de terre sans possesseur. Si au contraire  
ils ne parviennent pas à assurer leur établissement, et si, les  
Théréens ne pouvant leur porter secours, ils sont accablés  
35 par la nécessité pendant cinq ans, ils rentreront alors, sans  
crainte, de leur pays à Théra pour récupérer leurs biens et  
ils y seront citoyens. Qui refusera de s'embarquer, alors que  
la cité l'aura désigné pour l'expédition, sera passible de la  
peine de mort et ses biens seront confisqués. Qui l'aura  
recueilli ou aura tenté de lui assurer l'impunité, même si c'est  
un père qui aide son fils ou un frère son frère, sera frappé de  
40 la même peine que le réfractaire ». Selon les termes du décret,  
ils prononcèrent des serments, tant ceux qui restaient ici que  
ceux qui s'embarquaient pour fonder la colonie, et ils profé  
rèrent des imprécations contre qui transgresserait ces ser  
ments et n'y serait pas fidèle, tant parmi ceux qui habiteraient  
en Libye que parmi ceux qui restaient ici. Ils façonnèrent  
45 des images de cire et les firent brûler et préférèrent les  
imprécations tous ensemble, hommes, femmes, garçons et  
filles : « Qui ne sera pas fidèle à ces serments, mais les  
transgressera, qu'il fonde et se liquéfie comme ces images,  
lui, ses enfants et ses biens. Pour ceux qui seront fidèles à  
ces serments, tant ceux qui partent pour la Libye que ceux  
50 qui restent à Théra, puissent-ils connaître, eux et leurs  
enfants, toutes sortes de prospérités ! »

149

decree produced with changes of wording at Cyrene»<sup>22</sup>.  
Dans cette quête du document historiquement origi  
naire, 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 fon  
dation de Cyrène résumées par Hérodote. L'ordre spon  
tané (*automátixen*, l. 25) donné à Battos et aux Thé  
réens 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 (*epitaxin*, l. 10) de la part d'Apollon l'Archégète, avec sa garantie de prospérité pour les Théréens qui ont fondé Cyrène (l. 8), doit être confronté aux ordres répétés et articulés donnés par 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 est engagé par deux réponses oraculaires: donné au roi de Théra qui consultait la Pythie pour 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 bégaiement, à l'origine de la question posée à la Pythie de Delphes, est transformé, par 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<sup>23</sup>. Au-delà des divergences dans les réponses oraculaires, ce qu'il importe de relever ici c'est l'existence déjà au V<sup>e</sup> siècle de deux versions du récit de la colonisation de Cyrène par Battos, avec leur perspective propre. On relèvera par exemple à ce propos que la version cyrénéenne relatée par Hérodote aussi bien que le décret de Cyrène du IV<sup>e</sup> siècle sont les seuls à nommer la destination exacte de l'expédition coloniale, contrairement à l'habitude déjà mentionnée de l'oracle de Delphes qui consiste à ne donner, souvent de manière chiffrée, qu'une direction<sup>24</sup>. Preuve sans doute que *lógos* rapporté par Hérodote et texte du décret font tous deux référence à un document rédigé *a posteriori*, qu'il s'agisse d'une inscription ou d'un récit (de tradition orale?).

Mais il est plus étrange de trouver la mention explicite de Cyrène également dans l'évocation de l'oracle d'origine par le décret de Théra (l. 26) ! On pourrait trouver dans cette mention la preuve qu'en dépit de la perspective théréenne déjà signalée, le décret de Théra consiste en fait bien dans une recréation par les Cyrénéens à partir d'un éventuel «document» théréen!

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 par Pindare: «ô fils bienheureux de Polymnéstos, 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<sup>e</sup> *Pythique*, en contraste avec l'allusion mentionnée dans la V<sup>e</sup> *Pythique*, une épinicie également composée pour faire l'éloge d'Arcésilas IV, le roi de Cyrène dont le quadriga fut vainqueur aux Jeux Pythiques de 462<sup>25</sup>.

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<sup>e</sup> siècle rendent vaine toute tentative de restitution d'un document originaire. Ces différents récits doivent être pris pour ce qu'il sont: des représentations discursives et symboliques du temps à partir d'une réalité historique (passée et présente) sur laquelle elles spéculent. C'est ainsi que se forme et se modifie une tradition, avec sa fonction idéologique. 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 (deuxième) section théréenne de la «Stèle des fondateurs» dans la trame de la (première) section cyrénéenne. D'un côté, l'oracle pythique, comme origine narrative, détermine les actes rituels qui viennent confirmer et réaliser le décret théréen et par conséquent l'acte de fondation; de l'autre, 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<sup>e</sup> siècle. Les promesses formulées dans la première section suivent donc le modèle des promesses faites aux colons qui auraient respecté le contrat de la fondation d'origine. Narrativement, c'est l'oracle qui assure la transition entre le «temps raconté» dans la première section du document épigraphique et

23.- 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.

24.- Références à ce propos chez Malkin 1987: 29-88.

25.- 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, ainsi que l'étude de Bremmer, ici même.



la combinaison du «temps raconté» et du temps de la narration [énoncée] dans la seconde. 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<sup>e</sup> 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; le rituel vise, par antiphrase, à assurer l'efficacité du contrat d'origine et le développement harmonieux de la communauté coloniale que cette convention prévoit d'organiser. Mais contrairement aux versions de la fondation de Cyrène évoquées par Pindare ou Hérodote, il n'est plus question ici des rois régnant sur la cité coloniale. Battos, l'ancêtre de la dynastie ayant régné jusqu'au V<sup>e</sup> siècle, devient ici le fondateur implicite d'un régime démocratique. La reformulation de l'identité mémoriale des Cyrénéens dépend de ce nouveau contexte politique.

## 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<sup>26</sup>. 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 la poupe de laquelle 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<sup>27</sup>.

Mais dans le poème de Pindare, le cheminement spatial des fondateurs se développe parallèlement au parcours temporel extrêmement complexe qui conduit l'acte de fondation de ses origines héroïques remontant au temps 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 Battiad 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! Le tissage symbolique de la trame temporelle insérant l'acte de fondation dans une continuité narrative qui situe l'événement dans la perspective de l'âge héroïque de la guerre de Troie partage donc d'incontestables affinités avec le tracé de la ligne spatiale suivie par les exécutants du poème composé par Pindare: du lieu de la célébration culturelle du vainqueur, fort probablement auprès du jardin d'Aphrodite inséré dans le grand sanctuaire d'Apollon le dieu tutélaire de Cyrène, vers le tombeau du héros fondateur sur la voie droite qui forme l'axe directeur de l'espace urbain centré sur l'agora, peut-être par un réel parcours processionnel à travers la cité. 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<sup>28</sup>. 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 axiologique 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. Par les moyens

151

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

27.- 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 alii) 1995: 535-536.

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

narratifs et descriptifs que l'on a vus, 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<sup>e</sup> siècle du contrat original passé entre colonisateurs et colons, entre métropole et future cité coloniale. Comme l'acte fondateur relaté par Pindare qui s'ouvre 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.

L'identité narrative qui affleure dans un texte qui ne présente aucune forme du *je* assure grâce à l'oracle le passage du temps narré et de sa narration à un temps de l'énonciation actif dans le présent. Cette identité narrative se confond avec celle de la communauté civique qui a approuvé le décret et qui se réclame de l'autorité d'Apollon. Par le réitération de l'acte de fondation en démocratie et par une procédure concrète de décision démocratique, l'identité (communautaire) *ipse* devient, pour un temps au moins, une identité *idem*<sup>29</sup>. 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 par l'intermédiaire du temps narratif (dans la combinaison du temps raconté et du temps de la narration) 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 et dans un lieu singulier pour garantir la validité et la pérennité d'un nouvel acte de fondation; le rappel mémorial de l'action du dieu et du héros confèrent une nouvelle identité à la communauté des citoyens dans la tension entre un commencement «mythique» et le futur proche de la réalisation sociale.

À nos yeux, un document est certifié authentique s'il est daté, localisé et signé. Pour la communauté des citoyens de la Cyrène du IV<sup>e</sup> siècle, l'authenticité d'un document dépend autant de sa consécration dans le temple du dieu fondateur et tuteur 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.

## BIBLIOGRAPHIE

- BETTINI, M., 1992, *Il ritratto dell'amante*, Torino (Einaudi).  
CASEVITZ, M., 1985, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Etude lexicographique des familles de ktizo et de oikéo-oikizo*, Paris (Klincksieck).  
CALAME, C., 1996, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne (Payot).  
CALAME, C., 2000, «Temps du récit et temps du rituel dans la poésie grecque: Bacchylide entre mythe, histoire et culte», in C. Darbo-Peschanski (éd.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris (CNRS Editions): 395-412.  
CHAMOUX, F., 1952, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris (de Boccard).  
DETIENNE, M., 1988, «L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité», in M. Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille (Presses Universitaires): 29-81.

- DETIENNE, M., 1988, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris (Gallimard).  
DUSANIC, S., 1978, «The *horkion tôn oikistêton* and Fourth Century Cyrene», *Chiron* 8: 55-76.  
FABIETTI, U., 1998, *L'identità etnica*, Roma (Carocci) (2<sup>e</sup> éd.).  
FERRI, S., 1925, «Alcune iscrizioni di Cirene», *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse* 5.  
FRÄNKEL, H., 1960, *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, München (Beck) (2<sup>e</sup> éd.).  
GAWANTKA, W., 1975, *Isopolitie. Ein Beitrag zur Geschichte der zwischenstaatlichen Beziehungen in der Antike*, München (C. H. Beck).  
GENTILI, B., et alii, 1995, *Pindaro. Le Pitiche*, Milano (Mondadori).  
GRAHAM, A.J., 1960, «The Authenticity of the *horkion tôn oikistêton* of Cyrene», *Journal of Hellenic Studies* 80: 94-111.

29.- Sur cette utile distinction, on lira les réflexions de Ricœur 1990: 11-22 et 55-72.

- HENRY, H.S., 1977, *The Prescripts of Athenian Decrees* (*Mnemosyne Suppl.* 49), Leiden (Brill).
- HUMBERT, J., 1960, *Syntaxe grecque*, Paris (Klincksieck) (3<sup>e</sup> éd.).
- JEFFERY, L.H., 1961, «The Pact of the First Settlers at Cyrene», *Historia* 10: 139-147.
- JOHNSTON, S.I., 1999, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles/ London (University of California Press).
- JONES, N.F., 1999, *The Associations of Classical Athens*, New York/Oxford (Oxford University Press).
- LÉTOUBLON, F., 1989, «Le Serment Fondateur», *Métis* 4: 101-115.
- LONIS, R., 1980, «La valeur du serment dans les accords internationaux en Grèce classique», *Dialogues d'histoire ancienne* 6: 267-286.
- MALKIN, I., 1987, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden/New York (Brill).
- MALKIN, I., 1994, *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge (Cambridge University Press).
- MEIGGS, R., LEWIS, D., 1969, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford (Clarendon Press).
- OLIVER, J.H., 1966, «Herodotus 4, 153 and SEG IX 3», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 7: 25-29.
- OLIVIERO, G., 1928, «Iscrizioni di Cirene 2. La stele dei Patti», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 56: 222-232.
- ONIAN, R.B., 1951, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge (University Press).
- PARKER, R., 1983, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford (Clarendon Press).
- RICŒUR, P., 1984, *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris (Seuil).
- RICŒUR, P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris (Seuil).
- SCHEIDT, J., SVENBRO, J., 1994, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris (La Découverte).
- SEIBERT, J., 1963, *Metropolis und Apoikie. Historische Beiträge zur Geschichte ihrer gegenseitigen Beziehungen*, Würzburg (Dissertation).
- STENGEL, J., 1920, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München (Beck).
- STOCKTON, D., 1990, *The Classical Athenian Democracy*, Oxford/New York (Oxford University Press).
- VERNANT, J.P., 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris (Maspero): 51-78.
- VILLARD, L., 1997, «Tyche», *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VIII.1, Zürich/ Düsseldorf (Artemis): 115-125.



# MYTH AND HISTORY IN THE FOUNDATION OF CYRENE

Jan N. Bremmer \*

There is no city more suitable for illustrating the various possibilities of foundation myths and rituals than Cyrene.<sup>1</sup> Its beginning is the subject of poetry by Pindar (§ 2, 3), whereas Herodotus (§ 1) also dedicates ample attention to the traditions of its foundation. Moreover, we are extremely fortunate in having even a late descendant of the founder, Callimachus, giving his version of the foundation (§ 4). How did he look back to the feat of his ancestor? 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 liked to think.<sup>2</sup> Yet, as Cyrene was a colony founded ca. 620 BC in the full light of history, it seems better to start with Herodotus' 'historical' version before looking at Pindar's mythical embellishments.

## 1. HERODOTUS' HISTORY

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).<sup>3</sup> It is interesting to note that he gives us two 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, who was a member of the Cadmeans, an old Therean family. For an unspecified reason he led a party of Thereans to Delphi in order to sacrifice a hecatomb to Apollo and to consult the oracle.<sup>4</sup> In his company was Battos, a son of Polynestus, from another old Therean family, the Minyan Euphemidae.<sup>5</sup> To their surprise the Pythia advised them to found a city in Libya, although Grinos had not put in a question about the subject. Grinos excused himself because of his age but pointed to Battos as the man for the job. The Thereans did not follow the oracle's device, since Libya was still unknown to them, until a catastrophic drought occurred seven years later. So they went again to Delphi and were reminded of the previous oracle. Given the disastrous situation, the Thereans now send 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 Gezi-ret Marakeb in the Gulf of Bomba. The Thereans 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. Just when they were overdue to return and the supplies were running out, Korobios was saved by the famous Samian trader Colaeus, who had taken shelter at Platea on his way to Egypt.

155

\* Rijksuniversiteit, Groningen

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.- For Herodotus on Cyrene see now P. Vannicelli, *Erodoto e la storia dell' alto e medio arcaismo (Sparta-Tessaglia-Cirene)* (Rome, 1993) 123-48.

4.- For the various oracles see J. Fontenrose, *The Delphic Oracle* (Berkeley, Los Angeles, London, 1978) 120-3 (not terribly useful).

5.- For Battos' ancestor Euphemos see B.K. Braswell, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar* (Berlin, 1988) 126f. For the connection between colonisation and the Argonauts see most recently A. Moreau, 'Les transformations du périple des Argonautes: un miroir des progrès de la colonisation grecque', *Euphrosyne* 28 (2000) 325-34.

Unfortunately, this report of Herodotus can hardly be true, since the prevailing winds run completely counter to his report. Apparently, Colaeus himself had spread fictitious stories about his journey in order to discourage others from following him to fabulously wealthy Tartessos.<sup>6</sup> On the other hand, it is perhaps just as likely, that Korobios and/or later reports connected his stay with one of the most famous Greek merchants of the later archaic period.<sup>7</sup>

The reason why the Thereans did not sail immediately to Libya but settled instead first on a small island off the Libyan coast probably is to be found 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 mainland,<sup>8</sup> the Greeks sometimes first occupied a small island off the coast before settling on the mainland. The practice is further illustrated by the well-known cases of Ischia and Pithekoussai off the Italian coast near Naples, by Palaiápolis off Spanish Emporion,<sup>9</sup> and by Berezan west of Olbia.<sup>10</sup> The Phoenicians similarly traded with the 'Moroccans' from the island of Kerne (Ps.-Skylax 112). Clearly, colonists felt safer first exploring the new territory before definitively settling in their 'new world'. Herodotus (4.196) gives a good account as to how we should imagine trade in this first stage of the colonisation. Apparently, traders would first put some goods on the beach and wait for exchange. Smoke would signal the arrival of the new cargo, and experience, surely, would teach people whether the traders were to be trusted or only pirates in disguise.

In the meantime, the returning Therean 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 to decide who should participate. In the end, a party of

two pentekonters under command of Battos left for Plataea. Corcella suggests that in total 150 or 160 men had constituted the crew of these two ships,<sup>11</sup> but this seems unlikely since early testimonies only mention crews of about fifty men, but not many more, on board a pentekonter.<sup>12</sup>

What was the source (s?) for Herodotus' information? He most likely drew on oral traditions, but another possibility cannot be dismissed out of hand. In 1928 an inscription was discovered in Cyrene, which provides highly interesting particulars about the Therean colonisation of Cyrene. Apparently, a group of Thereans living in Cyrene had requested equal citizenship on the basis of arrangements made by their communal ancestors at the time of Cyrene's foundation. In response to the request, an agreement is recorded in the decree, which claims to be the original agreement between the founders and the Therean population left behind on the ancestral island. The text of the agreement is most likely based on an original Therean document, which has been 'modernised', since it already contains *koiné* influences.<sup>13</sup> Unfortunately, we cannot establish the origin of the original document, although recent research is much more inclined to accept it as basically correct than earlier scholars, who considered the document more or less apocryphal. Did the first settlers take along a letter on parchment or did they carry with them an inscription to be set up in the future colony?<sup>14</sup>

Whatever the answer may be, for our purpose it is important to note that the decree, although somewhat damaged in the passage about those who accompanied Battos, mentions 'one son' (28), 'young adults' (29) and 'from the other (?) Thereans free men' (29-30). Herodotus, then, (or his source) seems to have 'dramatised' the original agreement, since he mentions only brothers. Such 'dramatising' is very normal in myth,<sup>15</sup> but it is not

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

7.- For Colaeus, his journey to Tartessos, and other archaic merchants see now M. Tiverios, 'Hallazgos tartésicos en el Hereo de Samos', in P. Cabrera Bonet and C. Sánchez Fernández (eds.), *Los Griegos en España. Tras las huellas de Heracles* (Madrid, 1998) 55-68; F. Kudlien, 'Der archaisch-griechische Seehändler', *Münst. Beitr. z. Ant. Handelsgesch.* 18 (1999) 56-72.

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

9.- See most recently P. Cabrera, 'Los primeros viajes al Extremo Occidente: Tartessos y la fundación de Ampurias', in Cabrera and Sánchez, *Los Griegos en España*, 69-85.

10.- Cf. M.H. Hansen, 'Emporion. A study of the use and meaning of the term in the archaic and classical periods', in Th. Nielsen (ed.), *Yet More Studies in the Ancient Greek Polis* (Stuttgart, 1997) 83-105 at 102; J. Hind, 'Colonies and Ports-of-Trade on the Northern Shores of the Black Sea: Borysthenes, Kremnoi and the "Other Pontic Emporia" in Herodotus', *ibidem*, 107-16 at 110f.

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

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

13.- C. Dobias-Lalou, 'SEG IX, 3: un document composite ou inclassable?', *Verbum* (published at Nancy) 17 (1994) 243-56.

14.- 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, 1980) no. 5; H. van Effenterre and F. Ruzé, *Nomima*, 2 vols (Rome, 1994) I, 170-3; Dobias-Lalou, 'SEG IX, 3'; J.M. Cortés Copete (ed.), *Epigrafía Griega* (Madrid, 1999) 201-6.

15.- Cf. the stimulating observations of R. Buxton, *Imaginary Greece* (Cambridge, 1994) 210.

impossible either, that we have here a '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, where now the city of Oaxos, on the west of Central Crete,<sup>16</sup> plays the main role. Here, like the traditional bad stepmother,<sup>17</sup> the second wife of King Etearchos accused his daughter Phronime of being a 'lewd hussy' and persuaded her husband to dispose of his daughter. He succumbed, but eventually a merchant saved his daughter and took her home to Thera, where she became the concubine of a distinguished Therean, Polymnestos and bore him a son, Battos (4.154-5). The founder of Cyrene, then, descended from lower stock.

According to Konrat Ziegler, this version is 'reine dichterischen Schöpfung des moralisierenden Typs'.<sup>18</sup> The names of the protagonists are indeed pretty transparent and hardly very inventive. Eteoarchus is in itself a not uncommon Greek name, which is also found on Crete.<sup>19</sup> However, in our case it very much looks like a 'speaking' name: the 'true ruler', perhaps also suggested by the name of the pre-Dorian inhabitants of Crete, the Eteocretans, who are already mentioned by the *Odyssey* (19.176) and who have left their marks in a few inscriptions.<sup>20</sup> Phronime, too, occurs as a girl's name on Crete,<sup>21</sup> but seems here to point to her moral qualities: she was a 'chaste' girl.

Other motifs in the story are familiar from myths regarding 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,<sup>22</sup> although in this particular 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 type of myth seems to reflect a widespread feeling that innovation does not derive from the centre but from the margins of community.<sup>23</sup>

However, his descent was not the only blemish on Battos' record. The founder was also 'physically challenged', since he was 'weak-voiced and stammering'. Herodotus (155.1) suggests that Battos received his name from Libyan *battos*, 'king', but this is really unlikely considering the Greeks' knowledge of Libyan.<sup>24</sup> In fact, *battos* can be perfectly explained from a Greek root connected with stammering:<sup>25</sup> the many Greek homonyms and recent appearance of the related name Battiades on a late sixth-century Therean epitaph only support this explanation.<sup>26</sup> Unlike modern scientific approaches, ancient authors were less interested in philological truth, but they liked to play with the syntactical and semantic associations of names.<sup>27</sup> The etymological explanations, then, already presuppose the existence of the name Battos, not the other way round.

In a wide-ranging analysis of the Greek heroes, Angelo Brelich has drawn attention to the fact that several of them were malformed.<sup>28</sup> In fact, one needs to think only of Theseus' large size, Philoctetes' foot or Odysseus' and Heracles' (at least according to some traditions) small stature to realise that a deviant form was not abnormal among heroes. It is very interesting that this tradition seems to be continued among the descriptions of

16.- Cf. E. Kirsten, 'Oaxos', *RE* 17 (1936) 1687-92.

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

18.- K. Ziegler, 'Phronime', *RE* 20 (1941) 770-1.

19.- *Inscr. Cret.* I.22.4; *SEG* 35.989.

20.- Y. Duhoux, *L'éteocrétois* (Paris, 1982).

21.- *SGDI* 4847.12; *SEG* 9.182, 21; 28.759.

22.- R. Seaford, 'The Structural Problems of Marriage in Euripides', in A. Powell (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality* (London and New York, 1990) 151-76.

23.- As I argued in J.N. Bremmer and N.M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography* (Rome, 1987) 27-30, overlooked by the useful study of M. Huys, *The Tale of the Hero who was Exposed at Birth in Euripidean Tragedy: a study of motifs* (Leuven, 1995).

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

25.- Masson, *Onomastica I*, 269-73; C. Dobias-Lalou, *Karthago* 25 (2000) 285.

26.- Homonyms: P.M. Fraser and E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names I* (Oxford, 1987) 100; Masson, *Onomastica I*, 273-7. Battiades: *SEG* 46.1065, 2326. For an early medieval parallel of 'Stammerer' as a nickname see Ch. Bruun, 'Methodisches zu den pejorativen Spitznamen in der Antike und im Mittelalter (am beispiel Notkers des Stammlers)', *Arch. f. Kulturgesch.* 81 (1999) 259-82, who overlooked the name of Battos.

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

28.- For the following and many other examples see A. Brelich, *Gli eroi greci* (Rome, 1958) 232-48.

founders of Greek cities and that Battos conforms to this heroic feature, although there are only a few parallels in the cases of historical figures. Admittedly, Myscellus, the founder of Kroton, is sometimes adduced as another example,<sup>29</sup> but the foundation for this interpretation is more complicated than is normally realised. The basis is only one passage in Strabo (6.1.12) where he quotes the historian Antiochus of Syracuse (*FGH* 555 F 10), who connected the following oracle with 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."

Evidently, Antiochus derived his idea of Myscellus as a hunchback from the oracle. Like many modern scholars, he had interpreted *brachynôte* as meaning 'short-back'.<sup>30</sup> However, this interpretation is blatantly wrong, since the word actually is the Ionian form of *brachynoêtos*, 'short-sighted'.<sup>31</sup> The interesting point 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 oral tradition adapted the founding heroes to the generic type of the hero in both Cyrene and Kroton.<sup>32</sup> Herodotus, then, gives us a proper history of the foundation of Cyrene. He draws on good sources, and the oral tradition of Cyrene clearly had preserved genuine aspects of its early history. At the same time, though, we can see that oral tradition had already adapted this history to traditional narrative patterns. Such a development within two centuries is a cautionary tale as regards the trustworthiness of early traditions. Evidently, 'pure' early history is a scarce commodity.

## 2. PINDAR'S 'MYTH'

Let us now turn from historiography to poetry. Pindar tells of the foundation of Cyrene three times in his *Pythian Odes*, but each time in a rather different way. In

the *Fourth* and *Fifth*, he treats the subject with short allusions to the more historical tradition, whereas in the *Ninth* he presents his audience and readers with a more mythological approach.<sup>33</sup> As *Pythian* 9, which was probably performed in Cyrene itself, is the oldest known treatment of Cyrene's foundation, we will begin our Pindaric analysis with that version.

After the poem, has praised Telesicrates, the victor of the hoplite race of the Pythian Games of 474 BC in Delphi (1-4), it virtually immediately shifts to a succinct sketch of the foundation of Cyrene and its eponymous nymph. The foundation started with Apollo's abduction of Cyrene: he brought her from the valleys of Mt Pelion to fertile Libya, where Aphrodite joined them in matrimony (5-13).<sup>34</sup> The source of Pindar's myth, as the scholiast (on 6a) tells us, was Hesiod's *Catalogue* (F 215 M-W). Calame has expressed doubts about this ascription, since Hesiod still locates Cyrene in the neighbourhood of the Peneus, but the loss of the rest of the poem prevents us from knowing how Hesiod developed her story. He has also overlooked an additional testimony, which has more recently been unearthed. It now seems 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 well have been a connecting factor.<sup>35</sup> Still, there can be no doubt that Pindar considerably changed the tradition by introducing the scene where Chiron prophesies (below) and by giving much more prominence to the 'African' connection (if present at all) of Cyrene.<sup>36</sup>

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 (F 215 M-W), but also associates this bellicose young woman with

29.- See most recently D. Ogden, *The Crooked Kings of Ancient Greece* (London, 1997) 62, 195 n. 6 (bibliography).

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

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

32.- See the interesting observations by Brelich, *Eroi greci*, 315.

33.- For the poetic tradition see P. Giannini, 'Cirene nella poesia greca: tra mito e storia', in B. Gentili (ed.), *Cirene: storia, mito, letteratura* (Urbino, 1990) 51-95.

34.- For Apollo's important position in Cyrene see most recently L. Gasperini, 'Nuove dediche vascolari all' Apollo di Cirene', *Quad. Arch. Libya* 17 (1995) 5-12; M.L. Marchionno, 'Apollo a Cirene: aspetti iconografici', in E. Catani and S.M. Marengo (eds.), *La Cirenaica in età antica* (Macerata, 1998) 363-72; J.-J. Callot, *Recherches sur les cultes en Cyrenaïque durant le Haut-Empire romain* (Nancy and Paris, 1999) 79-81, 15-6, 189, 252-5, 287-91.

35.- *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.

36.- 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.



the bellicose Lapiths (*Il.* XII.128). 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 Pandora, the primeval woman.<sup>37</sup> Instead, she shielded the herds of her father from wild animals with her sword and spears and, like the Biblical Samson, even 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,<sup>38</sup> but there also was a tradition of royal adolescents, such as Paris, Aeneas and the brothers of Andromache, herding cattle.<sup>39</sup> Were princesses in some areas of Greece also once obliged to go through that stage? We can no longer tell with any certainty, but it is worthwhile to observe that the cattle of the Sun was 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 the goddess.<sup>40</sup> 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 even with lions (5).

When Apollo chanced to meet her, he 'at once' fell in love with the nymph. 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).<sup>41</sup> However, the god did not immediately approach Cyrene, as his little brother did Polymele, but somewhat disingenuously asked Chiron, whether it was 'allowed by the gods to cut the honey-sweet herb from her bed' (37). Chiron at first responded in an oracular way: 'Hidden are the keys of skilful Peitho, hidden the keys to holy love' (39-39a), but immediately followed up with the prophecy that Apollo would make her 'lady of a city...to a hill surrounded

by a plain' (54-5). She would also have a child, Aristaeus, whom Horae and Gaia would 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,<sup>42</sup> but the tradition has already become transformed into a literary motif. Gentili (*ad loc.*) suggests that Pindar mentions Horae and Gaia as 'gods of the earth' and as such particularly suited for a 'dio agricola' like Aristaeus, but these divinities are clearly named for their kourotrophic, not their agricultural qualities.<sup>43</sup> 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, 'Shepherding', especially in Thessaly, but with the latter epithet later also attested in Cyrene itself.<sup>44</sup> 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, which is already attested in the *Odyssey* (4.85-9).<sup>45</sup>

It is important to note this pastoral prominence, since in her interpretation Dougherty has much stressed the agricultural aspects of the Cyrene passage. However, she interprets the whole scene in a modern feminist key, as if Apollo behaved as a rapist from an American horror film. Such an interpretation completely misunderstands the tone of the light-hearted conversation between the god and the Centaur,<sup>46</sup> since Cyrene is nowhere said to resist the god's advances. In addition, the verb used for her capture, *harpadzô*, is related to *harpagê*, the term used for the 'kidnapping' of the Cretan adolescents, who voluntarily went along with their initiatory ritual.<sup>47</sup> Indeed, a rape would hardly have been in harmony with the other marriages mentioned in this *Ode*.

37.- For Pandora see now Bremmer, 'Pandora or the Creation of a Greek Eve', in G.P. Luttikhuisen (ed.), *The Creation of Man and Woman* (Leiden, 2000) 19-33.

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

39.- Bremmer and Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, 32f.

40.- L. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 5 vols (Oxford, 1896) II.434, 459.

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

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

43.- *Contra* Gentili, *Pitiche*, 604. For the goddesses see T. Hadzisteliou Price, *Kourotrophos* (Leiden, 1978) 191-2 (Gaia) and *LIMC*, s.v. Horae.

44.- 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, 45.911; *Macr. Sat.* 1.17.43; in general as god of shepherds, *Soph. OR.* 1103; *Steph. Byz.* s.v. *napê*

45.- See also *Her.* 4.155.3, 157.2; B. Brentjes, '"Libyen, das Herdenreiche"', *Altertum* 26 (1980) 69-76.

46.- *Contra* Dougherty, *Poetics of Colonisation*, 143-5. For the light tone of the passage see Buxton, *Imaginary Greece*, 118.

47.- Ephoros *FGH* 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.

Influenced by structuralist approaches, Dougherty also strongly stresses the association between marriage and agriculture. Admittedly, agricultural imagery was not totally absent from the Greek wedding: the father of the bride gave his daughter 'for the ploughing of legitimate children'.<sup>48</sup> However, other examples adduced by her are much less convincing. For example, it is true that a child with both parents still alive and crowned with thistles mixed with acorns went round carrying a winnowing basket full of bread proclaiming: '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.'<sup>49</sup> 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 civilized 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.<sup>50</sup> 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 explained in antiquity, surely correctly, as symbolic of the bride's obligation to bake the bread, as must also be the meaning of the pestle and sieve.<sup>51</sup> Agriculture, then, played not the big role in the wedding ceremony that Dougherty has postulated.

On the other hand, Dougherty rightly points out that marriage imagery is important in colonial discourse. The integration of the wife into the family of the husband

makes a fitting metaphor for 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 Alcmene (84-6), with the forthcoming marriage of our victor, whom mothers and daughters admire in the streets and wish as 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).<sup>52</sup> At the same time, the identity of Cyrene with her eponymous nymph provides 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, then, 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 Oecolus, the son of Poseidon and the eponymous nymph Ascrea, and Thebes was founded by the eponymous Aesopid after making love to Zeus.<sup>53</sup>

However, 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 colonists sometimes Apolloniatai.<sup>54</sup> Moreover, in a colonial context Apollo regularly received the title *archêgetês*, that is the founder and progenitor of the political order.<sup>55</sup> But why particularly did Apollo play such a prominent role in Greek colonisation? The recent investigation into the nature of Apollo by my compatriot Versnel points in the right direction.<sup>56</sup> In an innovative, wide-ranging comparison between Apollo and Mars he has demonstrated that Apollo is a god between two worlds, the god on the threshold of culture and nature but leading toward 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

48.- 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.

49.- Zen. 3.98; Plut. *Prov.* 1.15 (the ascription to Plutarch is a modern mistake, see now W. Bühler, *Zenobii Athoi proverbia* IV, Göttingen 1982, 20); Suidas, s.v. *ephygon*. 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.

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

51.- 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.

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

53.- For these examples see Dougherty, *Poetics of Colonisation*, 66.

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

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

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

for which there is only limited evidence.<sup>57</sup> 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.

In the *Ninth Pythian Ode*, then, we see a story of foundation focussed on a primeval marriage which established the colony and set the example for future marriages, thereby legitimating those between early colonists and indigenous women. We have no direct evidence of such marriages, but they are clearly suggested by the *Ode*. Moreover, the fact that the Theraean expedition consisted of bachelors makes such intermarriages more than likely; we also hear of bachelors in the Ionian colonisation (Her. 1.146.3) and the foundation of Tarent (Eustathius on Dionysius Periegetes 376). Admittedly, our evidence about the marriages of early Greek colonists is very thin, but Herodotus' mention of the Cyrenaican women's abstention from cow's meat, just like the Libyan nomads, seems to confirm the suggestion. In any case, there is nothing in our sources to suggest a killing of indigenous males, as the Greek colonists of Miletus did with its Carian inhabitants (Her. 1.46).<sup>58</sup>

The marriage is a happy picture, which suits the happy occasion of the victory. The story, though, is clearly not the authoritative version of Cyrene's foundation as found in Herodotus. For that tradition we have to look at two other Pindaric *Odes*.

### 3. PINDAR'S HISTORY

In 462 BC the last king of Cyrene, Arcesilas IV, triumphed in the chariot race at the Pythian Games. His victory is the subject of the *Fourth* and *Fifth Pythian Odes*, both of which pay attention to the foundation of Cyrene. Unfortunately, it is obscure which one was sung first and we will therefore, somewhat arbitrarily, start with the *Fourth*, which seems to have been written for a more limited public.<sup>59</sup> In the beginning of the *Ode*, Pindar immediately mentions that 'when Apollo was not away' (5) the Pythia prophesied that Battos should be the 'coloniser' (*olkistêra*: 6). These two details are very interesting, because they recur in the already mentioned decree with

the 'pact of the founders' (§ 1). The decree states that Apollo himself had spontaneously declared that the Thereans should found a colony in Cyrene (24), that the Thereans had sent Battos as 'archêgetês and king' (26-7) and that the founders were called *olkistêres* (23). Pindar also knows that Battos was the son of Polymnestus (59) and that the Pythia acted spontaneously (60). The latter detail once again recurs in the decree where Apollo is said 'to have advised Battos and the other Thereans unasked to found a colony at Cyrene' (24-5). Moreover, he knows that the founding king was a stammerer (63: § 1) and that the Thereans originated from Sparta (249-62). Pindar, then, clearly had access to authentic Cyrenean traditions when he wrote his *Odes*.

Yet the theme of Battos is relatively marginal to the *Fourth* and it is only in his *Fifth Pythian Ode* that Pindar celebrates the victor by taking as his prime theme the foundation of Cyrene by Battos from Thera. It is interesting that he mentions here the Aegeidae, a Spartan family, which was also connected by Herodotus (4.147.2) with Thera, and which apparently had a prominent position within the Cyrenean community.<sup>60</sup> However, he is very selective in his choice of traditions regarding the founder. To start with, Battos is credited with having chased away 'deep-roaring lions' with his 'voice from overseas'. It is a normal role for a Greek hero to eradicate wild animals from a place, as Heracles, especially, may illustrate. However, in this particular instance it is not the hero's physical power but his voice which civilises the territory of the colony, perhaps with the magical formulae Apollo taught him.<sup>61</sup> Pindar here seems to 'rectify' the tradition of Battos' stammering, and that is probably why he mentions the founder with his alternative name Aristoteles. Its regular use by the Cyrenean royal dynasty makes it indeed likely that it was 'invented' to counter the suggestion that its ancestor had been plagued with a grave physical problem (see also § 4).

In fact, instead of mentioning any further details of the founder's prehistory, Pindar's stress is on Battos' accomplishments, not his adventures. He mentions his foundation of *alsea*, 'larger sacred groves'. Incidentally, Dougherty translates the word with 'altars' and Gentili with 'recinti sacri', but *alsos* is the technical term of the sacred grove typical of so many sanctuaries of Apollo, which were usually situated outside the city.<sup>62</sup> Battos also cons-

57.- The difference is also stressed by Ogden, *Crooked Kings*, 51f.

58.- For the problem of the marriage of the early Greek colonists see most recently G. Shepherd, 'Fibulae and Females: Intermarriage in the Western Greek Colonies and the Evidence from the Cemeteries', in G.R. Tsatsikhaladze (ed.), *Ancient Greeks East and West* (Leiden, 1999) 267-300.

59.- Braswell, *Commentary*, 2.

60.- M. Corsano, 'Mini e Egidi a Cirene', in Gentili, *Cirene*, 123-29.

61.- Thus Aristarchus *apud* Scholion on v. 76b.

62.- D.E. Birge, *Sacred groves in the ancient Greek world* (Diss. Berkeley, 1982) 18 ('the greatest number by far belong to Apollo'), 25-7 (lists); F. Graf, *Nordionische Kulte* (Rome, 1985) 43.

tructed the famous, more than eight metres wide, road for the Apollonian processions, which ran east to west from the acropolis to the agora. Here Battos was buried and worshipped as a hero, as was normal with city founders.<sup>63</sup> It seems from our text that his cult was connected with the festival of Apollo Karneios, together with that of the Aegidae (Spartan ancestors of the Cyreneans) and the Antenorids (Trojans who fled with Helen and Menelaos after the destruction of Troy).<sup>64</sup> In other words, the festival must have been the prime occasion for the Cyreneans to look back at the foundation of their city. The mention of Cyrene's most prominent festival thus was meant to heighten the status of the city's founder and, through him, of his descendant, Arcesilas IV.

Why did Pindar think it necessary to connect the king so closely with Apollo and his ancestral founder, here represented as a man without blemish? The veiled allusions in the last part of the *Ode* to the future (120-1) indicate that the poet knew of the king's precarious situation. Had he (or his circle) perhaps told the poet about them? Had Pindar actually been hired to bolster the position of the monarchy with his poetry? However this may be, hardly unsurprisingly, the *Ode* was not a political success and two years later the Battiad dynasty came to an end.<sup>65</sup>

He starts by relating that Apollo had led Battos and his followers in the shape of a raven and sworn to give a walled city 'to our (i.e. of my family!) kings' (65-8). Neither Pindar nor Herodotus mentions the bird, and initially one might think that Callimachus here recurs to common knowledge about the close association of Apollo with the raven.<sup>66</sup> In this case, though, Callimachus probably mentions an original detail, since recently a fragment of a sixth-century Cyrenean krater was published with a dedication to 'Apollo the Raven'.<sup>70</sup> Considering the rare occurrence of this epithet, the presence of the raven in the foundation myth seems not unlikely.

From Sparta, so Callimachus continues, the sixth generation of Oedipus' descendants had brought Apollo to Thera. From here, 'healthy (*oulios*) Aristoteles' carried the god along, built him a beautiful temple and instituted the festival of the Karneia with its bull offerings (74-84). The reference to Oedipus fits with Herodotus' information (4.147) that Theras was the great-great-grandson of Polynices and confirms that the link between Thera/Cyrene and Thebes belonged to the earliest strata of Cyrenean history. The temple of Apollo was famous and the Karneia was the main festival of Cyrene, like elsewhere in the Dorian world.<sup>71</sup> The most interesting detail, though, is the characterisation of the founder as 'healthy Aristoteles'. Although Callimachus evidently could not avoid mentioning the name of Battos during his performance in Cyrene, with this expression he clearly repudiates the tradition of the stammering ancestor. The name Aristoteles has now also turned up in a recently published Cyrenean, perhaps fourth-century epitaph: 'Aristoteles, son of Basilocreon', where the unique, 'royal' patronymic seems to suggest the presence of a tomb of the royal dynasty.<sup>72</sup> If this indeed is the case, it would show that at least from Pindar onwards the dynasty tried to replace the denigrating name Battos by Aristoteles. Was this attempt successful?

Since the French sociologist Maurice Halbwachs (1877-1945) first focused attention on the phenomenon of collective memory, we have learned to ask which group

#### 4. CALLIMACHUS: MYTH AND HISTORY

Callimachus was a descendant of the Cyrenean royal dynasty.<sup>66</sup> Although his own family had moved to Egypt and he himself had been a royal page at the Ptolemaic court,<sup>67</sup> he must still have been well versed in the history of his ancestral city. This lends a special interest to the version of the foundation story in his *Hymn to Apollo*. The more so, since the *Hymn* was most likely performed in Cyrene itself, probably in the period around 270 BC.<sup>68</sup> The location suggests that we may expect a version acceptable to the Cyrenean public of that time. So, how did Callimachus tell the foundation?

63.- Grave: Brelich, *Eroi greci*, 129-44; L. Bacchielli, 'La tomba di batto su alcune monete di Cirene', in *Scritti di antichità in memoria di Sandro Stucchi*, 2 vols (Rome, 1996) I.15-20. Road: T. Hölscher, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten* (Heidelberg, 1998) 81. Agora: for the most recent bibliography see the very stimulating discussion by Hölscher, *ibidem*, 34f.

64.- See the detailed discussion by E. Krummen, *Pyrros Hymnon. Festliche Gegenwart und mythisch-rituelle Tradition bei Pindar* (Berlin and New York, 1990) 98-151.

65.- For the last years of the Battiad dynasty see A. Laronde, 'Cyrène sous les derniers Battiades', in Gentili, *Cirene*, 35-50.

66.- Call. *Ap.* 68-71, *Ep.* 21; Sol. 27.44.

67.- A. Cameron, *Callimachus and his Critics* (Princeton, 1995) 4-9.

68.- Cameron, *Callimachus*, 408f.

69.- For this association see my *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton, 1983) 35.

70.- Gasperini, 'Nuove dediche', 6.

71.- W. Burkert, *Greek Religion* (Oxford, 1985) 234-6.

72.- Thus, persuasively, F.A. Mohamed and J. Reynolds, 'New Funerary Inscriptions from Cyrene', *Libya Antiqua* NS 13 (1997) 31-45 at 33.

or groups in society maintain particular memories.<sup>73</sup> This means that in our case we should investigate who developed and maintained the legend of Battos' dubious ancestry and stammering? An answer can only be speculative, since we have no information whatsoever in this respect. However, reading Herodotus' history of Cyrene one cannot but be struck by the coherence and detail of his report: as he arrived in Cyrene after Pindar, the latter's version apparently had left little impact on the accepted tradition. The coherence of the tradition surely points to the Battiad dynasty itself, which looks like the source of the information.<sup>74</sup>

It also was, as we suggested (§ 3), the Battiad dynasty that attempted to replace the name Battos with Aristoteles. However, this attempt was only partly successful. Although local, regional and national historians adopted the name Aristoteles or rejected the 'mythical' explanation of the name Battos,<sup>75</sup> even Callimachus himself could not avoid mentioning Battos' name, as we have seen. The fall of the monarchy cannot have helped either, and the continuing usage of the name Battos in Cyrenean onomastics demonstrates that the population did not want to forget its stammering founder. The force of the tradition is still apparent at the end of the second century AD, when a certain Aristoteles, probably the priest of Apollo, published an epigram in which he mentions the construction of Apollo's temple by 'Battos Aristoteles' (SEG 9.189). Given his own name and important position, it is attractive to see in him a late descendant of the royal dynasty.<sup>76</sup>

Callimachus' version, then, albeit short, gives us a glimpse of a local tradition (traditions?), which was richer

than the versions reported and invented by Pindar and Herodotus. At the same time we notice that he focused completely on his founding ancestor and omitted any details about the other members of the colonising expedition. This omission could of course have been a conscious manipulation of the past on his part. Yet it may also have reflected the actual state of collective memory. As families came and went, the only person to be remembered remained the heroized founder whose grave on the agora daily reminded the Cyreneans of his importance for their community.

## 5. CONCLUSION

As is so often the case in ancient Greece, myth and history prove to be entangled in such a manner that the modern historian only hesitantly finds his way in this labyrinth. Evidently, as the case of Pindar shows, the same person even could give a 'mythical' or a more 'historical' version of the foundation, depending on the occasion. The advantage of the mythical version must have been the explanation of Cyrene's name and the connection of the city via the expedition of the Argonauts with the whole of the Greek world as well as the pan-Hellenic heroic past. It also helps to account for particular features of Cyrenean society which must have been striking to the Cyrenean contemporaries of Pindar or even the poet himself, such as the intermarriage between the Greeks and the Libyans and the prominence of Apollo. In the end, though, we see the foundation of Cyrene only 'through a glass darkly'.<sup>77</sup>

73.- See now the new edition of his influential *La mémoire collective*, éd. G. Namer (Paris, 1997). For Halbwachs see, in addition to the 'Post-face' by Namer, most recently M. Douglas, *In the Active Voice* (London, Boston and Henley, 1982) 255-71 (unsatisfactory); P. Hutton, *History as an Art of Memory* (Burlington and Hanover, 1993) 73-90; P. Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, 2000) 146-51.

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

75.- Menocles FGrH 270 F 6; Acesander FGrH 469 F 5a, 6; Heraclid. Lemb. 16; Diod. Sic. 8.29.1.

76.- See the discussion, together with a useful collection of occurrences of the name Battos in Cyrene, by L. Gasperini, 'Culti di eroi fondatori: Battos in Oriente, Taras in Occidente', *Misc. Gr.-Rom.* 21 (Rome, 1997) 1-15 at 9. Note also that Battiades is a common designation of the founder in Latin poetry (Catullus 65.16, 116.2).

77.- I am most grateful to Michèle Lowry for the thoughtful discussion of my English.



# THE RE-FOUNDING OF ITHACA: COLONIAL DISCOURSE IN HOMER'S *ODYSSEY*

Carol Dougherty \*

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 settlement.<sup>1</sup> Strabo tells us that Pylians sailing home from Troy with Nestor founded the city of Metapontum.<sup>2</sup> 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 Amphilochia.<sup>3</sup> 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 Greece.<sup>4</sup> Alt-

hough 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.<sup>5</sup> 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

165

\* Wellesley College. 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 Hieron'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; Mondi 1983.25-8; Vidal-Naquet 1986.27; Segal 1994. 30-33; 202-15; Ahl/Roisman 1996.101-2.

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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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".<sup>8</sup>

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 ἐυκτιμένην) 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 Phae-

acians, 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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

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.



productive. Marriage integrates two separate entities (male and female) into one coherent unit (the household).<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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 (ἰβριστάι τε καὶ ἄγριοι) and unjust (οὐδὲ δίκαιοι) or god fearing and generous to strangers (φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστί θεοῦδής)? (*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 (πελώριος) 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 Carib 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*.<sup>14</sup> Typically, tales

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."

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.<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup> 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 set-

tlement.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup>

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.<sup>20</sup>

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).

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 Sicel 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.

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).<sup>21</sup> 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 (*ἀτερπέα δαΐτα*, 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 Cyclopes. 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.<sup>22</sup> 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 legiti-

21.- For Polyphemus, see *Od.* 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.

mate 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 determine 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 bring 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.

## BIBLIOGRAPHY

- AHL, F., 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., 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 Aurature," *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: Folktale, 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*, S. Tomaselli and R. Porter. (ed.), Oxford. 122-51.

# AFRODITA I LA FUNDACIÓ DE LA CIUTAT

Jesús Carruesco García \*

Les narracions mítiques sobre els orígens de les ciutats a Grècia posen en escena diversos déus del panteó, que hi participen de manera també diversa segons llurs modes d'acció característics. M. Detienne<sup>1</sup> ha observat justament que a Grècia l'acte fundacional pròpiament dit pertoca als homes, i que sovint els déus arriben a la nova *polis* ja fundada com a estrangers -hostes d'honor, certament-, sovint fins i tot barallant-se per tal d'obtenir-hi el primer lloc. Tot i així, l'acció dels déus és fonamental per entendre la fundació, sigui a través d'actuacions paradigmàtiques (Apol·ló fundant Delfos) o paral·leles a la fundació humana (Apol·ló raptant Cirene), sigui a través de les seves intervencions en els moments inicials de la nova institució dels mortals que és la *polis* (Atenea, Hefest, Posidó a Atenes). En tant que potències que configuren i alhora fan comprensible la realitat a tots els seus nivells, els gestos dels déus revelen, sovint per mitjà d'imatges metafòriques, els mecanismes de conceptualització dels fenòmens socials, en el cas que ens ocupa la fundació de la ciutat.

Al costat de les accions d'Apol·ló o Posidó en aquest camp<sup>2</sup>, Afrodita participa de manera més discreta en els mites fundacionals. La trobem com a mare d'Harmonia, que els déus atorguen com a esposa a Cadmos, el fundador de Tebes<sup>3</sup>, o de Rodes, l'illa-*polis* que surt del mar com a lot per a Hèlios. Aquest mateix déu li regala l'Acrocorint, després d'haver-la guanyada en la seva disputa amb Posidó. També és mare de fundadors, com Golgos, fundador de Golgoi, Èrix i, naturalment, d'Eneas, fundador d'Etis i d'Afrodísias a Lacònia, o dels reputats santuaris d'Afrodita a Citera i Èrix, segons diverses tradicions. A Líbia, jardí d'Afrodita, la

dea, en acollir la nimfa Cirene raptada per Apol·ló, esdevé l'artífex de la unió que constitueix alhora la fundació de la nova *polis*. Podríem aportar més exemples, però el que ens interessa de destacar aquí és el fet que a través i més enllà d'aquestes històries, també Afrodita vehicula unes imatges que, com els fonaments de Posidó o les reparticions apol·línes de l'espai, serveixen per pensar els inicis de la *polis*.

Alguns dels exemples esmentats apunten a l'esfera de la sexualitat procreadora, l'àmbit on el mode d'acció d'Afrodita es manifesta més clarament. Com ja ha estat observat<sup>4</sup>, la relació sexual és una de les formes que pot adoptar a Grècia la narració fundacional. Sovint es tracta d'una unió d'un déu amb una nimfa del lloc amb la procreació d'un fill. La unió sol ser representada seguint l'esquema metafòric del matrimoni. La nimfa o el seu fill solen ser epònims de la ciutat fundada o bé d'algun topònim de referència, com pot ser una font. Com a exemple d'aquest esquema del matrimoni fundacional, Dougherty analitza la narració del rapte de Cirene per Apol·ló en la *Pítica IX* de Píndar. Nosaltres també prendrem aquest text com a punt de partida per explorar la presència d'Afrodita en aquest mite i en particular algunes imatges, evocades pels seus gestos, rellevants per al fet fundacional grec.

En la *Pítica IX* es narra dues vegades la unió Apol·ló - Cirene, al principi de l'oda en boca del mateix poeta; després, en plena narració mítica, en forma de profecia enigmàtica que el centaure Quiró revela al propi Apol·ló. En els dos passatges, aquest matrimoni fundacional s'expressa en termes d'imatges vegetals. En el primer cas, les paraules inicials del poeta, la metà-

171

\* Universitat Rovira i Virgili

1.- M. Detienne - G. Sissa, *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Barcelona 1994 (=París 1989), pp. 187-202.

2.- Vegi's recentment, pel que fa a Apol·ló, M. Detienne, *Apollon, le couteau à la main*, París 1998, especialment pp. 105-133.

3.- Sobre aquest matrimoni, fundacional a molts nivells, cf. M. Rocchi, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Roma 1989.

4.- Per exemple, per C. Dougherty, *The poetics of Colonization*, Oxford - New York 1993.

fora vegetal que hi apareix és la de l'arrel, expressió alhora del territori i de la nimfa<sup>5</sup>.

Així, l'esposa que ve a habitar un nou territori del qual serà la mestressa es presenta també com a arrel plantada en aquest territori feraç que la farà florir i donar nombrosos fruits. La imatge vegetal reapareix com un *leit-motiv* al llarg d'aquesta oda, i és ben característica com a metàfora matrimonial en la cultura grega. Però la seva rellevància també en l'àmbit fundacional la confirma la *Pítica IV*, quan Medea profetitza des de Tera, la futura metròpolis de Cirene, la fundació d'aquesta *polis* en els mateixos termes. Aquí serà Líbia, la filla d'Èpaf, la que plantarà (φυτεύσεσθαι ῥίζαν) una arrel (Cirene) de ciutats (les colònies de Cirene a Líbia) en els fonaments de Zeus Ammon. L'acte fundacional es pot presentar doncs com la plantació d'una arrel.

Detinguem-nos un moment en aquesta imatge. En parlar de l'analogia, recurrent en el pensament grec, entre el matrimoni i el món vegetal, i de la transferència d'aquesta analogia a la fundació, Dougherty privilegia exclusivament l'àmbit agrícola. Aquesta pot ser, efectivament, una imatge fundacional: els primers habitants de Tebes són els *Spartoi*, els Homes Sembrats per Cadmos nascuts de les dents del drac<sup>6</sup>. Però en els casos que ens ocupen (de fet, en la majoria dels adduïts per Dougherty en el seu capítol) la metàfora vegetal és la de l'arbre, en especial l'arbre fruïter. La terra està, en aquesta primera estrofa ja comentada, carregada de fruits, πολυκαρποτάτα, i més tard, en les paraules profètiques de Quiró, productora de plantes que donen tota classe de fruits, παγκάρπων φυτῶν.

Paral·lelament, en la segona descripció de la unió Apol·ló-Cirene, aquest cop en boca de Quiró, també el territori que ha d'acollir aquesta arrel que és la nimfa-ciutat apa-

reix feminitzat, com a la "senyora Líbia d'amples prats" (πότνια Λιβύα εὐρυλείμων)<sup>7</sup>. El territori es presenta alhora com la mestressa de la casa que la núvia ve a ocupar i com un prat fèrtil on la planta que és la *polis* arrelarà i donarà fruit. Però aquest prat apareix més circumscrit, tancat com si diguéssim, en una imatge propera, més concreta, la del jardí<sup>8</sup>. Així, el territori, una part del qual la "senyora Líbia" li donarà a la núvia Cirene a la seva arribada en un gest d'hospitalitat paral·lel al de Tritó en la *Pítica IV*, és anomenat explícitament "jardí de Zeus" aquí i "jardí d'Afrodita" en l'altra oda cirenaica, la *Pítica V*. En el primer cas la referència és al santuari de Zeus Ammon que també per metonímia pot designar Líbia, com ja hem vist en l'expressió abans citada de la *Pítica IV* "els fonaments de Zeus Ammon". Però com hem d'entendre l'expressió "jardí d'Afrodita"? Què és el que està designant el poeta?

Creiem poder trobar la resposta en les mateixes paraules de Quiró, que presenten la necessitat del rapte com una exigència d'intimitat. Davant de la pregunta d'Apol·ló sobre la possibilitat de tenir relacions sexuals amb la feréstega nimfa allà mateix, a les valls del Pelió, el savi centaure respon amb una sentència enigmàtica: "amagades (κρυπταί) estan les claus dels sagrats amors de la sàvia Persuasíó" (v. 39). Segueix la màxima que tant els déus com els homes senten pudor (αἰδέοντ') a tenir llur primera relació a la vista de tots (ἀμφανδόν). Pot sorprendre en un primer moment que les valls del Pelió siguin un escenari més públic per a la unió que el promontori enmig de la plana de Líbia. Però si observem el text amb més deteniment podem trobar-hi indicis que ens porten a la representació d'un lloc tancat, d'una cambra oculta, fins i tot subterrània. En primer lloc, la referència al jardí: el jardí, respecte al prat, afegeix una idea de recinte tancat, d'espai natural delimi-

5.- vv. 7-8: ἦκε δέσποιναν χθονός | ῥίζαν ἀπίρου τρίταν εὐήρατον θάλλουσιν οἰκεῖν "la col·locà com a senyora del territori, arrel, la tercera de la terra ferma, formosa floreixent per habitar". A través del nostre hipèrbaton intentem recollir la mateixa ambigüitat present en el text pindàric, que prolonga la identificació inicial esposa-ciutat a la d'esposa-territori. Un aspecte de l'estil de Píndar sovint negligit és l'ambigüitat semàntica que la suspensió sintàctica -tan pronunciada en les complexes construccions pindàriques- pot crear en un auditori que no interpreta, com nosaltres, un text presentat sincrònicament davant dels seus ulls, sinó una cadena fònica desenvolupada en el temps. En la frase que ens ocupa, l'acusatiu ῥίζαν després de δέσποιναν χθονός devia ser entès en un primer moment referit no al territori habitat (χθονός) sinó a la nimfa plantada en ell. Si a continuació els mots ἀπίρου τρίταν privilegien la referència geogràfico-cosmogònica i introdueixen en la ment de l'oïent grec l'al·lusió a Líbia (com Cirene, alhora espai físic i personatge mític), no és fins a l'οἰκεῖν final que es produeix el capgirament sintàctic que revela la connexió, negada en un principi per la concordança, entre χθονός i ῥίζαν. I tot i així, l'ambigüitat persisteix: l'infinitiu encara pot entendre's com a determinant no del llunyά ἦκε sinó dels més propers εὐήρατον θάλλουσιν, en una construcció paral·lela a la molt usual ja des d'Homer θαῦμα ἰδεῖν.

6.- És aquesta una agricultura especial, relacionada amb Ares i l'esfera de la guerra. Vegi's les paraules de Praxíteia sobre els seus fills, en un context també guerrier: "Si tingués a casa una espiga mascle en lloc de femella i la flama de la guerra envaís la ciutat, deixaria jo d'enviar-lo al combat de la llança per por a la seva mort?" L'espiga pot al·ludir a l'arma de defensa, la llança en aquest cas. Sembla com si la referència agrícola primés la representació del ciutadà en armes, fill d'Ares.

7.- Cf. *Pyth. IV*, 8, on el promontori on està situada Cirene és descrit com una mamella (μαστός).

8.- Sobre les imatges dels prats i els jardins en la cultura grega, cf. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Brussel·les 1973.

tat en ple ventre de la *polis*, on funciona com a preservació simbòlica d'un temps original, previ a la fundació. Per precisar aquesta afirmació creiem pertinent d'evocar aquí un cas ben conegut, el famós santuari d'Afrodita en *képois*<sup>9</sup>, situat en una de les anfractuositats de la roca en el vessant Nord de l'Acròpolis d'Atenes, al qual s'hi arriba en la processó de les Arrefòries a través d'un *κάθοδος υπόγαίος*, una baixada subterrània<sup>10</sup>. Tot l'àmbit de la zona Nord està relacionat amb el mite de les Cecròpides, paradigma d'autoctonia, i el descens és una reactualització de la caiguda de les noies i de l'encontre simbòlic d'aquestes i de les seves seguidores amb Eros en una iniciació a la *kourotrophia* dels futurs ciutadans. El caràcter secret del ritus i la baixada subterrània que fa d'aquest una catàbasi, així com la mateixa disposició topogràfica del santuari per sota de la superfície simbòlica de l'Acròpolis (en concret de tot el complex cultural de l'Erecteion) caracteritzen el jardí d'Afrodita com un espai subterrani, un veritable *mychós* en el cor de la *polis*. Cal posar especial èmfasi en la dimensió cívica del ritual. Articulat amb les Panatenees, arrelat en el mite de les Cecròpides, el ritual de les Arrefòries comporta una reafirmació periòdica de l'autoctonia dels atenesos. El jardí esdevé, des d'aquesta perspectiva, lloc d'origen, matriu de la identitat de la *polis* amb associacions mítiques pròpies de l'Edat d'Or, espai liminal entre la profunditat i l'aparició d'una primera *polis*, caracteritzada per l'ambigüitat del seu primer rei, Cècrops, alhora figura de semibarbàrie, mig serpentiniforme, i pietós instaurador d'un primer culte i d'una primera democràcia, encara amb igualtat de vots per a homes i dones. En aquest context, el *kepos* d'Afrodita en les entranyes de l'Acròpolis conté les arrels simbòliques dels arbres-ciutadans que són les oliveres sagrades el símbol de les quals creix a dalt, en el Pandroseion, el punt de partida i d'arribada d'aquest descens als orígens autòctons d'Atenes que realitzen les arrèfores. Privat per la Natura d'una veritable cavitat subterrània sota l'Acròpolis, l'imaginari ateniès ha caracteritzat simbòlicament d'aquesta manera l'accidentat vessant Nord de la roca a través de les relacions conceptuals entre el

*képos*, l'*ántron* i el *mychós*, el jardí, la cova i la cambra subterrània. Sabem, per altra banda, de l'existència d'una Afrodita *Mychia* a Golgoi a Xipre, ciutat fundada, com hem vist, per un fill de la deessa, epònim de la *polis*. També podem pensar en l'enigmàtica descripció hesiòdica del rapte de Faetont per Afrodita que el col·loca en el seu santuari com a oficiant subterrani (*μύχιος*).

Només aquest caràcter subterrani del jardí ens permet d'entendre per què a la *Pítica IV* es pot dir que Líbia planta una arrel de ciutats en els fonaments de Zeus Ammon (vv. 15-16), expressió paral·lela, com hem vist, a la de la *Pítica IX*, que presenta Líbia com a senyora del jardí de Zeus on la nimfa-ciutat Cirene ve a ser plantada. Imatge aparentment incongruent, la d'una arrel plantada en uns fonaments, expressa en realitat l'afinitat profunda entre el jardí i la part subterrània de l'edifici, els fonaments sobre els quals aquest s'aixecarà, imatge fundacional ben coneguda.

Si el jardí és un lloc clos, tancat, ocult, no ens ha de sorprendre que el primer gest que faci Afrodita en acollir els nous esposos en arribar a Líbia sigui cobrir els nuvis amb l'*aidós*, el pudor<sup>11</sup>, gest paral·lel, en clau matrimonial, al de la manta nupcial que expressa per metonímia la unió sexual pròpiament dita, realitzada en el tàlem. En efecte, si els fonaments ens portaven a les accions combinades d'Apol·ló i Posidó, constructors de temples i muralles, el jardí com a espai d'Afrodita evoca la imatge d'una cambra oculta, un tàlem nupcial on es lliga la unió fundacional en un context primordial, connotat de termes d'Edat d'Or. Al caràcter de cambra oculta apunta també la referència enigmàtica a les claus amagades de Persuasió, i el vessant nupcial es dibuixa clarament uns versos després en l'escena de l'acollida benèvola que la senyora Líbia dispensa a la núvia, conduïda pel seu espós, a les seves cambres daurades. En aquest moment liminal, la nimfa esdevé *ἀρχέποις*, terme que emfasitza la idea de principi, el caràcter inaugural d'aquesta unió. Tot això ens situa, com ja hem dit, en una mena d'Edat d'Or: la terra que rep Cirene com a regal de noces està carregada de tota mena de fruits... però també de feres<sup>12</sup>. Aquesta descripció no pot enten-

9.- De fet, hi ha a Atenes dos santuaris de l'Afrodita dels Jardins, el del vessant Nord de l'Acròpolis i un altre a la riba de l'Illissos, fora de les muralles. El desdoblament és significatiu, en la mesura que reflecteix el procés conceptual segons el qual el temps dels orígens es projecta espacialment o bé per sota del de l'ordre actual, al qual serveix de base, o bé cap als marges d'aquest, com a espai perifèric. A nivell cosmològic/cosmogònic, aquest fenomen ha estat estudiat, entre d'altres, per A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare*, París 1986.

10.- Paus., I, 19, 2. Sobre la topografia del santuari de l'Acròpolis, vegi's els articles d'O. Broneer (*Hesperia* 1 (1932), p.31-35; 2 (1933), pp. 329-417, 4 (1935), pp. 109-188) i Ch. Picard, "Aphrodite, aux pentes de l'Acropole d'Athènes", *RA* (1933) pp. 158-159. Sobre el ritual de les Arrefòries, citarem, d'entre una extensa bibliografia, W. Burkert, "Kekropidensage und Arrhephoria", *Hermes* 94 (1966), pp. 1-25; A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, Roma 1969, pp. 231-238; E. Simon, *Festivals of Attica*, Univ. of Wisconsin Press, 1983, pp. 39-46; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, París 1987, pp. 79-98.

11.- *Pyth. IX*, 12. Noti's especialment la relació amb el verb *αἰδέομαι*, que, com hem observat, s'associa amb la necessitat de trobar un loc ocult per a la unió en les paraules posteriors de Quiró (vv. 39-41).

12.- *Οὐτε παγκάρπων φυτῶν νάποινον οὐτ' ἀνθρώπων θηρῶν*, v.58.

dre's en un context agrícola, on l'al·lusió a les feres seria contradictòria. Més aviat ens remet a la imatge empedoclea del regne d'Afrodita, on Ares no hi és, on homes i bèsties viuen en harmonia en un prat carregat de fruits<sup>13</sup>. Però aquest és també un espai fundacional, on l'emergència de la civilització s'expressa simbòlicament pel naixement d'Aristeu, heroi cultural divinitzat només néixer: "(Gea i les Hores) el faran immortal, un Zeus i un sagrat Apol·lò, alegria per als homes amics, company estret dels ramats, Caçador i Pastor, anomenat també Aristeu" (vv. 63-65). Entre déu i heroi, entre l'Edat d'Or i la caça i el pastoreig, el fruit de la unió fundacional encarna ell mateix el caràcter liminal del moment.

També el seu naixement és notable. Parit en el mateix lloc de la unió (τόνι), en el jardí-tàlem subterrani que hem caracteritzat abastament, serà immediatament *portat cap a dalt* per Hermes. Cal, efectivament, donar tot el seu sentit espacial al verb ἀναίρω, sentit reafirmat pel caràcter mateix del subjecte, el déu que travessa les fronteres entre mons. El rebran Gea i les Hores, figures curotròfiques que el col·locaran sobre llurs genolls i l'alimentaran de nèctar i ambrosia. Es tracta d'un veritable pas ctònic de la foscor a la llum, en un esquema que a nivell iconogràfic coneixem prou bé: el naixement d'Erictoni, representat en tota una sèrie d'imatges on trobem també Hermes i sovint Afrodita, com en el cas de la cratera de Richmond, on la dea presideix asseguda l'escena en què Gea entrega el nen a Atenea en presència d'Hefest, el pare diví, Zeus i Hermes. La importància d'Afrodita en aquest context, desdibuixada en les versions textuais que ens han pervingut del mite, queda així en evidència en les fonts iconogràfiques, com ho està també en el ritual de les Arrefòries que commemora el naixement del nen i la mort de les germanes.

Punts de contacte amb aquests naixements fundacionals presenta també una altra unió fèrtil que té lloc a Atenes en les Roques Llargues de l'Acròpolis: el rapte - violació de Creüsa, filla del rei autòcton, per Apol·lò, tema de l'*Ió* d'Eurípides. L'escenari és ara una grotta en el mateix vessant nord de l'acròpolis marcat pel mite fundacional de les Cecròpides i les Aglàurides, on es troba el jardí d'Afrodita i Eros ja esmentat. El producte de la unió clandestina serà Ió, heroi epònim de Jònia i pare dels epònims de les tres tribus jòniques. El nen

torna a ser abandonat en la cova natal, en un gest que es presenta explícitament com una reactualització del naixement d'Erictoni, i també aquí és Hermes qui el recollirà per pujar-lo a Delfos, on la Pítia esdevindrà la seva *kourotróphos*. En les paraules del déu missatger en el pròleg de la tragèdia la unió, violenta i ocasional, és nogensmenys descrita com un matrimoni (Φοῖβος ἔζηξεν γάμοις βίᾳ Κρέουσσαν, vv. 10-11) i, malgrat l'adopció del nen per part de Xutos, el veritable espós, així seguirà essent considerat, un matrimoni ocult d'Apol·lò amb Creüsa (γάμοι Λοξίου κρυπτοί, vv. 72-73), expressió significativament propera a les ocultes claus de Persuasió que tanquen el tàlem fundacional d'Apol·lò i Cirene a Píndar. En efecte, més enllà de la motivació narrativa en el context superficial de l'embolicat argument de l'obra euripídia (amb clares intencions polítiques que han estat sovint posades de manifest<sup>14</sup>), la presència de la imatge del matrimoni ocult en la cova remet al context fundacional que venim estudiant, com ho demostra, immediatament després de l'al·lusió a aquest *gámos kryptós* la presentació del seu resultat, Ió, com a fundador de la terra d'Àsia, amb especial èmfasi, com en el cas d'Aristeu, en la imposició del nom<sup>15</sup>.

Un altre mite fundacional paral·lel a aquests és el de la ciutat d'Etna, tema d'una obra perduda d'Èsquil, les *Etnes*<sup>16</sup>, de la qual coneixem, si més no, l'argument gràcies a testimonis tardans. En aquesta obra, que havia de celebrar la fundació per part de Hieró d'una nova *polis*, retrobem l'esquema de la unió déu - nimfa expressant de nou la transformació de la violència sexual inicial en unió fructífera. Aquí és Zeus qui viola una nimfa, anomenada segons les versions o bé Etna (epònim, doncs) o bé Talia (amb clara referència a la imatge vegetal, com l'arrel θάλλοισαν de Píndar). Aquesta, per por a Hera demana a la Terra que s'obri i se l'empassí. La seva pregària és atesa, però quan arriba el moment del part, la Terra es torna a obrir i en sorgeixen dos nens que seran divinitzats amb el nom de *Palikoí* perquè han tornat (πάλιν ἰδέσθαι) a la llum després d'haver estat sepultats. En els tres versos que han sobreviscut de l'obra, un personatge revela que Zeus ha ordenat que siguin anomenats "venerables *Palikoí*" (σεμνοὺς Παλικοὺς), "perquè han tornat de nou de la foscor a la llum". Objectes d'un

13.- Emped., B128 DK.

14.- Cf. R. Parker, "Myths of Earlier Athens", in J. Bremmer, ed., *Interpretations of Greek Mythology*, Londres 1988, pp. 187-214, i particularment W. Blake Tyrrell - F. S. Brown, *Athenian Myths and Institutions. Words in Action*, Oxford 1991, pp. 133-157.

15.- Eur., *Ión*, 74-75: "Ἴωνα δ'αὐτόν, κτίστορ' Ἀσιάδος χθονός, [] ὄνομα κεκληῖσθαι θήσεται καθ' Ἑλλάδα.

16.- Frg. 6 Radt.

17.- Strab., 6.2.9.11-13: οἱ Παλικοὶ δὲ κρατήρας ἔχουσιν ἀναβάλλοντάς ὕδωρ εἰς θολοεῖδες ἀναφύσημα καὶ πάλιν εἰς τὸν αὐτὸν δεχομένους μυχόν. Ps-Arstitl. *Mirab.*, 834b.7-11: ἔστι δὲ καὶ κρήνη τις ἐν Παλικοῖς τῆς Σικελίας, ὡς δεκάκλινος: αὕτη δ' ἀναρρίπτει ὕδωρ εἰς ὕψος ἕξ πήχεις, ὥστε ὑπὸ τῶν ἰδόντων νομίζεσθαι κατακλυσθῆσθαι τὸ πεδίον: καὶ πάλιν εἰς ταῦτό καθίσταται. Cf. Steph. Byz., s.v. Παλική, Hesych., s.v. Παλικοί; Diod. Sic., 36.7.1. La denominació d'aquests bessons oscil·la en aquests testimonis significativament entre la de déus, *daímones* i herois, un altre punt de contacte amb Aristeu.



culte local important, com a testimonis garants dels juraments, els déus bessons subsisteixen com a fenomen natural en la forma de dos cràters que fan pujar i baixar aigua alternativament des de i cap a les profunditats d'un *mychós*<sup>17</sup>. És aquest moviment de connexió vertical entre la superfície i el món subterrani el que rebla la relació amb el fet fundacional que Èsquil necessitava per celebrar el naixement de la *polis* de Hieró. És especialment remarcable que dos autors contemporanis com Èsquil i Píndar, a l'hora de pensar míticament la fundació d'una ciutat, recorren a la mateixa imatge. Si en la *Pítica* IX Píndar trasllada la història de la nimfa tessàlia referida pel *Catàleg de les Dones* pseudohesiòdic a una nova realitat local, la de la nimfa epònima de la font (Κῦρα, nom libi), en les *Etnees* Èsquil ha combinat l'esquema de la unió déu - nimfa amb el culte local dels *Palikoi*, i molt particularment amb l'expressió física d'aquest sorgiment i enfonsament alternatiu que la natura volcànica del territori li proporcionava gairebé com a il·lustració gràfica d'una imatge conceptual.

Déus protectors del territori, herois culturals, reis autòctons o fundadors de ciutats, sorgits tots d'un tipus d'unió similar. El paral·lel Aristeu - Erictoni - Ió - Palikoi va dibuixant una determinada concepció del naixement de la *polis* a partir de la polarització vertical dalt - baix, plantació de l'arrel - sorgiment de la planta que dona fruit, unió subterrània - naixement de la llum a la superfície, ventre de la mare - genolls de la dida. També és significatiu en aquest context, com hem vist, la reversibilitat d'aquest moviment d'anada i tornada entre l'espai subterrani de la unió i la superfície de la *polis*, moviment que crea una relació recíproca, un lligam entre dalt i baix, entre la *polis* i el territori en què aquesta s'assenta. Així, el naixement d'Erictoni ve seguit de la precipitació de les seves germanes que commemora la catàbasi ritual de les arrêfores; a la unió d'Apol·ló i Creüsa en la cova segueix el naixement d'Ió a dalt de l'Acròpolis, al palau del seu pare Erecteu, per tornar a ser dipositat a la cova i d'allà pujat a Delfos per Hermes per tornar finalment a Atenes; després de l'enfonsament de Talia/Etna el naixement dels fills es presenta com a retorn

a la llum (una de les nostres fonts ho descriu àdhuc com una veritable resurrecció<sup>18</sup>).

Aparentment, aquest moviment vertical, alternatiu i recíproc, a què ens han portat aquests naixements, pot semblar que ens allunyi de l'espai d'Afrodita, tan present en el jardí - tàlem - antre subterrani de la unió fundacional que l'ha produït. Però aquest lligam vertical forma també part de l'acció de la dea. Així ho demostra l'esquema iconogràfic tradicionalment anomenat *ánodos*, o pasatge cònic de la divinitat, estudiat per C. Bérard<sup>19</sup>. En tota una sèrie de testimonis de la ceràmica àtica queda palesa l'equivalència funcional entre Afrodita i Persèfone, especialment<sup>20</sup>, pel que fa a aquest moviment vertical que estudiem. Totes dues deesses apareixen pujant a través d'una obertura de la superfície de la terra, un *chasma*, sovint acompanyades d'Hermes i responen a l'evocació ritual de sàtirs que ballen i colpegen la terra o el mateix cap de la divinitat amb malls i destrals<sup>21</sup>.

La relació entre Afrodita i Persèfone en l'àmbit que ens ocupa és important<sup>22</sup>. En el mite dels orígens de l'autoc-tonia atenesa, al naixement d'Erictoni presidit per Afrodita correspon el sacrifici de Ctònia, la filla de Praxíteia, sobre l'altar de Persèfone<sup>23</sup>, que marca el retorn de la filla autòctona a les profunditats de la terra, la segona fase del moviment de pujada i baixada que estableix el lligam fundacional. El paradigma mític és, evidentment, el rapte de Persèfone, amb el retorn posterior a la llum que reflecteix l'esquema del seu *ánodos*, però també la figura d'Adonis, repartit entre les dues deesses i objecte, cal no oblidar-ho, d'un ritual important a Atenes on retrobem la imatge del jardí<sup>24</sup>, ara, durant el temps efímer d'un ritual, a la superfície extrema, sobre les teulades de la ciutat, amb una inversió completa de l'esquema físic de referència que hem traçat, inversió paral·lela a la del matrimoni i a la de la dona casada que les Adònies representen.

Si la relació Afrodita - Persèfone en aquest esquema vertical és tan estreta i tan reversible alhora que pot semblar idèntica, cal tornar a la imatge del jardí i de la unió matrimonial fundacional amb què començàvem aquest article per recuperar l'especificitat d'Afrodita. En efecte, a aquest tronc de la *polis*, a aquest veritable lligam axial

18.- Steph. Byz., s.v. Παλική.

19.- C. Bérard, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Roma 1974.

20.- L'altra divinitat que Bérard cataloga com a déu de l'*ánodos*, Dionís, tot i estar relacionat amb l'esquema general (p.ex. en la sèrie dels caps gegantescos, que justament Bérard distingeix categòricament de l'*ánodos* pròpiament dit), presenta diferències significatives en la representació que el separen de les dees esmentades. En efecte, en els *ánodoi* clarament dionisiacs no és el déu mateix el que puja, sinó un o una fidel (i en l'únic cas en què és un noi, Dionís està contemplant l'escena) i com a escenari sol aparèixer l'antre bàquic més sovint que el χάσμα γῆς.

21.- Aquest gest ritual relaciona, d'altra banda, l'esquema iconogràfic de l'*ánodos* pròpiament dit amb el del cap gegantesc de la divinitat, interpretat per Bérard com una expressió epifànica de l'estàtua cultual penetrada per la força eficaç del déu, provinent també -com la identitat del gest suggereix- de les profunditats de la terra.

22.- Cf. la associació cultual de les dues deesses a la ciutat de Locri, estudiada per C. Sourvinou-Inwood, "Persephone and Aphrodite at Locri. A Model for Personality Definitions in Greek Culture", in *Reading Greek Culture*, Oxford 1991, pp. 147-188.

23.- Demarat, *F Gr Hist* 42 F 4 Jacoby.

que expressen les imatges de la mare i el fill, l'arrel i el fruit, de l'*ánodos* i el *káthodos*, el naixement i la mort, correspon un lligam horitzontal específicament afrodític, que és alhora l'origen i el resultat de l'altre. Tornant per última vegada al text que ens ha acompanyat en aquest recorregut, el següent gest d'Afrodita en acollir Apol·ló i Cirene a llur arribada a Líbia, després de cobrir la parella amb el cobrellit nupcial del pudor, consisteix en "encaixar per a ells un matrimoni comú ben barrejat per al déu i la noia" (Ξυνὸν ἀρμόζοισα θεῶ τε γάμον μιχθέντα κούρῃ), v. 13). Al final de l'oda, el matrimoni d'Alexidam, que funda el llinatge del vencedor, és enunciat dues vegades, en una construcció paral·lela en què a la imatge ja comentada del plantar (πατήρ θυγατρὶ φυτεύων γάμον, vv. 111-112) correspon la de l'encaixar (Λίβυς ἀρμόζων κόρῃ νυμφίον ἄνδρα, vv. 117-118). A la verticalitat de la imatge vegetal se superposa ara l'acció horitzontal de juntar, d'encaixar dues peces, característica d'Afrodita i que expressa la seva filla Harmonia, esposa d'un altre fundador cèlebre, Cadmos, i a través precisament d'aquesta unió, fundadora del lligam matrimonial<sup>25</sup>.

En la unió fundacional, aquesta dimensió horitzontal de l'acció d'Afrodita adquireix un valor paradigmàtic per a la *polis* com a conjunt de ciutadans cohesionats per lligams comuns. La insistència de Píndar en termes com a *comú* (Ξυνόν) i *barreja* (μιχθέντα) porta a veure més enllà d'aquest moment primordial de la ciutat. En la segona enunciació d'aquesta unió en boca de Quiró, enmig del desenvolupament de les imatges nupcials ja comentades (la plantació en el jardí, l'acollida de la parella per la senyora Líbia a la cambra nupcial) apareix una breu però important al·lusió a la fundació colonial (podríem dir "històrica") de Cirene: l'aplec d'un poble d'illencs (els de Tera, la metròpoli) en el promontori envoltat per la plana. Però aquest moviment radial de la reunió d'un poble en un sol punt no correspon a la imatge colonial d'un poble seguint el fundador que els condueix a l'objectiu (com Apol·ló als cretencs que habitaran el seu santuari dèlfic, en l'*Himne Homèric a Apol·ló*), sinó que posa l'èmfasi en la cohesió d'aquesta col·lectivitat que insinuava l'encaix i la barreja comuna, els gestos paradigmàtics d'Afrodita<sup>26</sup>. La mateixa imatge reapareix en la figura d'Àrísteu com a "alegria dels homes amics" (ἄνδράσι χάρμα φίλοις, v. 64; amistat alhora entre el *daimon* benèfic i els ciutadans i entre

aquests mateixos). Igualment, acabada tota l'escena mítica, Píndar destaca com amb la seva victòria Telesícrates ha *barrejat* la seva ciutat amb una fortuna que floreix (εὐθαλεῖ συνέμειξε τύχῃ, v. 72) i, en especial, com cal que tots els ciutadans s'uneixin per sobre d'amistats i odis particulars en una lloança *comuna no ocultada* (εἰ φίλος ἀστῶν, εἴ τις ἀντάεις, τό γ' ἐν ξυνῶ πεποναμένον εἴ μὴ κρυπτέτω, vv. 93-94). Finalment, el matrimoni d'Alexidam amb la filla del rei libi estableix també un lligam d'harmonia entre els colonitzadors grecs i el poble indígena.

Deixem per una altra ocasió l'anàlisi detallada de les imatges que s'associen a aquesta dimensió horitzontal de l'acció d'Afrodita, que funda i manté els lligams de cohesió i amistat entre els ciutadans necessaris per a la supervivència de la *polis*. Aquesta anàlisi ens portaria al treball metal·lúrgic o al del fuster, a les clavilles, als claus, a l'encaix de les peces de les naus, al jou, a la fabricació de Pandora, a les articulacions, especialment el turmell, punt d'inflexió entre la verticalitat del cos i l'horitzontalitat del territori on aquest està clavat i del qual emergeix, una correspondència paral·lela a la que en la *Pítica IX* hem observat entre la imatge vertical de l'arrel plantada en el jardí ocult i l'esquema horitzontal de la unió matrimonial pensada com a encaix de peces. A tall de conclusió provisional, el recorregut per aquesta sèrie d'imatges metafòriques que els textos i les imatges ens van presentant ens porta a considerar la intervenció d'Afrodita en l'àmbit de la fundació com el punt d'articulació entre la imatge vertical de l'arrel plantada en el jardí ocult, que donarà fruits inexhauribles, i l'esquema horitzontal de la unió matrimonial pensada com a encaix de peces. Si hem vist la relació dinàmica entre Afrodita i Persèfone en el primer cas, per a l'encaix la unió d'Afrodita i Ares engendrant Harmonia sota la xarxa (una altra imatge a resseguir) ens sembla paradigmàtica. Darrera d'aquestes imatges que ens evoquen tant la senyora dels jardins com la demiùrga còsmica d'Empèdocles discernim un mode de concebre la identitat del ciutadà projectada al moment fundacional de la *polis*, identitat vertical com a fill-fruit de l'arrel subterrània que és el territori mateix que trepitja i, implicada necessàriament per aquesta, identitat horitzontal com a peça que encaixa perfectament amb les altres en un cos cívic cohesionat, un vaixell on l'aigua no pot entrar.

24.- Cf. M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, París 1972, *passim*. Detienne ha demostrat la inversió conceptual del matrimoni que posa en joc la mitologia i els rituals d'Adonis, però cal tenir també en compte que aquesta inversió no és marginal a la ciutat d'Atenes, sinó que forma part dels rituals practicats per dones ciutadanes (com, a la *Lisistrata* d'Aristòfanes, vv.386-398, la dona de Demòstrat, de la important família dels *Bouzyges*). Cf. també J.J. Winkler, "The Laughter of the Oppressed: Demeter and the Gardens of Adonis", in *The constraints of Desire*, Londres 1990, pp. 188-209.

25.- Cf. M. Rocchi, *op. cit.*, *passim*.

26.- Aquest moviment de reunió del cos cívic en un centre cohesionador és el del sinecisme més que el d'una fundació colonial. A Atenes, és Teseu qui reuneix els ciutadans dispersos en un sol *demos* (ἀγείρειν, d'on ve, diuen les fonts, l'origen de la paraula "àgora") i per commemorar aquest gest fundacional instaura el culte de l'Afrodita Pandemos; cf. Paus. I, 22, 3; Apollod. 244 F 113 Jacoby.

# THE MYTH OF THESEUS: CLUES TO THE EXERCISE OF POWER BEFORE THE CONSTITUTION OF THE *POLIS*

José Luis Menéndez\*

The purpose of this paper is to present evidence, from the legend of Theseus, of an Athenian oligarchic tradition in which there are references to a *basileia* prior to the *sympoliteia*. It goes without saying that our observations are complementary to the theory of C. Calame<sup>1</sup>, who showed that it is not until the end of the Archaic period that the hero takes up an indisputable position in the Athenian tradition. In addition, the fact that a practically definitive version of the Athenian cycle appeared in the classical age allows us to infer a strong influence of contemporary democratic trends in its production. An illustration of the purpose of this oligarchic tradition is found in the late manipulation of the lists of Athenian kings: an attempt to legitimise a regime by establishing its origin in the remote past, and to discredit the monarchic regime and local traditions which represented rival interests. The other driving force behind the manipulation of the lists of kings by the Atthidographers and Chronographers from the fourth century B.C. onwards was the intention to strengthen certain particularly powerful lineages by integrating the founder of the saga into the lists of kings<sup>2</sup>. Scholars have acknowledged the historical unreliability of these lists since F. Jacoby's study<sup>3</sup>.

However, leaving aside the first list of kings, since its mythical nature invalidates it for any historical approach, it is well known that the members of the dynasty begun by Melanthus appear in the sources either as kings, or as archons for life<sup>4</sup>. But the main point is that this alternative appears only in the case of the Codridai or the Medontidai, so Melanthus and Codrus — and, in some versions, Medon — are indisputably recognised as kings. So in spite of the historical inconsistencies deriving from the fact that these royal lists were devised very late, in spite of the fact that their production responded to the need of the oligarchic society to push back its establishment into the remote past, thus removing any alien political form from the collective imagination, the presence of the monarchy is undeniable in the Athenian mentality whenever it turns to the past.

In the case of the legend of Theseus, the clearest manifestations of this firm oligarchic antagonism towards the exercise of monarchic power are perhaps found in the episode of the young hero's journey from Troezen to Athens and in the episode of the bull of Marathon. It is the allusion to a Greece prior to the establishment of aristocratic institutions, characterised by anarchy<sup>5</sup>. The pano-

177

\* Universitat de Barcelona

1.- *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, 1996, pp. 397-465.

2.- Cf.: Sanctis, G. de, *Atthis. Storia della Repubblica Ateniese. Dalle origini alla età di Pericle*, Torino, 1912, p. 97; Hignett, C., *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1952, p. 45; DREWS, R., *Basileus: the Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven, 1983, p. 91; Carlier, P., *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984, p. 369.

3.- «A Commentary on the Ancient Historians of Athens», *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Supp. 1, Leiden, 1954, pp. 43-51. A range of evidence points to the artificial nature of these lists. First, if we restrict ourselves to the second list, the one that may be taken as the most historically reliable, the dynasty of the Medontidai is said to date back to the mists of the eleventh century B.C., without even reaching its founder, Melanthus. Second, the periods of the reigns are highly regular. If we follow the dynasty that runs from Cecrops to Thymoetes, we see that it comprises 15 kings, like the Medontidai; further, assuming a reign similar to the second family, i.e. of some four centuries, the monarchy would date back as far as the sixteenth century B.C.

4.- Aristotle, *Athenaion Politeia*, fr. 7; 3, 3; Plato, *The Banquet*, 208d; Pausanias, I 3, 2; IV 5, 10; 13, 7; VII 2, 1; Diodoro, VIII 22.

5.- On the ties between monarchy prior to the oligarchic rule and a situation of social disorder and anarchy, see, for example, in relation to Sparta before Lycurgus: Herodotus, I 65, 1-2; Thucydides, I 18; Plutarch, *Lycurgus*, 2, 5-6.

rama shows the monarchic Peloponnese and Attica abandoned to a series of upheavals caused by wild animals and by the arbitrariness of a handful of men living in a state of barbarism. Theseus, the founder hero of the aristocratic code of Athens, rids the land of these undesirable elements as he goes on his way (Plutarch, *Theseus*, 8, 1-11, 1). However, this anarchy appears in Athens as well (12, 2), so much so that it even affected the house of Aegeus himself. The monarchy is unfit to govern; the point is illustrated in profuse detail (12, 3)<sup>6</sup>. One of the fundamental readings of the story of Theseus may be summarised in this process that runs from the exercise of monarchic power until the construction of the Athenian *polis*. Indeed, the cycle revolves around three stages of this process: the recognition of Theseus' royal lineage and, therefore, of his right to the throne of Athens; his rise to monarchic power and, lastly, his renunciation of it within the context of the *sympoliteia* and the constitution of the Athenian *polis*. It is against this background that we will highlight certain particular episodes. One first aspect that has to be considered is the whole of the first part of the cycle -from Theseus' departure from Troezen until the victorious return to Athens after the feats of Crete - in which the young hero is portrayed as possessing certain extraordinary abilities worthy of a king, but still lacking the moral stature that would qualify him for kingship in the eyes of his fellow citizens. It could be said that the theme of this entire first part is Theseus' progressive ennoblement; a process that runs in parallel to the construction of the figure of the hero in such a way that his great achievement, the *sympoliteia*, can only be attained once he has acquired sufficient prestige that his authority is not challenged, as Plutarch himself notes, by a sector among the powerful (*Theseus*, 24, 2). Indeed it was to be these unsatisfied sectors, headed by Menestheus, who, on seeing their interests neglected, would be decisive in Theseus' demise (32, 1 ff.).

This vision of the king whose sovereignty rests on his prestige inside a community appears in the characterisation of the fourth and fifth forms of monarchy described by Aristotle (*Politics*, III 14, 1285a1-b32). These are the only forms that go back beyond the Archaic period and appear linked to kinship groups - *ethne* - and not to *poleis* (II 2, 1252b19-25). Aristotle states that the fourth form, the more recent, is instituted by virtue of the fame that an individual wins, due to the benefits generated to the community, in the arts, in war or in territorial gains. In the words of the philosopher we hear the echo of a tradition that evokes the importance of the arts in remote times<sup>7</sup>; the military instability that threatened the small settlements in those times of hardship after the collapse of Mycenaean world; the importance of recovering abandoned lands for farming; the formation of the first groups of these small communities, joining forces to provide for the needs of their inhabitants. This fourth form seems to correspond to the moment when this crisis is overcome. The fifth form of monarchy, further back in time, seems to correspond to a less developed form of the exercise of power, contemporary to the situation of economic, political and ethnic chaos after the Mycenaean crisis. In fact, Aristotle puts this form of monarchy - in which the king is sovereign - on the same level as domestic administration (III 14, 1285b27-32).

It may not be far-fetched to suppose that, starting from rudimentary ways of life and seeing the monarchy as a first political form<sup>8</sup>, Aristotle could have conceived of the existence of two distinct stages in the exercise of monarchic power. The first corresponds to the fifth form mentioned in his book III; the second one corresponds to the fourth form, a later stage of evolution in the process of increasing complexity by which the philosopher understands the development of human communities. In this case, there are already allusions to an improvement in the conditions of life - advances in the arts,

6.- The interpretation of these fragments could be taken even further. Perhaps in the symbolic construction of these characters there is something of a metaphoric, disproportionate and grotesque figuration of the exercise of monarchic power prior to the constitution of the state, headed, in consequence, by a patriarch-chief. Plutarch's presentation (*Theseus*, 6, 4) of these miscreants is particularly interesting: they are men of extraordinary vigour but have used their qualities to impose their own will. The legend presents figures who are the very opposite of the upholders of a civilised, political order, who show the most absolute scorn for public matters and seek only their own personal betterment.

7.- Without questioning its relation with the Homeric *basileús*, in this respect it is interesting to mention the debate that has arisen in recent years on the definition of the Mycenaean *qasireu* either as an important palace functionary involved in local administration, or as a master craftsman devoted to the production of metals, employing a small group of workers. We should not forget the importance of the figure of the metal-worker in a post-Mycenaean community plunged into a profound crisis during which the population lived at subsistence level. Cf.: Palmer, L. R., *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford, 1963, pp. 129-140; Ventris, M.; Chadwick, J., *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1973, p. 122; Bennett, E. L.; Olivier, J. P., *The Pylos Tablets Transcribed*, 2 vols. (Incunabula Graeca, 51 and 59), Roma, 1973-1976; Carlier, P., *La royauté*, op. cit., pp. 106-116; Godart, L., «La caduta dei regni micenei a Creta e l'invasione dorica», *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Bari, 1991, pp. 173-200; Carlier, P., «Regalità micenee e regalità doriche», *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Bari, 1991, pp. 329-333; Godart, L., *L'invenzione della scrittura. Dal Nilo alla Grecia*, Torino, 1992, pp. 269-277.

8.- Aristotle states literally that the monarchy is the first form of collective organisation in I 2, 1252b22-26.

the acquisition of new land, the formation of human groups dispersed until that point – leading finally to the legitimisation of this political form.

Moving from the examination of this literary reference to an anthropological analysis<sup>9</sup>, it is clear that it is possible to establish firm relations between Aristotle's fifth form and a society governed by a *Great Man*, an exercise of power on the ill-defined borderline between an *egalitarian* and a *rank society*<sup>10</sup>. In this long and little known period spanning the Sub-Mycenaean (c. 1075-1025 B.C.) and the Protogeometric period (c. 1025-900 B.C.), it is unlikely that life was anything more than a struggle for subsistence anywhere in Greece. So the type of exercise of power in these settlements, reduced to its barest expression, had to be deeply rooted in an awareness of kinship unity, based on ties of consanguinity, affinity and territoriality. Previously these ties had only determined social relations in small villages dependent on the Mycenaean citadel; after the fall of the state, they became key tools in the organisation of collective life. At the head of each was a *basileus* whose origin was either a *qasireu*, or a Dorian tribal chief, whose power was slightly superior than that of a patriarch-chief<sup>11</sup>. The monarchic form – *basileia* – is thus defined, moving away clearly from the Homeric tradition, as a rudimentary form of the exercise of power.

The result of a process based on the figure of the *basileus*, Aristotle's fourth form of monarchy seems to have its correlate in a *simple chiefdom*, a developed type of a *rank society*. This form of *basileia* very possibly arose due to the stabilisation of the economic, demographic and ethnic conditions of life. However, due precisely to this situation of population growth, surplus production and unequal distribution, the exercise of power was

soon transformed into a *complex chiefdom* characteristic of an incipient *stratified society*; and from the *stratified society*, because of its apparently inherent instability, it became stabilised in the form of an archaic state. Indeed, as a result of the increasing complexity of collective life, the clearest expression of which was the erosion of *rank societies* of face-to-face type, ties of consanguinity and affinity became wider and more intricate, even leading to the formulation of a new model of the family unit<sup>12</sup>. Power was no longer in the hands of the compact lineages which once had been the chiefs of the first communities. Struggles for power arose between the new family units as a result of the disintegration of these great lineages. Struggles also emerged between these lineages and other families which, in this climate of material prosperity, saw both their economic power and their social prestige increase, but now found themselves excluded from the decision-making processes, due to their displacement from the political centre occupied by the sovereign lineage. So the new political, economic and territorial situation subjected the organisation based on kinship to increasingly onerous demands, placing enormous pressure on its capacity as an instrument not so much of social organisation but of the management of decision-making.

I. M. Morris' analysis of burials in the Dark Age allows us to establish a chronology of this evolution of the forms of power<sup>13</sup>. After the Sub-Mycenaean period (c. 1075-1025 B.C.), during which attempts were made to preserve the Mycenaean cultural features, in the funeral customs of the Protogeometric period (c. 1025-900 B.C.) the grave goods are reduced to a minimum. Perhaps this broad archaeological *facies* corresponds to a society ruled by a *Great Man*. During the Ancient Geometric

9.- On these anthropological models see: Fried, M. H., «On the Evolution and Social Stratification and the State», *Culture in History, Essays in Honor of Paul Radin*, New York, 1960, pp. 713-731; Service, E. R., *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*, New York, 1962; Fried, M. H., *The Evolution of political Society. An Essay in political Anthropology*, New York, 1967; Service, E. R., *Origins of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution*, New York & London, 1975; Johnson, A. W.; Earle, T. K., *The evolution of human societies: from foraging group to agrarian state*, Stanford, 1987; Earle, T. K., «The evolution of Chiefdoms», *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*, Cambridge, 1991, pp. 1-15.

10.- I do not think we should see in this post-Mycenaean character the figure of the *Big Man*, as has sometimes been proposed. It is hard to believe that at a time of extreme hardship an individual would be in a position to gain the prestige of his neighbours by means of the redistribution of part of the goods acquired personally. In addition, in the *Big Man* the transmission of power is not yet hereditary, which seems to invalidate its relation with Aristotle's fifth form of monarchy. Finally, it should not be forgotten that the reference point of these communities was the Mycenaean civilisation, and particularly the figure of the *qasireu* with his undoubted local prestige due to the prominent position he had traditionally occupied.

11.- See Andreev, J., «Könige und Königsherrschaft in den Epen Homers», *Klio*, 61, 1979, pp. 361-384; Heuss, A., «Dalle comunità di villaggio alla polis aristocratica», *L'origine dello Stato nella Grecia antica*, Roma, 1984, pp. 46-52.

12.- See: Mele, A., «Elementi formativi degli ethne greci e assetti politico-sociali», *Storia e civiltà dei Greci, I: Origini e sviluppo della città. Il medioevo greco*, Milano, 1978, pp. 25-72.

13.- Cf.: Morris, I. M., *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge, University Press, 1987; «Archaeology and Archaic Greek History», *Archaic Greece*, London, 1998, pp. 1-91; «Iron Age Greece and the meanings of "princely tombs"», *Les princes de la protohistoire et l'Émergence de l'État*, Naples-Rome, Centre Jean Bérard. École Française de Rome, 1999, pp. 57-80.

period (c. 900-850 B.C.) richer grave goods appear, with objects of gold, imports from the Near East, and family goods dating back to the Bronze Age. It is highly possible that this stage corresponds to the establishment of the first forms of *basileia*, which acquire the form of the simple chiefdoms, and which, in Aristotle's definition, correspond to the fourth form of monarchy. In addition, hypothesising that ostentation in funeral rites reflects a process of change in societies, this funeral symbolism (related to particular individuals in this case) seems to indicate an attempt to legitimise the new power and the predominant lineages. Immediately following comes a stage in which the symbolism declines. It seems reasonable to suppose that by this time the new social order has become consolidated and so luxurious burials of this kind are no longer essential. The Dark Age ends with a new phase of magnificence which lasts throughout the Recent Geometric (750-700 B.C.): a marked increase in the number and variety of burials, some of which present rich grave goods. This last period could be interpreted as a second critical moment, marking the erosion of the simple chiefdom, the decomposition of the formula of power based *exclusively* on kinship relations, and their conversion into forms of complex chiefdom which establish a society of a stratified type.

In the cycle of Theseus the Athenian hero establishes the *sympoliteia* of Attica, so the society must be one of complex chiefdom. This is indeed the case: the more than likely struggles between the leading families are observed in the episode of the dynastic conflict that arises on the death of Aegeus and instigated by the Pallantides, as Plutarch relates (*Theseus*, 13). The Pallantides can be seen as an example of a lineage with economic power and social prestige, but outside the first line of access to political power. The inopportune presence of Theseus thwarted their desires to accede to the Athenian throne: desires which were perfectly legitimate in the absence of a direct successor to Aegeus, since the Pallantides were fully fledged members of the Athenian royal family, as descendants of Pallas, the younger son of Pandion II and therefore the brother of Aegeus<sup>14</sup>.

The episode of the Pallantides also illustrates the spatial dimension associated with this form of *basileia*: the struggle for sovereignty involved simultaneously the extension of dominance over the territory that the lineages controlled. In his description of the events, Plutarch (*Theseus*, 13, 2) mentions that the *demoi* of Sphettos and

Gargettos help the Pallantides lay their trap for the Athenian hero. So it appears that the Pallantides not only exert their power over the *demos* of Pallene – as is to be expected – but over Sphettos and Gargettos as well. At the same time, the role in the fable of the herald of Hagnous (*Theseus*, 13, 3), who first supports the Pallantides and later betrays them by warning Theseus of the plot, reflects a certain degree independence of this *demos* from the Pallantid dynasty and perhaps – though the narrative says nothing to suppose this – the presence in Hagnous of a royal power of a different lineage.

These events suggest the possibility that in the times immediately prior to the *sympoliteia* there were a number of patriarch-chiefs dispersed throughout Attica who now saw their position of privilege threatened. Territorial expansion, very probably one of the main objectives in this final phase and which led either to pacts or head-on confrontations, must have played a fundamental role in the consolidation of the hierarchy of the oligarchic *gene* of the Athenian *polis*. The ancient literature offers uneven records of the problem, of varying historical reliability. The result is a depiction of Attica very similar to the one presented by Thucydides (II 15), if we ignore the historical inconsistencies: Attica as a set of small nuclei of population, each with its own bodies of government.

References to the association between the Attic *demoi* and the monarchy are found in Pausanias. In I 14, 7, he introduces the king Porphyron in association with the *demos* of Athmonon, and concludes his commentary by noting that both in Athens and in each village there are different political traditions. In I 31, 5 he mentions King Colaenus and the *demos* of Myrrhinous, hardly a couple of kilometres to the east of Hagnous, and again ends by recalling how the traditions of the different villages of Attica refer to royal dynasties of their own. But the paradigm is found in the case of Eleusis. The *Homeric Hymn to Demeter* presents Eleusis as an independent centre still ruled by a royal dynasty. This hymn, following the general opinion, is a commemoration of a series of events still very much alive in the Eleusinian consciousness but belonging to an earlier time. Plutarch himself makes identical observations inside the general framework of the Athenian tradition on the *sympoliteia* of Attica: in *Theseus*, 10, 4, he reports that the *demos* of Eleusis was governed by a certain Diocles, who was finally defeated by the Athenian hero in during the process of unification of Attica<sup>15</sup>. The state cha-

14.- The dynastic conflict reached its point of greatest tension in certain sources that place Aegeus as the adoptive son of Pandion II, thus justifying the revolt of the Pallantides. This tradition is in Plutarch (*Theseus*, 13, 1) and Apollodorus (III 15, 5). For his part, Pausanias (I 5, 3-4; 39, 4) corroborates Aegeus' primogeniture.

15.- For its part, the *Homeric Hymn to Demeter* (vv. 96-97) places the arrival of Demeter in Eleusis in the times of King Celeus, a mythical figure born in the land of Eleusis and the town's first King. Again, in verses 154-156 and in 474-478, we find an allusion to the lineage of Celeus. Note also that Demeter acts as wet-nurse to Demophont during his time in Eleusis.

character of the cult of Demeter and the mysteries, from the very constitution of the Athenian state, does not need further demonstration; it was a state cult administered exclusively by *gene* of Eleusinian origin<sup>16</sup>. Perhaps the elevation of a cult from local to state level responds to a privilege that reflects the influence acquired by the families of Eleusis in the new aristocratic council of Athens, due to the power and the independence of this centre in the earlier general panorama of Attica. As has been shown time and again, the importance of the mysteries of Demeter and the role of the Eleusinian *gene* in the administration of this state cult seem to be the consequence of the town's resistance to the unification process and its late incorporation in the common project. The same can be said of Marathon. Its importance is testified by its more than likely place of honour in the Tetrapolis that receives its name, and by the fact that in the classical era it maintained the privilege of having special representatives in the Athenian embassy at Delos. If we extrapolate the origin of these privileges from the Eleusinian case, the result is that this region as well was integrated in the *sympoliteia* at a late stage after serious obstacles had been overcome. So the episode of the bull of Marathon in the cycle of Theseus may well be a metaphor of a struggle between Athens and this town in the process of the political unification of Attica. Recall how Plutarch pre-

sents the bull of Marathon: the beast causes enormous harm to the inhabitants of the *whole of the Tetrapolis*, as if Plutarch meant to suggest an onerous burden for all the regions. To all this we should add the marked symbolic nature of the fact that, once defeated, the bull is paraded through Athens and sacrificed to the state divinities<sup>17</sup>.

Finally, this regional dimension of the *basileia* before the constitution of the *polis* is reinforced by recent topographical studies. On the basis of a study conducted in Boeotia, J. L. Bintliff has developed an explanatory model of the evolution of the settlements during the Dark Age which has been extrapolated to the situation of Attica<sup>18</sup>. In this model there are two main stages: the first, the constitution of a set of small autarkic nuclei without a system of fluid contact and without the establishment of hierarchical relations between them. The second stage is defined by the constitution of a geopolitical system, and by its dynamic character: a process of increasing exploitation of the territory and the institution of a hierarchical structure between different centres that will conclude with the appearance of the *polis* as the model of coexistence. The correspondence of this process with the two stages presented in this paper – the institution of a *basileia* as a simple chiefdom and its erosion and transformation into a complex chiefdom – seems relatively clear.

16.- Dittenberger, W., «Die eleusinischen Keryken», *Hermes*, 22, 1885, pp. 1-40; Sanctis, G. de, *Atthis*, op. cit., p. 37; Hignett, C., *A History*, op. cit., p. 64.

17.- The situation in the peninsula, and the mark it made on the Greek mind is also made clear in other sources. Aristotle (*Athenaion Politeia*, fr. 2) relates that the Athenian king Pandion II shared his possessions among his sons: to Aegeus, Athens; to Lycus, the mountains; to Pallas, the coastline; to Nisus the district of Megara. According to Aristotle, the four quarrelled with each other all their lives. Equally, Philochorus (FGr. Hist. 328 F 94) describes Attica as divided into independent regions; before the time of Theseus, it was Cecrops who, for defensive reasons, brought the population together in a series of nuclei, some of which re-appeared in the legend of Theseus: Cecropia, Tetrapolis, Epakria, Dekeleia, Eleusis, Aphidna, Thorikos, Brauron, Cytheros, Sphettos and Cephisia.

18.- «Territorial behaviour and the natural history of the Greek polis», *Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums*, 4, Amsterdam, 1994, pp. 207-249; «The Origins and Nature of the Greek City-State and its Significance for World Settlement History», *Les princes de la protohistoire et l'Émergence de l'État*, Naples-Rome, 1999, pp. 43-56.





# INSTRUCCIONES PARA FUNDAR UNA CIUDAD EN EL AIRE

Gregorio Luri Medrano \*

## I. INTRODUCCIÓN

Hacia el año 500 a.C., en la época de Clístenes, recordada posteriormente por los atenienses como una edad de oro, aparece en Atenas un nuevo vocabulario político, del cual son ejemplo los conceptos de *isonomía* (igualdad ante la ley) e *isegoría* (igualdad de palabra, fundamentalmente ante la asamblea)<sup>1</sup>. Es un vocabulario que se corresponde con la novedad que está introduciendo Clístenes al transformar el completo espacio político de la *polis*. A partir de él el centro de Atenas se desplazará al *ágora*, corazón del nuevo espacio político<sup>2</sup>. Lo cual significa que comienza a ser posible formular de un modo original (autónomo) una pregunta esencial de la política: ¿Cómo es posible articular las relaciones de fuerza que conforman la *polis* de manera que haya un centro con poder distributivo tanto de la *isonomía* como de la *isegoría*? A partir de Clístenes la *polis* pasa a ser patrimonio de todos los ciudadanos de la misma manera que el ejército pasa a serlo de toda la polis. Desaparece definitivamente el noble homérico, caudillo tanto en la paz como en la batalla. Los atenienses dejan de singularizarse por el nombre de su padre y pasan a distinguirse por su pertenencia a un *demos*. Ya no existe un dominio privado (más o menos patrimonial) sobre la *arkhé* (una *mon-arkhía*), sino un uso público de la misma (*demo-arkhía*), de acuerdo

con unos criterios geométricos de reparto<sup>3</sup>. En este contexto, cuando Atenas está inundando el Mediterráneo con sus productos artesanales y al Pireo llegan mercancías de todos los rincones del mundo conocido, comienzan a desarrollarse los proyectos de fundación teórica no ya de ciudades, sino de *politeías*.

### ¿QUÉ SIGNIFICA POLITEIA?

1.- En primer lugar *politeia* designaba el derecho de la *polis* (sería el equivalente a la *civitas* latina), el conjunto de derechos políticos reconocidos a los ciudadanos. Este es el sentido predominante en la *Politeia de Atenas* de Aristóteles (obra que se suele traducir por *La constitución de Atenas*). Por extensión vendría a referirse, también, al cuerpo social detentador de estos derechos. Es en el primer libro de Herodoto donde aparece por primera vez este término con este sentido. Demóstenes tiene este concepto en mente cuando define la ley<sup>4</sup> como "lo común (*koiné*) conveniente para el Estado (*póleos*), de acuerdo con lo cual viven todos (los ciudadanos) en él".

2.- En segundo lugar significa "constitución" en el sentido de régimen político, es decir de un determinado equilibrio y distribución de derechos y deberes, o sea, de la participación cívica en el poder común (*arkhé*). Desde esta

\* Universidad Nacional de Educación a Distancia

1.- Cf. Meier, Ch., *La naissance du politique*, Paris, 95: p. 73 y ss. Y P. Lévêque, P./Vidal-Naquet, P. *Clithène l'Athénien*, Paris, 1964.

2.- Vidal-Naquet, *La raison grecque et la cité*, en Naquet/Vernant, *La Grèce ancienne*, Paris, 1990, p. 250.

3.- Para definir la labor de Clístenes suele hablarse de una correspondencia entre geometría y política. Cf. Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1965. La tesis de la geometrización del espacio político se la debemos a Glotz (*Histoire grecque*, t. I, Paris, 1929, p. 508). Henri Joly tiró con inteligencia de este hilo: "La pensée grecque passe simultanément d'une conception hiérarchique du monde et de la société à une représentation homogène et égalitaire du cosmos et de la cité. D'une part, les notions, fondamentales pour la géométrie, de centralité, d'égalité et de réversibilité définissent un nouvel espace circulaire et homogène", en *Le renversement Platonicien*, Paris, 1974, p. 307.

4.- XXV, 16-17.

perspectiva es como podemos hablar de diferentes *politeias*. Hacia el 430 encontramos este significado en diferentes textos<sup>5</sup>. En este sentido, una *polis* puede ser definida más por su organización que por su poder o su composición, de manera que *polis* y *politeia* acaban identificándose. Una comunidad de ciudadanos es ya una *politeia*. Con razón se pregunta Aristóteles si una *polis* sigue siendo la misma cuando su *politeia* cambia, por ejemplo, al pasar de democracia a aristocracia<sup>6</sup>. Responde de forma negativa, porque si la *politeia* es la comunidad de los ciudadanos, su cambio significa la sustitución de una comunidad por otra. Por el mismo motivo, si una ciudad concedía su *politeia* a otra, ambas permanecían vinculadas por una relación que podríamos describir analógicamente como umbilical. Tal ocurría cuando al fundar una colonia ésta recibía la *politeia* de la ciudad fundadora (*politéian katà tà pátria*, leemos en algún texto)<sup>7</sup>.

3.- Una *politeia* era para un griego, algo más que un conjunto de leyes. Era, fundamentalmente, el alimento (*trophé* escribe Platón) de los ciudadanos, pues de ella se nutren en un proceso de *paideia*. Este es el aspecto que más parecen resaltar los sofistas. Significa la adquisición de un grado de civilización, la asimilación de un patrimonio cultural<sup>8</sup>. Aristóteles escribe en su *Política* que la *polis phýsei* (tiene un crecimiento natural) que proporciona los medios para que los ciudadanos vivan bien (*eu dsén*)<sup>9</sup>. Por eso el hombre es *politikòn zôon*<sup>10</sup>. De aquí que sea posible definir la *politeia*, tal como hacen Isócrates y Platón, como el alma (*psykhé*) de la *polis*. No hay que olvidar la relación que los griegos establecieron (al menos desde Hipócrates) entre las condiciones geográficas de la polis y la constitución física y moral de sus ciudadanos. En *Sobre aires, aguas y lugares* Hipócrates se dedica a estudiar la influencia de la ubicación de la ciudad sobre la salud de sus ciudadanos y llega a describir las diferencias físicas y morales entre europeos y asiáticos en virtud de la diversidad de su suelo y su clima.

4. La profusión de reflexiones sobre la *politeia* nos permite hablar de un género literario propio del siglo V, entre cuyos autores podemos incluir a Herodoto, Tucídides,

Hipodamo de Mileto, Faleas de Calcedonia, Critias, Eurípides, al llamado Viejo Oligarca... y que continuarán en el siglo IV con el *Busiris* de Isócrates y las respectivas *Politeia* de Platón y de Aristóteles (de quien, por otra parte, sabemos que reunió en el Liceo una abundantisima colección de constituciones políticas).

## LA CUESTIÓN DE LA ORTHÉ POLITEIA

Como no podía ser de otra manera, la conjunción de una praxis política centrada en la *isegoría* y en la *isonomía* con una reflexión teórica armada con un nuevo y potente vocabulario, abrirá muy pronto la cuestión de la *orthé politeia*, es decir, de la mejor *politeia*. En el planteamiento de la enorme cuestión de la *orthé politeia* incide también, y no en pequeña medida, la evolución de un fenómeno típicamente griego y que ha marcado de forma decisiva la evolución de la cultura occidental. Me refiero a la enorme ampliación de sentido que experimenta el concepto de *tékhnē* a lo largo del siglo V. El fulgurante y magnífico desarrollo del conjunto de las *tekhnai* demiúgicas anima muy pronto a los filósofos griegos a plantearse la posibilidad de diseñar *tekhnai* antropológicas. Se desbroza de esta manera el campo tanto de la *psykhé tékhne* como de la *politiké tékhne*. Ambas *tekhnai* tienen una preocupación por el alma y su desarrollo, por esta razón la fundación de un estilo de vida (que será la aspiración del conjunto de las filosofías helenísticas) no es en el fondo algo muy distinto de la fundación de una *politeia*. Hipódamo escribe el primer libro de urbanismo del que tenemos noticias al mismo tiempo en que se están escribiendo tratados de música (Daumón, Glaucó Regio), de medicina (Hipócrates), sobre el coro (Sófocles), sobre la escultura (Policleto), la pintura (Parrasio), agricultura (Carétides de Palos, Apolodoro de Lemnos, Androción)... Recordemos también que la grandiosa *Politeia* de Platón (texto que conocemos como la República) está escrita intentando esclarecer la relación entre la *tékhnē* de la política y la del alma humana.

5.- Viejo Oligarca III, 1; Antifonte, frg. 2; Tucídides I, 18,1; 115, 2; II, 36, 4; 37, 1; IV, 76, 5; 126, 2; V, 31, 6; VII, 17, 2; 55, 2; VIII, 53, 3; 89, 2.

6.- *Política* 1276 a 17, b 4.

7.- Ver Chamoux, F., *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, París, 1952, 106-108.

8.- Tucídides I, 68, 1; II, 16, 2; V, 68, 2.

9.- I.II.8.

10.- I.II.9.

11.- Hay quien sostiene que los planos del Pireo fueron levantados por Hipódamos en tiempos de Temístocles, mientras que con Pericles alzaría los de Turió y, quizás también, los de Rodas. Pero Erdmann, tomando en consideración a Aristóteles (*Política* VII, 1330b), resaltó que el estilo de este arquitecto sólo podía tener éxito en una ciudad plétórica de confianza en sí misma, que no teme al enemigo y que, por lo tanto, puede plantearse el trazado de las calles con requerimientos exclusivamente civiles, lo que, indudablemente se aviene mejor con Pericles. Erdmann, M., *Hippodamos von Milet*, en *Philologus*, 42, 1884. Págs. 123-36.

Entre quienes pretendieron fundar politeias hemos de nombrar a Faleas de Calcedón, Hipódamo de Mileto, Protágoras, Platón, Isócrates... y en cada uno de sus proyectos podemos ver cómo le corresponde a la geometría desarrollar un papel de enorme relevancia. Fijémonos en una de las manifestaciones de la geometría política: el urbanismo ortogonal. Aunque parece evidente que el plano ortogonal, base del proyecto de Hipódamo, se había utilizado previamente en la Sicilia del siglo VII, sólo con este arquitecto el urbanismo adquirirá plena carta de naturaleza, tal como puede verse en los planos del Pireo y, sobre todo, de Mileto<sup>11</sup>. Este urbanismo puede describirse a partir de los siguientes rasgos<sup>12</sup>:

- 1) Una red de calles que se cortan en ángulo recto.
- 2) Casas agrupadas en manzanas de forma rectangular o cuadrada.
- 3) Preocupación global por el habitar que lleva a reglamentar tanto de los espacios comunes como de las viviendas particulares.
- 4) Creación de una gran plaza central en la ciudad.
- 5) Distribución de la ciudad en zonas según las funciones que desempeñen.
- 6) Integración armoniosa de las distintas zonas en el plano ortogonal.
- 7) Dominio de lo geométrico sobre lo monumental, de lo civil sobre lo religioso y de lo político sobre lo militar.

Hipódamo no pretendió solamente levantar unos edificios, dibujar un trazado. Él quería resolver un problema urbanístico y, por lo tanto, un problema de convivencia, de acuerdo con una reflexión general sobre la mejor *politeia*. Su apuesta es la de representar urbanísticamente la *politeia* periclea. Pertenece a la época que ve el triunfo de la democracia y en la que la técnica se muestra con confianza para resolver el conjunto de los problemas del hombre, por eso la realización del modelo hipodámico requiere una ciudad estructurada geométricamente en torno a la dinámica radio-activa de la palabra. Gracias a su preeminencia es posible plantearse la distribución del espacio según los dictados de la *isonomía* y de la *isegoría*. La realización concreta de este modelo tiene la forma de una distribución tripartita del cuerpo social, pues Hipódamo divide la ciudad según dos criterios básicos:

- 1) En primer lugar establece tres grupos sociales, según su función con respecto al sostenimiento de la polis: la de los artesanos, la de los agricultores y la de los defensores.
- 2) En segundo lugar organiza el espacio geográfico en tres secciones: una religiosa, dedicada a los dioses; otra pública, cuya función será la de proporcionar las subsistencias que habrán de mantener a los defensores y, por último, la dedicada al sostenimiento de lo privado.

Como en Hipódamo, también en el *Busiris* de Isócrates y en la *Politeia* de Platón el número tres es el eje articulador (el *polos*) de la *politeia*.

## LA RESPUESTA DE ARISTÓFANES

Frente a estos proyectos de articulación de una *orthé politeia* escribe Aristófanes la primera obra decididamente antiutópica de la literatura universal: *Las aves*<sup>13</sup>. Los protagonistas de esta comedia son Evelpides ("Lleno-de-esperanza") y Peisthétairo ("Compañero-persuasivo"). Aquí traduciremos el nombre del primero por el genérico de Esperanza y el del segundo por Persuasión, con el convencimiento de que lo perdido en literalidad lo ganamos en sentido. Aristófanes pretende representar con ambos lo humano en su naturaleza caprichosamente inmodificable y, por lo tanto, inencajable en proyectos de geometría perfecta.

Los dos protagonistas han abandonado el desorden de Atenas con un "canastillo, un puchero y un mirto" (instrumentos necesarios en los sacrificios de fundación), dispuestos a construir en el aire una ciudad que, proporcionándoles todas las comodidades de una gran urbe, les ahorre todos sus inconvenientes. Buscan, como dice Esperanza, "una ciudad más adecuada para nosotros". Esto no significa que añoren alguna antigua *politeia*. Explícitamente señala Esperanza que no van en pos de un régimen aristocrático. Lo que desean es, ni más ni menos, una ciudad que se corresponda con sus deseos. Los de Esperanza son que al levantarse cada mañana lo espere un amigo en la puerta de su casa para invitarlo a un banquete de boda.

Es de notar que en la primera escena es Esperanza quien se dirige al público. Podemos suponer que la idea de abandonar Atenas ha sido suya y que ha sido ella, también, quien ha convencido a Persuasión para que siga sus pasos. Sin embargo no andan buscando lo mismo. Esperanza no reclama nada que pueda parecer innoble. Al contrario, en todo caso su exceso radica en lo hiperbólico de su demanda: quiere una ciudad en la que la amistad no conozca ningún impedimento y donde el ocio se encuentre inmediatamente satisfecho. Se imagina una vida semejante a un plácido banquete entre amigos. Los deseos de Persuasión son de otro tipo. Lo que quiere es una ciudad en la que sus deseos sexuales puedan ser inmediatamente satisfechos y, por lo tanto, en la que pueda disponer de los jóvenes a su antojo. Incluso sería insistentemente reclamado. Así, al encontrarse con el "padre de un muchacho bonito" tendría que hacer frente a "reproches" como este: "Tiene gracia la cosa: te encuentras con mi hijo saliendo del gimnasio, recién bañado, y no le das ni un beso, ni le dices nada, ni lo abrazas, ni tan siquiera le tocas los cojones, y eso tú, ¡un amigo de la familia!".

185

12.- Martin, R, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris 1956.

13.- Se representó en el 414, fecha esta especialmente crítica para Atenas. Sobre la ciudad pesan como una losa los quince años transcurridos desde el inicio de la guerra del Peloponeso. A Pericles, muerto en el 429, el mismo año en que la peste causó estragos tanto en la salud física como en la moral de los atenienses, le sucedió Cleón, un político que no despertó ninguna simpatía en Aristófanes.

Para hacer realidad sus sueños solicitan la colaboración de un hombre-pájaro: Tereo<sup>14</sup>. Pero las diferencias de sus pretensiones iniciales se pondrán inmediatamente de manifiesto. Mientras Esperanza se admira de la vida que lleva Tereo entre las aves, "semejante a la de un recién casado", Persuasión comienza a tramitar su proyecto de sacar partido de la relación privilegiada que mantiene Tereo con los humanos y con las aves. Pronto se da cuenta de la posibilidad de construir una *polis-polos*, es decir, una ciudad axial, edificada en el centro del cosmos y, por lo tanto, capaz de inmiscuirse en el equilibrio del mundo. Mientras Persuasión maquina, Esperanza se siente reclamada por todo lo anecdótico. Es voluble y caprichosa, en un instante pasa del miedo a la confianza, de la determinación a la indecisión. Nada parece retenerla mucho tiempo. Es como una niña. Persuasión, por el contrario, sabe lo que quiere y conoce la manera de disponer todos sus recursos en función de sus objetivos. Esperanza es arrastrada por la movilidad de las cosas. Persuasión utiliza esa movilidad en su beneficio. Persuasión consigue que los pájaros les presten alas para volar. Es la única insensible al ridículo de su nuevo aspecto y no es capaz de sentir la vergüenza. Pronto asume la dirección de las obras. A Esperanza le encarga la construcción de las murallas. Ésta, obediente, sale de escena y ya no aparece más. Llegado el momento de la realización de lo soñado, la esperanza sensible se recluye en el silencio y sólo la insensible persuasión parece capaz de gestionar con éxito lo cotidiano. Esperanza no parece saber desenvolverse en un estado de circunstancias variables. Por eso queda postergada. Cuando hay que ponerse manos a la obra para concretar lo ideado, el sueño del banquete entre amigos es un freno romántico, un lastre idealista.

Ante Persuasión no tardan en presentarse todos aquellos que quieren participar activamente en los ritos de la fundación de la ciudad de las nubes. En primer lugar el poeta, después el adivino, en tercer lugar el célebre Metón, geómetra y astrónomo. Armado con un compás, una escuadra y un cordel, intentará parcelar el aire y dividirlo en yugadas. Su proyecto es el de tomar "la medida del aire con un cordel puesto en línea recta, inscribiendo el círculo en un cuadrado; en medio estará el ágora, de la que saldrán vías directas y, como en una estrella, pues será circular, por todas partes saldrán de ella, como rayos, espléndidas calles rectas". Básicamente coincide con el proyecto de Hipódamo. Podemos identificarlo en la cen-

tralidad del ágora y en el interés por geometrizar la convivencia. La diferencia, propia de la ironía, reside en la sustitución de la cuadrícula hipodámica por el proyecto radial. Ahora bien, este centro absoluto del ágora no puede vencer a Persuasión, que no está dispuesta a someter su palabra al control de la discusión democrática. Quiere ser obedecida. Su proyecto es radial por monológico. Por esta razón acaba expulsando al geómetra. Tras Metón se presentan el vendedor de decretos y diferentes mensajeros... Uno de ellos viene a confirmar que las murallas, magníficas, han sido ya levantadas. No menciona a esperanza. Parece haber sido definitivamente olvidada en el transcurso del proyecto. Este olvido acompaña, sin embargo, la llegada de los primeros habitantes humanos a la ciudad de las nubes. El primero es un parricida, el segundo un poeta, el tercero un delator y un picapleitos.

A medida que la ciudad va tomando forma y Esperanza ya ha sido olvidada, se va haciendo más evidente que Persuasión, a pesar del dominio que tiene sobre la palabra, no puede seguir ejerciendo su poder de una manera absoluta sin levantar suspicacias. Necesita del socorro de algún tipo de simulacro que conceda a su fuerza la credibilidad de una puesta en escena, de una representación. Es decir: necesita que sus súbditos, además de someterse a su fuerza, concedan algún tipo de legitimidad a su autoridad. La ocasión adecuada se le presenta con la llegada inesperada de un extraño personaje que se tapa la cabeza con las manos intentando ocultarse de la mirada de Zeus. Se trata de Prometeo<sup>15</sup>. Viene a ayudar a los humanos. Pero antes suplica que no se pronuncie su nombre en voz alta y solicita una sombrilla para que no lo vean desde el cielo. Después revela las penalidades de los olímpicos: "¡Zeus está perdido!". Todos los dioses están en ayunas. La ciudad de las nubes se ha interpuesto, como una barrera infranqueable, entre la tierra y el cielo. Ya no llegan hasta el Olimpo los humos de los sacrificios. El malestar general anuncia claramente la inminencia de una revuelta. Para intentar aplacar los airados ánimos, Zeus está a punto de enviar embajadores. Pero al poner de manifiesto su desesperación, Prometeo ha dejado a los emisarios sin bazas negociadoras. Anima a Persuasión para que no ceda ni un ápice de su poder, sino que, al contrario, manifieste su fuerza exigiendo la total rendición de los dioses. Para sellar su dominio le aconseja que exija a Zeus la entrega de Soberanía por esposa.

14.- Tereo era un tracio, hijo de Ares. Se casó con Procne, hija del rey ateniense Pandión, pero se enamoró de la hermana ésta, Filomela, y la violó. Las dos hermanas tramaron una venganza, pero descubierto su plan, se vieron obligadas a huir. Tereo las alcanzó en Dáulide. Para escapar del castigo inminente, pidieron ayuda a los dioses. Sus plegarias fueron atendidas y se convirtieron en aves. Procne se metamorfoseó en ruiseñor y Filomela en golondrina. Tereo, el perseguidor, fue transformado en abubilla.

15.- En el Museo del Louvre se conserva una estatuilla de cerámica que parece representar a este Prometeo. Ver J. Duchemin, *Prométhée: Histoire du mythe de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris 1974, p. 95.

Esta "Soberanía" traduce la *Basileia* aristofánica. Según ciertas tradiciones era una diosa hija de Urano y hermana, por lo tanto, de los titanes, a los que crió. Casada con Hiperión fue madre de Selene (la Luna) y Helio (el Sol). Personificaba el poder legítimo y se caracterizaba tanto por su inteligencia como por su prudencia. Es, por lo tanto, más el poder que la fuerza y, en todo caso, es el poder que ofrece legitimidad a su poseedor. Frecuentemente se la identificó con la Gran Madre, con la Tierra Fértil y se la reconoció bajo el nombre de Cibeles. Según refiere Prometeo, se trata de una bella joven de la que emana toda autoridad: el rayo de Zeus, la prudencia, las buenas leyes, la moderación e, incluso, la capacidad para administrar lo público. Si Persuasión logra tener a Soberanía por esposa, lo tendrá todo. Poco le cuesta a Persuasión seguir los consejos de Prometeo. De esta manera la comedia concluye con los festejos de la boda. En definitiva: con el triunfo de un ambi-

cioso sin escrúpulos, pero con la suficiente fuerza como para no necesitar tener que mostrarla de una manera descarnada. Persuasión no puede legitimarse a sí misma con la única ayuda de las palabras. Necesita la autoridad del simbolismo para hacer creíble su legitimidad porque ella no puede, aisladamente, controlar los criterios de creación de verosimilitud. El poder ha de demostrar su autoridad en su representación. Pero esto nos conduce hacia una cuestión mucho más grave y que pone en cuestión todos los intentos de fundar una ciudad en el *logos* (es decir, de cimentar ciudades utópicas), porque Aristófanes nos está sugiriendo que tal empeño es quimérico porque es el mismo *logos* el que no domina sus propias condiciones de constitución. No se pueden fundar politeías en el aire porque las ciudades necesitan, sí, enraizar en la tierra pero elevándose hacia el simbolismo del cielo.



# REFERÈNCIES ALIMENTÀRIES EN ALGUNS MITES DE FUNDACIÓ DE CIUTATS GREGUES

Montserrat Jufresa\* M.Teresa Frau\*

Resumint molt, i com a preàmbul, podriem dir que els canvis alimentaris que s'originaren en el neolític, propiciats per la pràctica estable de l'agricultura i especialment pel conreu dels cereals, són a la base del sedentarisme i de la vida urbana posterior on es desenvolupà el fenomen complex que anomenem civilització. Pel que fa a la Grècia antiga, el pas d'una alimentació centrada en els productes de la caça -o més endavant de la ramaderia- i en la recolecció de fruits i llavors, a un altre règim eminentment cerealícolacompanyat d'un esporàdic i ben codificat consum de carn, fou conceptualitzat per les ciutats gregues d'època arcaica i clàssica -a través d'un gran nombre d'elaborades tradicions mítiques i diversos rituals<sup>1</sup>- com la contraposició entre un estat salvatge i de condició gairebé ferina (bàrbar), i l'estat civilitzat propi de la condició humana assolit plenament pels grecs<sup>2</sup>. Els aliments i la manera com s'obtenen adquireixen, per tant, una dimensió moral, que trobem clarament reflectida a Plató, quan en descriure la ciutat primitiva, saludable i encara no contaminada dels mals del progrés, atribueix un règim quasi-vegetarià als seus habitants.<sup>3</sup>

Centrant-nos més concretament en la temàtica d'aquest simposi, la nostra intenció ha estat analitzar quin era el sentit de certes referències alimentàries que apareixen en una sèrie de mites de fundació de ciutats gregues. Podriem pensar que les relacions entre la fundació d'una nova ciutat i l'alimentació dels seus habitants

són òbvies, però les coses a Grècia antiga no són dites mai d'una manera lineal, sinó que moltes reflexions, fins i tot les de tipus econòmic i higiènic, passen també a través d'una formulació mítica. És així que els aliments entren a formar part de l'esfera del "sagrat" i els vincles que l'alimentació guarda amb l'entorn social, cultural i religiós permeten qualificar aquesta funció bàsicament biològica com un "fenòmen biocultural".<sup>4</sup>

El menjar, doncs, és present en un nombre no menys-tenible de mites grecs que fan referència a la fundació de noves poblacions, algunes de les quals poden ser ubicades amb total precisió en un mapa, d'altres, en canvi, no.

Hem dit "menjar" i, en realitat, per referir-nos als casos que exposarem en primer lloc, hauríem d'haver dit "absència de menjar". Aquesta és, en efecte, la situació que pateixen els habitants de Calcis que, a causa d'una *aphorí*, consagren a Apol·lo la desena part de la població, un contingent d'individus que rep del déu de Delfos l'ordre de fundar una colònia: així neix la ciutat de Règion (Str.VI 1.6).

En unes circumstàncies igualment penoses es deurién trobar els habitants de Tera, indret on no plugué durant set anys seguits. Després de passar per diverses vicissituds, els terens aconseguiran de fundar Cirene (Hdt. IV 150 i ss.).

Sequera és també el flagell que s'abat sobre Corint. En aquest cas, segons què explica Plutarc (*Moralia* 772e-

\* Departament de Filologia Grega. Universitat de Barcelona

1.- A l'interior de la ciutat, el sacrifici regula el dispositiu del consum de carn. A l'exterior, l'art de la caça organitza les relacions amb la natura salvatge, codificant aquest medi de procurar-se aliment. No obstant, i per això mateix, la caça guarda un *status* ambigu, i per tant perillós, degut a la seva condició limítrof entre civilització i barbàrie. Cf. Y. Bonnefoy, *Diccionario de las mitologías*, II, pp. 234-235, ed. castellana a càrrec de J. Pòrtulas i M. Solana, Barcelona 1996 (ed. original, París 1981).

2.- Cf. P. Scarpi "La rivoluzione dei cereali e del vino: Demeter, Dionysos, Athena" a *Homo edens*, O.Longo, P.Scarpi (eds.), Diapress Documenti, Verona 1989.

3.- Pl. R. 372a-373a.

4.- És el que fa l'historiador P.Garnsey en el seu llibre *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 1999.

773b), acompanyada de malaltia. La situació es resol amb la partença d'Àrquias, que havia comès un greu delictes i que, en terra estrangera, construirà Siracusa. Atès que una polis grega és un assentament de base econòmica fonamentalment agrària<sup>5</sup>, no té res d'estrany que diversos oracles fundacionals facin esment de la terra, tot lloant, per exemple, la bona qualitat dels camps de conreu que pertanyeran a Crotona (D.S. VIII 17.1) o tot posant en relació el nom d'una contrada – *Melámphyllon* – amb la *areté* del sòl que li és propi (Iamb. V.P.2). En altres ocasions, hom al·ludeix a la necessitat que els colonitzadors rebin l'ofertament de "terra i aigua" com a condició prèvia per establir-se en un determinat indret (Conon, *F.Gr.H.* I, p. 198). I, per cert, pot ben bé ser que aquest ofertament els sigui fet amb intenció burlesca. Això és el que succeï a uns enians als quals l'oracle havia manat de fixar llur residència en la regió on rebessin un regal de part dels habitants. En arribar al país dels ínacs, aquests, impietosos, en feren escarni i els "obsequiaren" amb un minúscul bocí de terra; tanmateix, l'oracle havia obtingut acompliment: els enians ocuparen el lloc i els ínacs hagueren de marxar (Plu., *Moralia* 294 a-c).

La terra necessita aigua per poder ser productiva i proveir de menjar els seus conreadors: a Delfos ho saben prou bé (en això no divergeixen dels pensadors jonis i dels mites que tracten de la creació de l'home i dels animals)<sup>6</sup>. Fa ben poc ens referíem a la donació de "terra i aigua" que havia de preludiar una acció fundacional; i l'aigua la trobem –la trobàven els colonitzadors, i perdoneu l'obvietat– en rius i en fonts, elements que l'oracle no s'està d'esmentar en adreçar-se als futurs habitants de les noves ciutats.

En efecte, Diodor (VIII 23.2) recull les indicacions de Delfos a uns calcidis que són impel·lits a establir-se en la desembocadura de l'Àpsia, "el més sagrat dels rius", ordre que evoca una altra resposta oracular, conservada gràcies a Hesiqui (*F.Gr.H.* III B390, p.266), que obliga els membres d'una expedició a fixar llur residència en l'indret on conflueixen dos rius per desem-

bocar, i que tampoc no difereix gaire d'una altra resposta dèlfica que orienta vers les fonts de l'Haliàcmon el viatge que, en qualitat d'*oikistés* emprèn un argiu anomenat Carà (*Schol. ad Protr.* II.11).

L'aigua, l'aigua que flueix i que contribuirà decisivament a la subsistència dels habitants de la nova ciutat, pot, fins i tot, donar nom a la població que neix. Aquest és el cas de Gela (D.S. VIII 23.1) i d'Acragant, designada amb l'apel·latiu del riu homònim (Th VI 4.4). És també el cas de Síbaris i de Hiele que, segons versions que recullen Antoni Liberal (VIII 7) i Estrabó (VI 1.1), reberen d'una font llurs noms respectius.

El riu, la font poden també atorgar a la polis *oikistés* i/o epònim. Ho diem pensant en Egesteu, fill del riu Cirmis (Schol. Vet. ad Lyc. 952) i fundador d'Egesta i d'altres ciutats sicilianes, i en Efes, epònim de la famosa població, personatge a qui Pausànies (VII 2.7) dóna per pare el déu fluvial Caistre.

Caldria esmentar, així mateix, aquells mites que, en comptes de referir-se a l'aigua que flueix com a precursora de noves poblacions, al·ludeixen a l'aigua de pluja, que, en forma de tempesta, s'abat sobre uns navegants i els fa anar a raure en una contrada on acabaran fundant ciutats tan importants com ara Metapont (Vell., *Hist. Rom.* I 1) o Pafos (Paus. VIII 5.2).<sup>7</sup>

De la terra fertilitzada amb aigua passem tot seguit a ocupar-nos de contextos fundacionals en què, d'una manera concreta, són esmentats determinats productes alimentaris. Podem trobar-hi des d'una simple qualificació, com ara *polýpyros*<sup>8</sup> (*Inscr. Magn.* II), fins a una narració elaborada com aquella que protagonitza Hegesístrat, personatge que havia comès un homicidi i que rep de l'oracle l'ordre d'establir-se en l'indret on trobi dansant uns camperols coronats amb branques d'olivera (*elaia*); això s'esdevé en un lloc d'Àsia, on funda una polis a la qual dóna el nom de *Elaionta* (Plu. *Moralia* 315f-316a).

No és gens estrany que un arbre tan vinculat a la civilització entesa a la manera grega com és l'olivera<sup>9</sup> sigui el punt de referència a l'hora de construir una ciutat. El

5.- Tal com explica molt bé F. de Polignac a *La naissance de la cité grecque*, Paris 1984, la colonització s'efectua a expenses d'una població autòctona, i l'establiment dels cultes religiosos consagra la presa de possessió i l'ordenament del territori per part dels grecs. Els santuaris urbans encarnen els lligams de la colònia amb la seva metròpolis, mentre que els petits santuaris periurbans dedicats a divinitats femenines, gairebé sempre Demèter o Persèfone, són el testimoni del condicionament d'aquest espai en terra cultivable que els colons es reparteixen. Un tercer tipus de santuari, no urbà i monumental, simbolitza l'accés de la terra a la condició de territori i la defensa de l'ordre civilitzador que hi regna en front de tota la barbàrie –dels homes, de la natura o dels déus– que hi ha més enllà dels confins.

6.- Creats o sorgits a partir de l'aigua o del fang. Per a un comentari més ampli sobre el tema, cf. M. Jufresa, "Mite i raó: el discurs dels grecs sobre els orígens de la vida", *Itaca. Quaderns de Cultura Clàssica*, 2, 1986, pp.56-80.

7.- Sobre la possible significació d'aquests fenòmens atmosfèrics que depassen l'àmbit purament meteorològic, cf. M.T. Fau, "La presencia del agua en los mitos griegos de colonización", *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, III, Madrid 1989, pp.97-101.

8.- Significa "fèrtil en blat". És un epítet que en els poemes homèrics trobem amb freqüència referit a la terra. Cf. *Il.* XV 372; *Od.* XIV 335; etc.)

9.- Sòfocles en fa la lloança en un cor de l'*Èdip a Colonos*. Cf. S. O.C. 695-705. Els cereals, l'oli i el vi –allò que F. Braudel anomenà "trinitat eterna"– són la base de l'agricultura tradicional i de la dieta mediterrània. Cf. P.Garnsey, o.c., p.13.



cas que acabem de considerar no és pas l'únic i n'hi podríem afegir d'altres com aquell que narra Apol·loni de Rodes (*Arg.* II 815-49) i que involucra una olivera i dos éssers intensament carregats de significació, a saber, un endeví i un senglar.

Si parlem de plantes vinculades a la civilització hel·lena, és gairebé inevitable d'esmentar la vinya.<sup>10</sup> Hi ha oracles fundacionals que s'hi refereixen. En comentarem dos que, com veurem, tenen una característica comuna. El primer el trobem en el passatge de Diodor (VIII 23.2) del qual abans ja hem extret una dada. En aquesta ocasió, el que ens interessa d'assenyalar és que els colonitzadors funden la ciutat allà on troben una vinya que enllaça una figuera silvestre. Per què? Doncs perquè consideren que en aquell indret s'està acomplint una condició indispensable que els ha estat posada per l'oracle, i és la següent: que una femella es *casi* (*opuei*) amb el mascle.

La mateixa imatge apareix en una narració de Dionís d'Halicarnàs (*A.R.* XIX 1.3-4) sobre els orígens de Tarent. Segons aquest autor, els colonitzadors basteixen la ciutat precisament allà on veuen que una *ámpelos* està enllaçant un *erineós*.

A primer cop d'ull pot resultar sorprenent que una, almenys, aparent inversió jeràrquica aboqui a un acte fundacional. Si examinem, però, les característiques d'ambdós agents que intervenen en l'acció, la perspectiva canvia. En efecte, la figuera silvestre és un arbre que Teofrast (*H.P.* I 14.4; IV 13.1, etc...) qualifica de *ágrios*, mentre que dona per certa la *hemerótes* de la vinya en

incloure-la en una llista de plantes de cultiu. I, de fet, no cal que Teofrast ho digui, car és prou coneguda la vinculació de la vinya amb Dionís i la capacitat del vi, quan és ingerit de manera escaient, de suavitzar, d'endolcir les relacions entre els membres d'una comunitat.<sup>11</sup>

Un altre tret que la tradició atorga a *ámpelos* és la seva capacitat per transferir les característiques que li són pròpies a aquells éssers als quals s'uneix.<sup>12</sup> Per tant, si un element femení, però *hémeros* i dotat d'una gran capacitat transformadora, esdevé dominant en relació a un element masculí però *ágrios*, potser haurem de pensar, més que en una desestabilitzadora inversió jeràrquica, en una acció coadjuvant de l'ordre establert, ja que la femella, en abraçar el mascle, li està transferint la seva pròpia *hemerótes*, és a dir, l'està civilitzant.

Passem ara de la terra i de l'activitat agrària<sup>13</sup> a la ramaderia, ja que també el bestiar<sup>14</sup> és un referent alimentari per als colonitzadors.

Hi ha oracles que posen l'accent en la bona disposició del lloc per a la cria de bestiar i el qualifiquen de *melotrophós* (*Hdt.* IV 155, cf. 157) o de *polýmelos* (*D.S.* VII 16), i d'altres que fan dependre el lloc precís del futur assentament d'una acció concreta realitzada per una vaca (*Apol·lod. Bibl.* III 4.1. i 12.3), o per una cabra<sup>15</sup> (*Hyg. Fab.* 219, *Schol. ad Protr.* II 11; *D.S.* VII 16).

Ara bé, no sempre que un animal apareix en un àmbit fundacional hi juga un paper positiu. Hi ha una bèstia –el senglar– que, quan surt en un context de colonització, ho fa en qualitat d'enemic que ha de ser mort.<sup>16</sup>

10.- La vinya és una planta originària de la conca de l'Egeu, encara que és difícil establir la data en què se n'inicià el conreu. La importància del vi en la dieta dels grecs és un fet evident, car molt sovint apareix en les fonts literàries i arqueològiques. La verema, l'extracció del suc del raïm i el primer tast del vi nou eren festes remarcables en el calendari del pagès i en el de les festes religioses. Homer ens descriu una festa de la verema a *Il.* XVIII, 561-572.

11.- Eurípides a les *Bacants*, 274-285, explica per boca de Tirèsies el perquè de la importància del vi, humit fruit de la vinya i únic remei per als mals de la vida humana. En la tradició mítica reconèixer Dionís com a divinitat comporta assumir la civilització i la cultura dels homes, mentre que rebutjar-lo condueix a perdre inevitablement la identitat i la dimensió humanes, com succeeix a Penteu. En la cultura grega s'assenyala clarament el poder del vi, i per tant la necessitat d'un control social del seu ús: mentre els bàrbars beuen desordenadament, els grecs es distingeixen per un consum ritual del vi barrejat amb aigua en el marc del simposi.

12.- Un episodi que narra Llucià (*V.H.* I 8) és prou aclaridor al respecte. Heus-ne aquí el resum: el personatge central de l'obra i els seus companys arriben a un indret poblat per dones-àmpeloi. Elles, no gens receloses, els adrecen la paraula, els besen i els porposen d'unir-se amb elles. Dos homes accedeixen a la petició, però mentre estan duent a terme l'acte sexual, experimenten una notable transformació: els surten arrels, sarments..., ras i curt, són convertits, ells també, en *àmpeloi*.

13.- Podríem allargar la relació de casos citant, per exemple, la referència de Diodor (IV 29.6) a una reexida plantació d'arbres fruiters durant la colonització de Sardenya.

14.- És un índex de riquesa: garanteix el no passar gana i per tant, la supervivència dels homes. Alguns, com els bous, a més de poder ser consumits, serveixen per a les labors del camp, i en conseqüència són sacrificats només en ocasions excepcionals.

15.- La cabra és l'animal domèstic més senzill de mantenir per la seva capacitat d'adaptar-se a tot tipus de pastura i per això mateix és molt important en l'economia de l'àmbit mediterrani. Els grecs n'obtenien sobre tot llet i formatge, així com llana i pells, i de vegades consumien-sacrificaven algun cabrit Cf. P. Garnsey, o.c. pp.16-17. Passant al contexte mític, el propi Zeus infant s'alimentà de la llet d'una cabra, Amaltea, i més endavant el seu escut fou fabricat amb pell de cabra.

16.- El senglar representa un prototip de bèstia salvatge, en allò que té de radicalment oposat a la col·lectivitat humana. L'exemple del senglar de Calidó (*Il.* IX 539 i ss.) il·lustra plenament aquest aspecte: el monstre enviat pels déus per arrasar les vinyes –lloc civilitzat per excel·lència–, és vist com la irrupció de la salvatgeria en el món dels humans. Cf. Y. Bonnefoy, o.c. p.223.

Els futurs fundadors d'Efes reben un oracle segons el qual han de bastir una ciutat on els sigui indicat "per un peix i un senglar".<sup>17</sup> Un dia estaven preparant un àpat prop del mar i un dels peixos que cuinaven provoca un incendi. El foc esvera un senglar, que surt del seu amagatall, és perseguit pels colonitzadors i cau, abatut per aquests, després d'haver-los anat al davant durant una bona estona, després, per tant, d'haver-los "guiat". Hom funda la ciutat d'Efes i, en l'indret precís on l'animal fou mort, s'aixecarà posteriorment un temple dedicat a Ate-neia (Ath. VIII 361).

De vegades, però, és el senglar qui guanya la partida: ho experimentarà en pròpia carn l'*oikistés* Anceu, mort per un senglar que devastava els conreus de Samos (Arist. *Fr.* 571). I és que fer malbé els sembrats constitueix un dels trets més característics d'aquest animal, que ha de ser eliminat per tal que la vida civilitzada no pateixi greus alteracions.<sup>18</sup>

Però no sempre la confrontació entre el colonitzador i un animal és tan dramàtica. En aquest sentit remetem a Plutarc (*Moralia* 294e-f): l'*oikistés* és "mossegat per un gos de fusta", en realitat una planta de nom *kynósbatos*, que l'home ha trepitjat involuntàriament i que li causa una ferida de la qual es guarirà al cap d'un temps. El significat d'aquest mite s'aclareix si recordem que *kynósbatos* és el nom d'un arbre de la família de les alzines, és a dir d'un arbre que té com a fruit l'aglà, que segons alguns historiadors grecs va ser font d'aliment per als homes primitius.<sup>19</sup> En una altra història que ens narra Elià (*N.A.* 12.5), uns cretencs són enviats per l'oracle a bastir una ciutat allà on siguin combatuts pels "nascuts de la terra" (*gegeneis*). No es tracta, com podríem pensar, de gegants o titans<sup>20</sup>, sinó de rates, que la tradició popular considerava que naixien per generació espontània de les terres fèrtils, per exemple

dels llims del Nil. Aquí, en rosegar les cordes dels arcs i les corretges dels escuts, aquests animals deixen inser-vibles els atuells de guerra, obligant així els colons a preocupar-se del projecte civil.

Un punt de trobada certament privilegiat entre el menjar i la vida civilitzada és el banquet.<sup>21</sup> Doncs bé, la celebració d'un banquet pot tenir molt a veure amb el desenvolupament d'una colònia. Un *genos* de la ciutat de Massàlia descendia –i rebia nom– de Protis, fill del foceu Euxen i d'una princesa indígena anomenada Preta. El matrimoni havia estat possible gràcies a la celebració d'un banquet en què la noia elegí Euxen com a espòs (Ath. 576a-b).

Però, ai las!, no sempre els banquets de caire fundacional acaben tan bé. Que ho diguin sinó els caris habitants de Criassos, protagonistes de l'últim cas que sot-metem a la vostra consideració. En arribar a la contrada uns melis conduïts per Nimfeu, els caris decideixen de matar-los durant la celebració d'un banquet. Però una noia, Cafene, enamorada de Nimfeu, l'assabenta de la conspiració. Els melis prenen precaucions: ells es presentaran desarmats al convit, però llurs respectives mullers duren espases amagades sota la roba. Quan es produeix l'atac dels caris, els melis agafen les armes i es defensen. Criassos és anorreada i, al seu lloc, els melis hi construeixen una nova població (Plu. *Moralia* 246d.).

D'una situació de fam generalitzada de tota una pobla-ció a la celebració d'un àpat de digestió, diguem-ne, difícil,<sup>22</sup> hem fet un itinerari que, per la via dels referents alimentaris, ens ha permès de presentar uns mites que –segons creiem– subratllen l'oposició fonamental que, en el context de les narracions fundacionals de ciu-tats gregues, existeix entre el món de la civilització i l'àmbit de la salvatgia.

17.- El consum de peix no forma part de la dieta consuetudinària dels grecs. Podríem dir que és assimilat a un producte de caça, i que el seu consum tant pot simbolitzar una extremada precarietat com, en èpoques tardanes, un luxe refinat. Cf. A. Dalby, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London – New York 1996.

18.- Recordem el senglar de Calidó, occit per Meleagre (*Il.* IX 539 i ss), i el d'Erimant, mort per Hèracles (Paus. VIII 24.5 et alii). Sobre aquest animal vegeu les observacions de M. Detienne a "L'olivier: un mythe politico-religieux", *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, M.I. Finley (ed.), Paris 1973, pp.293-306. També cf. n.16.

19.- Cf. S. Mason "Acornutopia? Determining the role of acorns in past human subsistence", a *Food in Antiquity*, J. Wilkins, D. Harvey, M. Dobson (eds.), Exeter 1995.

20.- Cf. *Ar. Nu.* 853.

21.- Cf. M. Detienne i J.P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, així com P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, Roma 1992.

22.- Sobre un banquet, encara més impietós, relacionat amb el naixement d'una nova població, cf. Hyg. *Fab.* 176 2-3.

**ROMA**

---

***ROMA***



# REFLEXIONES EN TORNO A LA FUNDACIÓN DE ROMA. UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

Ricardo Mar\*

*La fundación de Roma y su origen como ciudad es una cuestión polémica que tras varios siglos de debate científico sigue enfrentando a arqueólogos e historiadores. Desde los memorables trabajos de Louis Beaufort en el siglo XVIII, hasta nuestros días, prosigue la discusión científica en torno a las tradiciones romanas de la fundación de Rómulo y su relación con los datos arqueológicos procedentes de los niveles arcaicos de Roma. Se trata de una discusión importante para la historia del urbanismo. La antigua Roma ha sido en la historia de Europa el referente mítico de la "ciudad" (Urbs) por excelencia. La consolidación del poder temporal de la iglesia hizo de ella el paradigma de la "ciudad eterna" y el propio Napoleón estuvo a punto de convertirla en la capital del Imperio Francés.*

*En la primera mitad del siglo XX y a partir del trabajo de investigadores como Giovanni Pinza o Einar Gjerstad, se fue definiendo la idea de que Roma nació a finales del siglo VII por la unión ("sinecismo") de varias aldeas independientes asentadas sobre sus colinas (Palatino, Capitolio, Quirinal, Esquilino...). Esta teoría, elaborada en los años posteriores a la II Guerra Mundial, suponía que el desarrollo urbano de Roma se produjo en el siglo VI (la Roma de los Tarquinios), coincidiendo con la llegada de influencias griegas y sobre todo etruscas. Las tradiciones de la fundación de Roma habrían sido inventados algunos siglos más tarde, a partir del siglo III, cuando los romanos trataron de dotar a su ciudad con los rasgos distintivos de una metrópolis griega. Esta teoría se mantuvo hasta los años 60-80 del siglo pasado. Por entonces, algunos arqueólogos especializados en los estudios de protohistoria, cuestionaron abiertamente dicha interpretación. Partiendo del examen de otros yacimientos mejor conocidos que Roma, autores como Heinrich Muller-Karpe, Renato Peroni o Giovanni Colonna propusieron una lectura completamente dife-*

*rente de los datos arqueológicos descubiertos hasta entonces en Roma: la primera ocupación humana se remontaría a la Edad del Bronce y habría surgido ya como una comunidad unitaria a pesar de hallarse distribuida entre varias colinas. Este asentamiento inicial, nacido entre el Capitolio y el Palatino, se habría extendido progresivamente hasta ocupar en el siglo VIII toda la superficie de la Roma arcaica. Configurado como una extensa aldea, habría evolucionado lentamente hasta transformarse en una auténtica ciudad. En este proceso se distinguían tres etapas: en la primera, iniciada en la Edad del Bronce, contaríamos con una comunidad "preurbana" de limitadas dimensiones; en la segunda etapa, que coincidiría con el comienzo de la Edad del Hierro (siglo IX), el asentamiento habría evolucionado en extensión y complejidad social, alcanzando el nivel de una población "protourbana"; finalmente, la tercera etapa, caracterizada por la aparición de las formas "urbanas" se situaría ya en el siglo VIII. Este esquema cronológico implicaba redefinir el papel histórico de la denominada "Grande Roma dei Tarquinii" del siglo VI, que pasaba a ser un episodio posterior en el desarrollo urbano de la ciudad.*

*Los numerosos hallazgos arqueológicos de estos últimos años han revitalizado este debate. Destaca en particular, la resonancia periodística que han conseguido los trabajos de Andrea Carandini y su propuesta de volver a considerar como textos históricos los antiguos mitos del origen de Roma. Sus teorías fueron expuestas al gran público en una exposición que tuvo como escenario el museo de las Termas. Se partía de una tesis bien definida, presentada en una voluminosa publicación editada hace ya algunos años, que entre otros muchos aspectos retomaba la interpretación de Muller-Karpe, Peroni y Colonna. Carandini añadía que el nacimiento de Roma como ciudad se produjo en el siglo VIII y que fue dirigido con toda seguridad, por un personaje*

195

\* Universitat Rovira i Virgili

concreto que la historia acabó transformando en un arquetipo mítico y le dio el nombre de Rómulo.

Es evidente que la decisión de centrar la investigación sobre la figura de Rómulo ha resultado muy afortunada. Gracias a ello, se ha conseguido que la arqueología trascienda el entorno cerrado del debate académico, difundiéndose entre un público "medio" mucho más amplio. Como contrapartida, el equipo de Carandini ha tenido que construir un discurso a veces esquemático y excesivamente rígido. Desgraciadamente, la complejidad propia del tema ha quedado en parte soslayada por la búsqueda de una explicación demasiado sencilla. Como en muchas otras ocasiones, la verdad histórica esta en los matices.

En estos momentos, la investigación del origen de Roma se halla en un punto crítico. Disponemos de diferentes teorías para explicar el modo como fue surgiendo la ciudad sin que se haya llegado a una propuesta de síntesis aceptada por todos. Para avanzar en la discusión es necesario establecer un marco de discusión mucho más amplio que nos ayude a entender el nacimiento de las ciudades antiguas en general y el de Roma en particular. Por ello, y aprovechando la ayuda de una Beca de la Paul Getty Fondation, nuestro grupo de investigación se planteó extender su trabajo como una aproximación pluridisciplinar al concepto de ciudad en la antigüedad. Se confrontaron asentamientos diferentes: las ciudades mesopotámicas, la polis griega y la ciudad de Roma. Los resultados preliminares fueron presentados en una exposición en Barcelona (realizada por el Centro de Cultura Contemporánea CCCB). El material arqueológico recogido en la exposición ilustra el pasado mítico creado por las propias ciudades para explicar y justificar su nacimiento como comunidades de ciudadanos. Para el caso de Roma, quería destacar las aportaciones de dos investigadores de primera talla, Alexandre Grandazzi y Carmine Ampolo. Ambos autores, desde posiciones científicas no siempre coincidentes, fueron el auténtico referente metodológico que ayudó a integrar la masa de datos arqueológicos en una visión histórica equilibrada. La conclusión de la exposición se realizó con un congreso internacional que permitió incorporar al debate a Jorge Martínez-Pinna para discutir sobre los orígenes míticos de las poblaciones del Lacio y a Dominique Briquel para exponer la figura ejemplar de Rómulo. Por otra parte, también pudimos contar con las aportaciones del equipo que desde hace 20 años esta excavando en el santuario palatino donde los propios romanos custodiaban las "reliquias" de su fundación (Patricio Pensabene y Stella Falzone). Todas sus aportaciones, excepto la de Carmine Ampolo, están incluidas en este volumen.

Tarragona, Junio de 2001

## 1. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Si hacemos un repaso histórico de los estudios sobre la fundación y origen de Roma vemos que desde sus comienzos se observaron dos obstáculos significativos para aceptar la validez de las viejas tradiciones romanas. En primer lugar la falta de datos fiables acerca de épocas tan arcaicas. En particular, la circunstancia de que los propios romanos carecieron de historiadores durante sus primeros siglos de existencia. En segundo lugar se observó que se trataba de momentos anteriores a la toma de la ciudad por los galos (año 390 a.C.). En la destrucción de la ciudad se habrían perdido los archivos sagrados que conservaban los documentos originales de la historia de la ciudad. Ambas reflexiones, desde los lejanos tiempos del citado Louis de Beaufort<sup>1</sup>, condujeron a la formación de un pensamiento crítico que negaba toda validez a la tradición clásica del origen de Roma. Es necesario comenzar desde esta premisa para entender la situación actual de la investigación.

Entre la presentación de la *Römische Geschichte* de Barthold Georg Niebuhr a comienzos del siglo XIX (1811-12) y la publicación de las obras de Theodor Mommsen a finales del mismo siglo, se consolidaron en Alemania los estudios clásicos como una disciplina científica. Se aplicaban por primera vez criterios modernos en el estudio de la antigüedad, con ello se estaba poniendo la base de una ciencia que sería particularmente crítica con las antiguas tradiciones de la fundación de Roma. En Italia, la batalla científica contra la validez de las obras de Tito Livio, Plutarco y Dionisio de Helicarnaso fue mantenida a principios del siglo XX por el historiador italiano Ettore Pais, alumno de Mommsen en la Universidad de Berlín. Es curioso que fuese precisamente la arqueología italiana, con sus espectaculares hallazgos en Roma, quien echó por tierra las tesis de la escuela alemana. Destacan en primer lugar los descubrimientos de Giacomo Boni en toda la zona del Foro, de Dante Vaglieri en lo alto del Palatino y de Giovanni Pinza en el Esquilino. Esta documentación arqueológica sería más tarde revisada por el arqueólogo sueco Einar Gjerstad. Después de la segunda guerra mundial vendrían los descubrimientos de San Omonbono y la ampliación de los trabajos en el Palatino, seguidos en los años 70 de las grandes excavaciones de los centros secundarios del Lacio. Cuando el panorama de los orígenes de Roma parecía condenado a no disponer de nuevos datos, nuevas excavaciones iniciadas en los últimos decenios del siglo XX están aportando una ingente cantidad de nuevos datos.

1.- L. de Beaufort, *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine*, Utrecht 1738.

EL DESCUBRIMIENTO DE LOS MONUMENTOS  
ARQUEOLÓGICOS ARCAICOS

La urbanización de extensas zonas de Roma para su adecuación como capital de la nueva Italia propició el descubrimiento a finales del siglo XIX de una extensa necrópolis protohistórica en la zona del Esquilino (Pinza 1905). Se abrió un debate arqueológico que sería enriquecido pronto con nuevos y significativos hallazgos. En especial los realizados con la prosecución de las excavaciones en lo alto del Palatino. Estas, fueron dirigidas por Dante Vaglieri y estaban destinadas a documentar "la topografía originaria de la colina y su ocupación anterior al imperio"<sup>2</sup>, tal como el autor comenta en la publicación de su primera campaña de trabajo. En la zona del santuario de Cibeles, al borde de la pendiente que desciende hacia el Circo Máximo, aparecieron las huellas excavadas en la roca de una auténtica aldea protohistórica. Se documentaron restos de al menos cuatro cabañas, que poco a poco habían sido sustituidas por construcciones de mayor solidez. Los trabajos del Palatino fueron pronto interrumpidos. Sin embargo, dejaron paso a una intensa etapa de excavaciones en la zona del Foro que produjo una notable serie de hallazgos de época arcaica. Con ello se daba un nuevo vuelco a la discusión histórica de los orígenes del Roma.

El protagonista de los descubrimientos del Foro fue el arquitecto Giacomo Boni, nombrado en 1898 director de las excavaciones del centro de Roma. Sus trabajos comenzaron en la zona de la Curia del Senado romano, delante del Arco de Septimio Severo, a cuyos pies apareció el famoso *Lapis Niger*. El 25 de Enero de 1899 los excavadores estaban despejando el pavimento de travertino del Foro, colocado por Julio Cesar sobre la zona del *Comitium* (edificio que acogía las asambleas del pueblo). Este pavimento estaba destinado a colocar el suelo del viejo Foro republicano a la misma altura que la nueva plaza construida por el dictador (*forum Iulium*). Las excavaciones de Boni descubrieron delante de la Curia un área rectangular, de 3 por 4 metros de lado, pavimentada en mármol negro y protegida con cancelas. No fue difícil asociar este hallazgo con las referencias de Festo al sepulcro de Romulo: "...el *Lapis Niger* en el lugar del *Comitium* tiene un carácter funesto, este lugar, según algunos, había estado destinado a

tumba de Rómulo, sin que él llegase a estar enterrado, por ello fue enterrado su padre adoptivo Faustolo, otros hablan de Quintilio o de Ostio Ostilio padre de Tulio Ostilio..."<sup>3</sup>. Desmontadas las losas de mármol, se excavó debajo del pavimento. Se descubrió entonces un recinto sagrado de época arcaica que encerraba un monumento honorífico: un altar de antas (en "U") decorado una con característica moldura de tipo etrusco, la base de una columna honoraria y un cipo con una inscripción<sup>4</sup>. En el momento del descubrimiento era el más antiguo texto latino conocido. Aunque la inscripción estaba incompleta se supo reconocer su carácter arcaico y la presencia innegable del termino *rex*. La ausencia de un cuerpo enterrado y la presencia de ofrendas votivas con restos de animales, parecían confirmar punto por punto la historia de los reyes transmitida por Livio. Con ello se daba un golpe de gracia a buena parte de la tradición histórica germánica. Inmediatamente se planteó una discusión violenta sobre la cronología de los restos. Un debate que trascendía los límites de una simple controversia anticuaria. Los "tradicionalistas", remontaban al siglo VII la fecha del monumento en tanto que los "hipercríticos" lo llegaban a retrasar hasta el siglo V ó IV. No se trataba de una simple discusión erudita, se estaban discutiendo los orígenes de la capital del joven Reino de Italia.

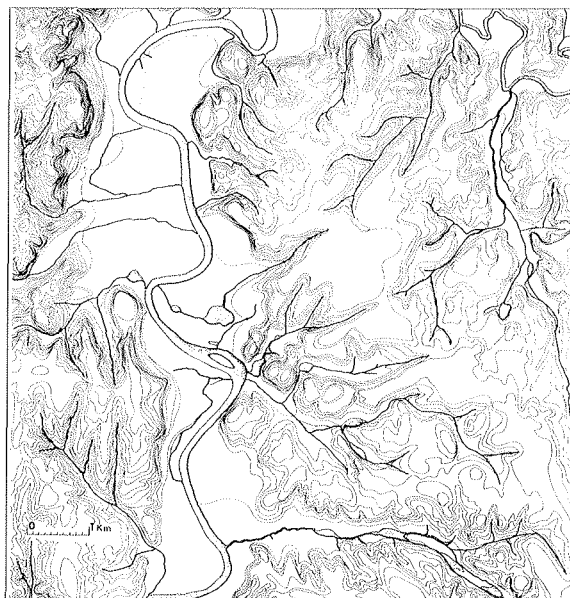
Los sucesivos hallazgos de la necrópolis protohistórica del Foro, la Fuente *Iuturnae* ó el *lacus Curtius* significaron la irrupción de una enorme cantidad de nuevos datos arqueológicos, en un momento dominado por la hegemonía de la tradición histórica alemana. Figuras fundamentales como Ettore Pais, comprometidos en la corriente hipercrítica, no supieron estar a la altura de los nuevos descubrimientos, abandonado la necesaria revisión histórica de los hallazgos al bando "tradicionalista". Los argumentos rápidamente dejaron de ser científicos. Los periódicos de la época fueron frecuentemente utilizados como sustitución de los medios académicos y hasta el propio Pais fue acusado de venderse a una ideología extranjera. En la víspera de la Primera Guerra Mundial, la filología ó el clasicismo constituyeron auténticos objetivos bélicos. Luigi Cecchi, primer editor de la inscripción del cipo del *Lapis Niger*, utilizó un tono violentamente chauvinista para atacar la escuela "hipercrítica" anticipando el movimiento general anti-germánico que precedería en Italia el estallido de la I Guerra Mundial<sup>5</sup>.

2.- C. Angelelli, S. Falzone, L'occupazione protostorica nell'area sud-occidentale del Palatino, *JRA* n.12, 1999, 5-32.

3.- *Niger Lapis in Comitio locum funestum significat, ut ali, Romuli mortis destinatum, sed non usu ob in [-Fau]stulum nutritium eius aut ut ali, Hostum Hos]tilium avum Tu]lli Hostili Romanorum regis* (Fest.177M). Integración tomada de D. Detlesen, "De Comitio Romano", *AnnInst* 1869, 128-60.

4.- La memoria de la excavación y primera edición de los materiales arcaicos, incluyendo el cipo, fueron realizadas por Luigi Cecchi, 1899, p.151-200.

5.- L. Canfora, *Ideologia del Classicismo* 1980.



**Figura 1.** Topografía natural de la zona de Roma antes del comienzo de la ocupación por parte del hombre. Se aprecia el trazado curvo del Tiber girando entre las colinas de origen volcánico que configuran el paisaje. Las primeras poblaciones se concentrarán en las colinas que dominan la margen oriental del cauce. El sistema de vaguadas producidas por la erosión fluvial servirá para establecer primero los caminos que comuniquen los asentamientos dispersos y más tarde las principales vías y calles de la ciudad. Junto a la isla tiberina (en el centro) el primitivo vado natural del río (tomada de L. Quilici, *La grande Roma dei Tarquini*, Roma 1990).



**Figura 2.** Delimitación del trazado de la denominada muralla serviana. Se evidencia ante todo el papel central de la colina del Palatino, el sistema aislado que forma la colina del Capitolio-Arx. En el extremo opuesto del asentamiento se aprecia la llanura del Esquilino situada a espaldas de los esperones del Quirinal, Viminal, Cispio y Oppio. Esta llanura carecía de sistemas naturales de defensa y tuvo que ser protegida con un gran foso y un muro de tierra (*agger*).

198

El uso de argumentos políticos ó la propia manipulación de los datos, vició de tal manera la discusión científica, que acabado el interés político, el debate dejó de interesar durante casi cincuenta años. La historia personal de Giacomo Boni, refleja el desarrollo de los acontecimientos: a finales de la guerra del 14, el arquitecto gravemente enfermo retornó a Roma desde el frente. Los lugares del Foro que podían aportar hallazgos espectaculares habían sido ya excavados, se había confirmado que existía un fondo de verdad en las antiguas tradiciones, pero aun no se había establecido una articulación coherente entre arqueología y filología. Los historiadores que podrían haber realizado este trabajo de síntesis, lastrados por la tradición "hipercrítica" no estuvieron en condiciones de hacerlo. La escuela "tradicionalista" acabada la guerra careció de estímulos significativos. Comenzaba un largo período en el que estos hallazgos fueron casi olvidados. Tal sólo el paciente trabajo de revisión de las viejas excavaciones de Boni, rea-

lizado en los años 50 por arqueólogos como Einar Gjerstad, permitió proponer un sistema cronológico que englobase toda esta nueva realidad arqueológica.

El trabajo de síntesis de Gjerstad fue publicado entre 1953 y 1973 en una larga serie de volúmenes<sup>6</sup>. Incluía los más antiguos hallazgos documentados en Roma, en especial las cabañas descubiertas en el Palatino y las fases más antiguas de las necrópolis del Foro. Para su esquema cronológico partió de ciertas fechas fijas, en especial el siglo VIII para la aparición de las primeras aldeas en las colinas de Roma. Ello implicaba la hipótesis de una cronología baja para la fundación de Roma como ciudad y en general para el desarrollo de las diferentes etapas culturales en todo el Lacio.

#### LOS TRABAJOS ARQUEOLÓGICOS DE LOS AÑOS 70

La multiplicación de nuevas excavaciones en diferentes lugares del Lacio y la revisión de viejos materiales arque-

6.- E.Gjerstad, *Early Rome I-VI*, Lund 1953-1973.



ológicos, condujo en los años 60-70 a la formulación de un nuevo sistema cronológico que remontaba la cronología de los estratos fundacionales de Roma en casi dos siglos. Las referencias científicas de este proceso fueron los primeros trabajos de Renato Peroni, los estudios de Heinrich Müller-Karpe (1959, 1962) y su consagración en una gran exposición, realizada en Roma (1976), bajo la coordinación de Giovanni Colonna<sup>7</sup>. Destaca en particular el estudio de los ajuares de las necrópolis protohistóricas del Lacio, que permitió proponer un nuevo cuadro cronológico. Entre los grandes yacimientos excavados sobresale en primer lugar la ciudad de Lavinium (Pratica di Mare), donde a partir de 1955 Lucos Cozza y Ferdinando Castagnoli excavaron el lugar del legendario desembarco de Eneas en Italia. Un proceso ininterrumpido hasta nuestros días que ha ido descubriendo uno de los grandes yacimientos del Lacio arcaico. Podríamos citar además la excavación de Decima (1971), de la necrópolis de la osteria dell'Osa (1971), de Gabii (1976), de la Rustica (1975) de Ficana (1975) de Acqua Acetosa Laurentina (1976) y de Satricum (1977), para dar una idea global de la importante masa de nuevos datos puestos en discusión.

#### LAS EXCAVACIONES Y LOS ESTUDIOS DE LOS AÑOS 80-90

El panorama arqueológico de la fundación de Roma ha cambiado radicalmente tras los trabajos de los últimos 20 años. A las nuevas excavaciones se suman las numerosas revisiones de viejos materiales. Con todo ello ha surgido una panorámica completamente nueva de las primeras etapas de vida urbana en Roma. Los protagonistas de estas excavaciones son ahora los actores en primera persona del profundo debate que envuelve la discusión histórica y arqueológica.

A finales de los años 70 Patricio Pensabene retomó las viejas excavaciones de Vaglieri y Pugliesi en la zona del santuario de Cibeles en el Palatino. Su trabajo, desarrollado con una metodología moderna, ha permitido documentar científicamente la evolución de esta zona de santuarios al menos desde el siglo V a.C. Además, se han identificado algunos de los monumentos republicanos relacionados con la leyenda de Romulo, como era la "Casa de Rómulo". Se replantea de este modo el papel topográfico que jugó el mito de Rómulo respecto a acontecimientos históricos tan importantes como el asentamiento en el Palatino del Palacio de Augusto. Finalmente, los trabajos del equipo de Pensabene han revisado los viejos datos de excavación de las cabañas protohistóricas descubiertas por Vaglieri,

reconstruyendo con rigor una secuencia histórica y arqueológica que se remonta al siglo IX a.C.

Algunos años más tarde, en 1985, Carandini y su equipo comenzaron las excavaciones en la zona de la Sacra Via. Sus trabajos estuvieron centrados inicialmente en la problemática de las residencias aristocráticas tardo-republicanas. Sin embargo, las excavaciones descendieron hasta los niveles más arcaicos para documentar las primeras fases de ocupación de esta zona. Se documentó el trazado inicial de la *sacra Via* construida sobre un foso defensivo que corría a lo largo de la colina. Este, aparecía a su vez protegido por una muralla de arcilla en la que se abría una puerta. La excavación, aunque limitada a sondeos en profundidad de reducidas dimensiones, ha permitido datar esta primera fortificación de la colina en el siglo VIII a.C.

Los más antiguos hallazgos documentados "*in situ*" hasta ahora en la colina del Capitolio eran las cimentaciones del templo de Júpiter y un depósito votivo aparecido bajo la Protomoteca capitolina. No obstante, en los rellenos arqueológicos excavados bajo la iglesia de San Omobono, al pie de la colina junto al cauce del río, habían aparecido numerosos fragmentos de cerámica de la Edad del Bronce procedentes posiblemente de un asentamiento situado en lo alto de la colina. Las excavaciones realizadas posteriormente bajo el *Tabularium* (edificio conectaba el Capitolio con la vecina altura del Arx), confirmaron esta misma impresión<sup>8</sup>. Los nuevos trabajos arqueológicos, aun en curso en lo alto de la colina, han descubierto finalmente los restos de este asentamiento de la Edad del Bronce. En primer lugar, las excavaciones han afectado a los restos del gran templo de Júpiter para el que finalmente disponemos de una planta detallada de sus cimientos. Se confirma su construcción en el siglo VI a la vez que se dispone de nuevos datos de su arquitectura. Junto al templo han aparecido restos de cabañas y de tumbas datados en la Edad del Bronce. A estas nuevas aportaciones hemos de añadir la revisión de los materiales del depósito votivo de la Protomoteca Capitolina, según algunos autores, se podría relacionar con la fundación del culto de Júpiter Feretrio, realizado según las fuentes escritas por el propio Rómulo.

Las excavaciones de Clementina Panella en el Valle del Colosseo, a los pies del Arco de Constantino han documentado un santuario arcaico que se relaciona con vía que gira en torno a la colina palatina para ascender en dirección hacia la Velia. Se trata tal vez de las *Curias Veteres* y del propio *pomerio* palatino. La publicación preliminar de los resultados de excavación indica que se han alcanzado niveles del siglo VII a.C.

7.- AAVV. *Civiltà del Lazio primitivo* (Catálogo de la exposición), Roma 1976.

8.- A. Mura Sommella, "L'esplorazione archeologica per il restauro del tabularium", *Arch.Laziale* 6, 1984, 159-163.



**Figura 3.** Principales elementos de la topografía arcaica de Roma citados en el texto (tomada de L. Quilici, *La grande Roma del Tarquini*, Roma 1990).

Finalmente queremos subrayar que un equipo americano vuelve a excavar en la zona de la Regia. Sus trabajos están aportando nueva luz a la estratigrafía de una zona importante y muy poco conocida hasta ahora.

## 2. LA DOCUMENTACIÓN ARQUEOLÓGICA

A la hora de revisar la documentación arqueológica es importante realizar algunas observaciones previas. En primer lugar, recordar el carácter limitado de los datos dis-



**Figura 4.** Caracterización de la topografía natural de Roma con la indicación de las primeras evidencias del asentamiento documentadas arqueológicamente.

ponibles. Los tres mil años de historia de Roma han producido una estratificación tan potente que los arqueólogos deben descender en ocasiones varios metros de profundidad para alcanzar los niveles arcaicos. A medida que progresa, la excavación se va reduciendo de

tamaño y con ella la información disponible. Con demasiada frecuencia las evidencias se reducen a pequeños fragmentos de una realidad arqueológica mucho más amplia, que permanece aún oculta en el subsuelo. Un segundo aspecto a considerar cuando hablamos del

origen de la ciudad, en particular del origen de Roma, es la existencia de algunos malentendidos que enfrentan innecesariamente a los investigadores. El abundante uso de términos como pre-urbano o proto-urbano prueba que la discusión se desarrolla en términos muy confusos. Cuando no conseguimos definir con precisión un término tan general como "la ciudad", es difícil que la invención de nuevos conceptos, en este caso mucho más ambiguos, ayude a clarificar una discusión tan compleja.

Finalmente, queremos subrayar que este debate se nutre de las aportaciones de innumerables investigadores y de la actividad de grupos de investigación dispersos por toda Europa. Por ejemplo, la importante zona de los santuarios del Palatino ha podido ser entendida tan sólo después de 20 años de paciente trabajo por parte de Patricio Pensabene y su equipo. Igualmente, la reflexión teórica sobre el tema es impensable sin tener en cuenta las aportaciones de Carmine Ampolo (Pisa), Alexandre Grandazzi (París), Fausto Zevi (Roma), Jorge Martínez-Pinna (Málaga) o Timothy Cornell (Londres)... entre otros muchos. Todo ello nos muestra que la dura polémica actualmente abierta entre algunos círculos académicos italianos no es más que el enésimo episodio de una investigación que interesa a toda Europa y que comenzó hace ya varios siglos.

sencia de estas cerámicas "subapeninicas"<sup>11</sup>, al igual que en otras importantes ciudades latinas como Ardea, Ficana, Satricum o Castiglione o en diferentes puntos de la topografía de Roma sobre los que volveremos más adelante<sup>12</sup>. Se trata de un indicador arqueológico que en general refleja de la primera ocupación sistemática del Lacio por el hombre.

Si observamos la situación desde una perspectiva más amplia que abarque toda la costa del mar Tirreno, vemos que los asentamientos de este período están formados por pequeños poblados de cabañas, de unas pocas hectáreas de extensión (5 has. de media) colocados sobre colinas de fácil defensa<sup>13</sup>. En muchas ocasiones esta presencia humana del bronce medio, que apenas podemos intuir por escasas trazas arqueológicas, será el embrión de los grandes poblados de la Edad del Hierro.

El comienzo de una cultura propiamente latina se sitúa en el paso de la Edad del Bronce a la del Hierro, coincidiendo "grosso modo" con el cambio de milenio (1000 a.C.). Una de sus características más conocidas es la presencia de urnas funerarias en forma de cabaña en las tumbas de sus necrópolis. Estas piezas han sido descubiertas en los Montes Albanos, en la necrópolis de Gabi ("Osteria dell'Osa") y en el propio Foro Romano<sup>14</sup>. La evolución cultural y cronológica de estas poblaciones se puede seguir a lo largo de cuatro siglos por la presencia de elementos "orientalizantes" procedentes del intercambio comercial. Einar Gjerstad planteó en 1956 las principales etapas de este período en función de los tipos de cerámica que aparecían en las excavaciones, son los denominados períodos laciales I, II, III y IV<sup>15</sup>. Recordemos que el investigador sueco comenzaba su periodización en torno al año 800 a.C. Desde entonces, la crítica arqueológica ha mantenido la definición cultural de estas etapas, aunque ha ido modificando sus límites cronológicos. El primero en proponer importantes cambios cronológicos fue Renato Peroni<sup>16</sup>, casi al mismo tiempo, los trabajos ya citados de Muller-Karpe determinaron la cronología del 1000-900 a.C. para el Ier período lacial<sup>17</sup>. El esquema cronológico que actualmente sirve de base para la mayor parte de los trabajos es la

## LOS ANTECEDENTES AL NACIMIENTO DE ROMA

La actual discusión sobre el origen de Roma se inicia con la revisión del marco cronológico de las culturas del Lacio arcaico<sup>9</sup>. Por ello, para comprender los antecedentes del nacimiento de Roma, es necesario comenzar con el examen de la Edad del Bronce Medio en Italia (siglos XIV-XII a.C.). En este período se expandió hacia el sur una cultura de montañeses procedentes de los Apeninos. Es la denominada cultura Subapenínica, que se identifica en los yacimientos del Lacio por la presencia de un tipo característico de cerámicas realizadas a mano<sup>10</sup>. En Lavinium (Pratica di Mare), lugar del legendario desembarco de Eneas en el Lacio, las excavaciones de los años 60 han documentado la pre-

9.- A.P.Anzidei, A.M.Bietti Sestieri, A.de Santis, *Roma e il Lazio dell'età della pietra alla formazione della città*, 1985; M.Bettelli, "La cronologia della prima età del ferro laziale attraverso i dati delle sepolture", *PBSR*, LXII, 1994, 1-57.

10.- R.Peroni, "Comunità e insediamento in Italia fra Età del bronzo e prima età del ferro", en (Momigliano y Schiavone eds.) *Storia di Roma I*, Turin 1988, 7-37.

11.- P.Sommella, "Lavinium. Rinvenimenti preistorici e protoistorici", *Arch.Class.* 21, 1969, p.18-3.

12.- R.Peroni, "S.Omobono, materiali dell'età del Bronzo e degli inizi dell'età del ferro", *BullCom.* 77, 1959-60, p.7-32.

13.- R.Peroni 1988, o.c. p.8-9.

14.- G.Bartoloni, F.Buranelli, V.d'Atri, A.de Sanctis, *Le urne a capanna rinvenute in Italia*, Roma 1987.

15.- E.Gjerstad, *Early Rome I-VI*, Lund 1953-1973.

16.- R.Peroni, "Per una nuova cronologia del sepolcreto arcaico del Foro", *Civiltà del Ferro*, Bologna 1960, 461-499.

17.- H. Müller-Karpe, *Von Anfang Roms*, Heidelberg 1959.

síntesis de estas aportaciones, propuesta por Giovanni Colonna en los años 70<sup>18</sup>. Los estudios de estos últimos años tienden a remontar aun más esta cronología, situando el inicio de la cultura lacial en el último siglo del segundo milenio a.C. (Peroni, Betelli).

En conjunto, las primeras fases de este período (Bronce final, según Muller-Karpe siglos X-IX a.C.) se asocian con el desarrollo de grandes centros de población que alcanzan las 150 has. de superficie. Acostumbran a situarse en lo alto de colinas de gran extensión, coronadas por un altiplano bien defendido por pendientes naturales abruptas. Las zonas fácilmente accesibles aparecen normalmente fortificadas con grandes fosos (*agger*) combinados con terraplenes de tierra y empalizadas. El interior de estos recintos bien defendidos está ocupado por agrupaciones discontinuas de cabañas excavadas en la roca alternadas por terrenos cultivables, recintos para el ganado... Al tiempo que fueron surgiendo estos grandes centros, se abandonaron algunos asentamientos menores cuya población gravitó por causas geográficas, económicas y sociales hacia estos grandes núcleos. Son característicos los ejemplos de Gabii, Satricum, Lavinium ó Ficana. Estas nuevas poblaciones contaban con extensas necrópolis unitarias colocadas fuera del límite amurallado del asentamiento. Se trata de un indicio seguro del carácter sagrado (*pomerium*) que tenían los límites de estos centros.

## ROMA EN LA EDAD DEL BRONCE

Los materiales aparecidos en Roma se ajustan puntualmente a este esquema. En la base de algunas estratigrafías se han encontrado fragmentos de la citada cerámica subapeninica fuera de su contexto cronológico originario. Desde hace tiempo se conocían los materiales más antiguos de la excavación de S.Omobono<sup>19</sup>, yacimiento situado en el Foro Boario (templo de Fortuna y Mater Matuta). El lugar, está situado al pie del Capitolio y junto al vado del río que forma la isla Tiberina. Por ello, se ha interpretado que estos elementos de la Edad del Bronce deberían corresponder a un asentamiento que se hallaba colocado en lo alto de la colina. Por otra parte, la revisión de los materiales de las viejas excavaciones americanas en la zona de la Regia, en el Foro, también han documentado la presencia de cerámicas subapeninas (bronce final) en los estratos inferiores<sup>20</sup>.

## Capitolio

Las evidencias de la Edad del Bronce de la zona del Capitolio (S.Omobono) carecían hasta ahora de un contexto arqueológico descubierto "in situ". Por suerte, las nuevas excavaciones en lo alto de la colina (excavación en el área del templo de Júpiter Capitolino) han documentado fondos de cabaña y tumbas de un asentamiento que se puede datar en el último período del Bronce. A estos enterramientos situados sobre la colina tenemos que añadir el descubrimiento reciente de algunas tumbas, también de la Edad del Bronce, halladas bajo el pavimento del Foro de Cesar (nuevas excavaciones de los Foros Imperiales). Es probable que estemos ante dos zonas de una misma necrópolis.

## Foro Romano

En la zona del Foro (excavaciones americanas en la Regia) los resultados de los últimos trabajos parecen sugerir una situación similar a la documentada en el Capitolio. Hasta ahora se conocían los fragmentos ya citados de cerámica provenientes de excavaciones antiguas. Las nuevas excavaciones de la zona del Arco de Augusto (junto al templo del Divo Julio), han aportado trazas de un asentamiento (cabañas excavadas en la roca y postes de palos) cuyos orígenes se podrían remontar gracias a estos materiales hasta la Edad del Bronce (s.XIII a.C.) y que perdura hasta la construcción del Foro<sup>21</sup>.

En conclusión, hoy por hoy, los vestigios más antiguos documentados en Roma son "trazas" discontinuas de las culturas del bronce documentadas en diferentes puntos de la topografía de la ciudad. Disponemos de elementos para confirmar que existía un núcleo habitado en lo alto del Capitolio tal vez desde el siglo XIV a.C. y tal vez otro que se remonta a los siglos XIII-XII a.C. en la zona de la Regia-Arco de Augusto (Foro Romano). En cualquier caso, las evidencias son tan limitadas que no sabemos si se trata de asentamientos estables bien definidos o de meras ocupaciones de carácter temporal. Lo que en cualquier caso es importante subrayar es que Roma, al igual que las grandes ciudades de Etruria y del Lacio, comenzó a ser ocupada por el hombre en los últimos siglos del segundo milenio a.C.

## ROMA EN LA PRIMERA EDAD DEL HIERRO (SIGLO IX)

La información arqueológica en Roma es algo más completa cuando pasamos a la edad del Hierro (Lacial Ila,

18.- G.Colonna, "Preistoria e protostoria di Roma e del Lacio", *Popoli e civiltà dell'Italia antica* II, Roma 1974, 275-346, posteriormente consagrado en el catalogo de la exposición *Civiltà del Lacio primitivo*, (G.Colonna ed.) Roma 1976.

19.- Peroni 59-60, o.c.

20.- A.J.Ammerman, "On the Origins of the Forum Romanum", *AJA* 94, 1990, 627-645.

21.- R.Ross Holloway, *The Archaeology of early Rome and Latium*, Londres-Nueva York, 1994, 53-56.

siglo IX, 900-830 a.C.). Los datos arqueológicos disponibles hacen pensar que no cambió el modelo de ocupación respecto al período precedente. Es posible imaginar una serie de lugares de hábitat formados por agrupaciones de cabañas asociados con pequeñas áreas de necrópolis<sup>22</sup>. La cronología de los ajuares funerarios permite situar con certeza el comienzo de estos poblados en el siglo IX a.C. Además, es posible suponer (con cierta probabilidad) que existía una relación espacial entre grupos de enterramiento y zonas de hábitat al menos en dos lugares bien definidos (Palatino y zona de la Regia).

#### Capitolio

Disponemos de algunos datos que parecen indicar la continuidad del viejo asentamiento de la Edad del Bronce. En particular los materiales aparecidos en la excavación del Tabularium (s.IX a.C., Lacial IIa)<sup>23</sup>.

#### Palatino

En el siglo IX se documenta la construcción de una gran cabaña elíptica en lo alto del Palatino, en la parte que se dirige hacia el Circo Máximo (santuario de Cibeles). Podría asociarse con una zona de enterramiento que ha ido apareciendo de un modo puntual y disperso sobre la propia colina. En particular, podemos citar el descubrimiento de una tumba bajo la denominada Casa de Livia (s.IX, lacial IIa) y el hallazgo de una tumba infantil bajo el Palacio Flavio. Aunque los estratos más profundos de los fondos de cabaña descubiertos por Vaglieri parecían datarse en la primera fase lacial (s.X a.C.)<sup>24</sup>, la revisión del conjunto por el equipo de Pensabene, tras 20 años de excavaciones rigurosas, apuntan a una cronología del siglo IX (lacial IIa) para las primeras evidencias seguras aparecidas en la zona<sup>25</sup>. Las nuevas excavaciones de Carandini en la parte baja de la colina, permiten completar la imagen de esta primitiva aldea del Palatino. Se han identificado restos de cabañas y de tumbas en el límite de la colina con la Sacra Vía<sup>26</sup>. Este hábitat será destruido por el trazado de la primera muralla del Palatino (s.VIII). Con las evidencias actuales, podemos afirmar que en este primer asentamiento estable del Palatino no se separan netamente las zonas de enterramiento de las zonas de hábitat.

#### Foro Romano

Las excavaciones americanas que actualmente se realizan en la zona del templo de Vesta están descubriendo en la base de la estratigrafía los restos de un asentamiento que comienza en el siglo X y se concluye en el VII<sup>27</sup>. Como hemos observado precedentemente, de esta misma zona proceden algunos fragmentos de cerámica del Bronce fuera de contexto. Este asentamiento se podría relacionar con la primera fase de la necrópolis descubierta por Boni bajo el cercano templo de Antonino y Faustina. En particular las seis tumbas de incineración de adultos que se pueden datar en el período lacial I (final de la Edad del Bronce) y las doce tumbas que corresponden a la fase lacial IIa (comienzo de la Edad del Hierro). Es importante subrayar que esta aldea que tiene su origen en el final de la Edad del Bronce perdura hasta la primera urbanización del Foro. Cabañas en la zona del Comitio. Acaban sustituidas por casas rectangulares.

#### Velia

La situación de la Velia es mucho menos clara. Algunos autores han supuesto que la necrópolis del Templo de Antonino y Faustina debería corresponder a un asentamiento situado en dicha colina. La causa de dicha hipótesis son las referencias de las fuentes a una población "veliense" de carácter arcaico (Plinio N.H.). No existe ninguna evidencia de tipo arqueológico que confirme este dato de las fuentes.

#### Quirinal

Las excavaciones de 1933 en el Foro de Augusto, descubrieron de forma "puntual" los restos de una necrópolis protohistórica (2 tumbas de incineración)<sup>28</sup> que reapareció en los sondeos realizados en 1967<sup>29</sup>. Probablemente la necrópolis se extendía en un área comprendida entre la Vía Alejandrina y el costado sur del podio del templo de Marte Vengador (sector meridional del Foro de Augusto). El material arqueológico recuperado se puede datar en el período lacial IIa. La localización de la necrópolis al pie del Quirinal, permite suponer que correspondía a una zona de hábitat situada en alguna de las alturas de la misma.

22.- R.Peroni, "L'insediamento subappenninico della valle del Foro e il problema della continuità del insediamento tra l'età del bronzo recente e quella finale nel lazio", *Arch.Laziale* 2, 1979, 171-176.

23.- A.Mura Somella, *Arch.Laz.* 6, 1984, 159-163.

24.- *Civiltà del Lazio Primitivo*, Roma 1976, 114.

25.- vid. S.Falzone en este mismo volumen.

26.- A.Gallone, "Sepulture alle pendici settentrionali del Palatino", *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città* (Carandini, Cappelli eds.), 291-292.

27.- R.I.Scott, "Regia-Vesta", *Arch.Laziale* 9, 1988, 23; Id. "Lavori e ricerche nell'area sacra di Vesta", *Arch.Laziale* 11.2, 1993, 11-17.

28.- A.Colini, "Nuovi avanzi archeologici dei tempi più antichi di Roma", *Atti V congresso Nazionale di Studi Romani* II, 1940, 205-212.

29.- E.Tortorici, *Argiletum*, Roma 1991, 19-21.

Los datos arqueológicos sugieren que en la primera fase de la Edad del Hierro (lacial IIa) la población se distribuía en varios núcleos separados. No existe documentación de murallas o sistemas defensivos artificiales. Por ello, no es posible determinar si esta población dispersa por las colinas formaba una única comunidad o se trataba en realidad de varias aldeas diferenciadas. Es importante recordar que la existencia de al menos tres zonas de enterramiento bien diferenciadas (Necrópolis del Templo de Antonino y Faustina, Foro de Augusto y Palatino) y la distancia que separa las zonas de habitat documentadas (Palatino y zona de la Regia), debería sugerir que estamos ante comunidades independientes. Un argumento importante en este sentido es la notable diferencia que existe entre la topografía de los grandes asentamientos unitarios del inicio de la Edad del Hierro en Etruria y el Lacio (extensas altiplanicies de superficie llana y homogénea) y la topografía natural de Roma (fragmentada en múltiples colinas menores separadas por vaguadas y depresiones naturales).

En conclusión, a comienzos de la Edad del Hierro poca cosa parece haber cambiado en la ocupación de las colinas de Roma por el hombre. Aumenta el número de aldeas documentadas arqueológicamente, pero continuamos sin disponer de ninguna prueba que demuestre que forman una sola comunidad de habitantes. Naturalmente, es posible imaginar que estamos ante grupos de población relacionados por vínculos sociales, étnicos o religiosos.

#### ROMA EN EL SIGLO VIII (PERÍODOS LACIAL IIB Y III)

Durante el período lacial IIb se producen algunos cambios importantes en los diferentes lugares de habitat documentados hasta ahora. El dato más espectacular es la construcción de una muralla protegiendo el Palatino y tal vez otra en el Capitolio. Además podemos citar dos depósitos votivos (Capitolio, Quirinal) que atestiguan por primera vez la actividad religiosa organizada. Por otra parte, otros lugares de Roma han aportado datos arqueológicos que demuestran que prosigue el habitat en las colinas fuera del recinto del Palatino. Un tema importante es que cesa de enterrarse en la necrópolis del Foro y comienzan las tumbas del Esquilino. Todos estos datos parecen indicar que desde una perspectiva espacial, se está adjudicando un valor sagrado al límite de los asentamientos (*pomerium*).

##### Palatino

Se extiende el poblado de cabañas de la zona del Templo de Cibeles a la vez que se abandona la necrópolis del Palatino. La gran cabaña elíptica construida en el siglo IX es sustituida progresivamente por otras de tamaño menor (al menos 3). Los datos arqueológicos no permiten precisar el lapso de tiempo que transcurre

entre la construcción de estas tres nuevas cabañas. Los materiales arqueológicos procedentes de las excavaciones antiguas, aunque mal documentados, permiten deducir que la necrópolis es abandonada. En este sentido nos basamos en el convincente análisis de Stella Falzone, presentado en estas mismas actas. Los nuevos datos obtenidos por las excavaciones de Andrea Carandini en la parte baja de la colina parecen confirmar la evolución que se documenta en la zona del templo de Cibeles. El asentamiento prosigue su lógico desarrollo: se elimina un sector de cabañas relacionado con tumbas, situado al pie de la pendiente natural, para construir una línea de fortificación (excavaciones en la sacra Vía). Los excavadores sitúan con precisión la fecha de esta construcción en torno al año 750 a.C. En conclusión, parece seguro que a partir de este momento los enterramientos se realizan fuera del recinto fortificado del asentamiento, probablemente coincidiendo con la asignación de un valor religioso al límite del poblado (*pomerium*).

##### Esquilino

El dato más importante es que comienzan los enterramientos en la necrópolis del Esquilino. En particular en su núcleo más antiguo identificado probablemente con el sector de vía Lanza. La necrópolis esquilina tiene su origen en la vaguada que separaba el Fagutal del Cispio (tramo superior de vía Lanza). Este primer núcleo se inicia tal vez en el período lacial IIa y se desarrolla en el lacial IIb (entre el 825 y el 775 a.C.). No se disponen de datos del habitat que podría corresponder a esta primera fase de la necrópolis. Es importante subrayar que esta zona se sitúa dentro del trazado de la denominada muralla serviana. Posteriormente (siglos VIII y VII), parece que la zona de enterramientos se desplazó hacia el exterior de la ciudad, fuera del foso (*agger*) que constituye el sistema defensivo arcaico de Roma entre las colinas del Quirinal y del esquilino (la única zona no defendida por accidentes naturales).

##### Foro

Los indicios disponibles sugieren que prosigue su vida el asentamiento de cabañas de la Regia (cabañas de la zona del Equus Domitiani y del Arco de Augusto). La excavación de la cercana necrópolis de Antonino y Faustina no ha restituido ninguna tumba de adulto de este período, lo cual sugiere que fue abandonada como zona de enterramientos. Este es un punto importante, ya que con frecuencia se ha sugerido que la necrópolis esquilina tomó el relevo del "sepolcreto" del Foro. Si esto fuese cierto, sería un indicador de que la zona del Foro ya no era apta para enterramientos. Los escasos datos recogidos en los apuntes de Giacomo Boni referidos a la excavación de la necrópolis del templo de Antonino y Faustina, indican que sobre las tumbas arcaicas se descubrieron restos de arcilla y maderas quemadas,

indicios tal vez de habitat. Es posible que las tumbas infantiles de esta necrópolis se puedan adscribir a este asentamiento<sup>30</sup>.

La excavación de Boni en la zona del *comitium* permitió documentar las primeras pavimentaciones de la zona. La crítica arqueológica moderna continua actualmente discutiendo la fecha de estas primeras pavimentaciones del Foro. La revisión del material cerámico conservado en el Anticuário del Foro<sup>31</sup> permitió a Einar Gjerstad fijar inicialmente su cronología en el siglo VI a.C.<sup>32</sup>. La revisión posterior de Muller Karpe realizó dicha cronología hasta situarla a finales del siglo VII<sup>33</sup>. El primero de los pavimentos habría sido colocado a finales del siglo VII y el segundo unos 50 años más tarde. La construcción de los monumentos del *Lapis Niger* se relaciona con el segundo pavimento (575-550 a.C.). Finalmente, Paolo Carafa ha propuesto realzar la datación de los materiales cerámicos contenidos en la primera pavimentación del Foro. Si esto fuera cierto, el saneamiento de la zona pantanosa del Foro para su transformación en plaza pública se remontaría a los años finales del siglo VIII<sup>34</sup>.

#### Quirinal

En la colina del Quirinal se ha documentado la aparición de un depósito votivo en la zona de Sta.Maria de la Victoria.

#### Capitolio

Depósito votivo de la Protomoteca. Tal vez inicio de un culto. Ver hipótesis contraria de Ampolo.

Las evidencias arqueológicas no permiten asegurar que los asentamientos hubiesen confluido ya en una única comunidad. El hecho incontestable es que se construye una muralla para cerrar defensiva y religiosamente una de las colinas (Palatino), mientras que en las otras colinas proseguía la vida de otros grupos. Otro hecho incontestable es que se abandona el enterramiento en la necrópolis del templo de Antonino y Faustina. Con los datos arqueológicos en la mano, la hipótesis más probable es imaginar que estamos ante comunidades diferenciadas. No se habría producido aún la unificación de las diferentes poblaciones en una única comunidad cívica. Si es cierta la cronología de los depósitos votivos del Quirinal y Capitolio, atestiguarían el progresivo desarrollo de estas comunidades dispersas

sobre las colinas, lo cual coincide con la construcción de la muralla del Palatino.

#### ROMA EN EL SIGLO VII

La crítica arqueológica en general ha situado en la segunda mitad del siglo VII (650-625 a.C.) la creación de la plaza del Foro y sus primeras dependencias religioso-administrativas. Este sería el indicador más preciso de la existencia de una comunidad unificada. El desarrollo de la necrópolis del Esquilino fuera del foso defensivo (*agger*) de la ciudad, demostraría indirectamente que las colinas del Quirinal, Esquilino, Palatino y Capitolio estaban incluidas por fin en el recinto sagrado del asentamiento (*pomerium*). Los primeros indicios que disponemos del emplazamiento de un foro o plaza pública muestran la introducción de los principales elementos que simbolizan la colectividad. La instalación de un hogar-fuego común (templo de Vesta), los monumentos que recuerdan la fundación de la comunidad (*lapis niger*), la preparación de una superficie para la reunión de la asamblea (*comitium*), la sede representativa del jefe (regia) y el establecimiento de la tutela de los dioses (vulcanal), acabaron transformando el lugar central del asentamiento en un espacio completamente nuevo.

#### Foro, zona del Comitium

Las primeras pavimentaciones del Foro están formados por simples suelos de tierra batida. Fueron identificados por Gjerstad, aunque la cronología del primero de ellos (650 a.C.) fue determinada por Colonna (recordemos que Carafa propone realzar la datación de este primer pavimento). Un nuevo pavimento, esta vez mucho más extenso se coloca en el 625 (Colonna) y se organiza el espacio para su uso en las asambleas de ciudadanos. Hacia el 600 se construye un primer edificio cubierto con tegulas (tal vez la curia Hostilia). Algunos años más tarde (580) la zona es reorganizada y se establece un lugar de culto dedicado a Vulcano (Coarelli) asociado con el celebre cipo inscrito del *Lapis Niger*.

#### Foro, zona de la Regia

El conjunto de cabañas asociado con tumbas infantiles que existía ya es sustituido en parte por casas (segunda mitad del siglo VII). En la zona de la Regia las

30.- Holloway p.54.

31.- F.Coarelli, *Il Foro Romano I* (Periodo arcaico), Roma 1983, p.120.

32.- Para la presentación de los datos de excavación ver E.Gjerstad, *Early Rome III*, 1969, p.223-256, la datación del primer pavimento se sitúa en torno al 575 a.C. ver p.220.

33.- Ver H.Müller-Karpe, *Von Anfang Roms*, Heidelberg 1959, p.40-41 a partir de la revisión de las estratigrafías de G.Boni (estratos 21-24); la segunda pavimentación se dataría a finales del siglo V (estratos 18-22, en torno al 400 a.C.).

34.- P.Carafa, *Il Comizio di Roma dalle origini all'età di Augusto*, (Bull.Comm. serie monográfica n.5), Roma 1988.



cabañas son sustituidas por un primer pavimento asociado a un cipo de carácter religioso. Rapidamente se construye un primer edificio sacro que en torno al 580 es sustituido por un edificio decorado con terracotas arquitectónicas.

#### Esquilino

Desplazamiento de la necrópolis del Esquilino fuera del trazado del Agger defensivo. Recordemos que el primer núcleo de la necrópolis en torno a vía Lanza (situado dentro del Agger) es del siglo VIII a.C.

#### Palatino

Prosigue la vida del habitat situado en lo alto de la colina. Tal vez construcción de la cabaña rectangular en sustitución de las cabañas precedentes.

### EL NACIMIENTO DE ROMA

Los datos arqueológicos que hemos ido exponiendo permiten asegurar que en el período 650-600 a.C. se había desarrollado ya en Roma una comunidad cívica que correspondía sin duda al modelo de la ciudad antigua<sup>35</sup>. De entrada podemos descartar la cronología del 580 que proponía Gjerstad. La pregunta clave es saber si esta situación se puede remontar al siglo VIII como quieren Muller-Karpe y Carandini. Conviene en este punto recapitular en torno a las tres interpretaciones que se han sucedido en la explicación del proceso que dio origen a la ciudad de Roma.

1. La primera explicación que se propuso, nacida de los viejos trabajos de Pinza y Boni, desarrollada por Einar Gjerstad, es que Roma comenzó siendo una serie de aldeas separadas que fueron sobreviviendo hasta que en un momento dado se produjo su unificación política (sinecismo) en una única comunidad cívica. Las colinas occidentales, Palatino y Velia, en contacto con las poblaciones latinas del Lacio meridional estarían ocupadas por población latina. Esta población correspondería a la comunidad Veliense, citada por Plinio al referirse a las 30 etnias latinas que sacrificaban en común en el santuario panlatino de Iuppiter Latiaris. Las colinas orientales de la ciudad, que se extendían del Quirinal al Esquilino, estaban atravesadas por la vía Salaria. Se trata de un camino protohistórico que conducía desde la montaña sabinas hasta las salinas de la costa (Ostia). Se proponía por ello su ocupación por población de origen sabélica. Esta situación coincidiría con las fuentes escritas que se refieren al asentamiento de los sabinos

de Tito Tacio en dichas colinas. Finalmente las colinas meridionales (en particular el Celio) habrían sido ocupadas por la población etrusca que acompañaba al condottiero Celio Bivenna. Las tres tribus establecidas por Rómulo coincidirían así con la estructura territorial del asentamiento y con el origen étnico diferenciado de los pobladores. De este modo, la arqueología confirmaría algunas de las más conocidas tradiciones romanas. El mito del rapto de las sabinas reflejaría la confluencia en este punto de frontera con el dominio etrusco, de dos etnias diferentes, la latina y la sabina. El Tiber, la mayor vía fluvial de toda la costa Tirrena, constituía en esta época el límite de expansión de la principal tribu sabelica de la zona: los Sabinos. Al otro lado del río, el señorío de las ciudades etruscas convertía la isla Tiberina con el principal vado del curso bajo del río, en el privilegiado lugar de contacto y frontera. La posición de las colinas fácilmente defendibles, cercanas a tierras cultivables y controlando el paso del río, explicaría la continuidad del asentamiento y el afortunado desarrollo histórico de la ciudad. Todos los investigadores reconocían que en el siglo VI, se procedió a la construcción de las infraestructuras propias de una ciudad. La insistencia de la escuela alemana (Mommson) en contra de la validez de los antiguos relatos obligó a abandonar algunos de los elementos de este relato. La arqueología sin embargo, (Gjerstad) conservó la idea de una serie de asentamientos diferenciados (aldeas) que confluyeron en una única población. Esta unificación sería producto de la influencia griega (a través del intermediario etrusco) y se habría producido en un momento muy tardío (s.VI a.C.).

2. La revisión de todas las fechas de este proceso vino de la mano de los protohistoriadores en la investigación del origen de Roma. Todo el esquema anterior parecía derrumbarse cuando se realizaban las cronologías del comienzo del asentamiento humano a la Edad del bronce. La alternativa más simple la propuso Heinrich Muller-Karpe. Según este autor alemán, el sistema de cabañas y de enterramientos de las diferentes colinas habría formado una única comunidad que fue evolucionando con el tiempo. Se estaba utilizando el modelo de los grandes centros protohistóricos del comienzo de la Edad del Hierro para explicar el nacimiento de la ciudad de Roma. La datación de este proceso se situaría en el siglo VIII. El gran argumento es el abandono de la necrópolis del Foro y su sustitución por la necrópolis del Esquilino. La finalidad de este desplazamiento sería la utilización pública de la zona del Foro.

35.- Continúan siendo útiles los trabajos de L. Mumford, *The City in History*, 1961 y J. Rykwert, *The Idea of a Town*, 1976. En este sentido es fundamental la revisión de la obra de D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, publicado por primera vez en 1864 y cuya lectura es todavía estimulante, vid. A. Momigliano, "Fustel de Coulanges e la recente ricerca su Roma arcaica", *Sociologia del Diritto* n.9, 1982-83, 27-33 (Recogido en la miscelánea de A. Momigliano *Roma Arcaica*, Firenze 1989, 493-498).

3. La visión de Roma como una inmensa aldea protohistórica hasta una etapa muy avanzada de su historia dejaba de lado buena parte del material que ofrecían las fuentes antiguas respecto a la fundación de Roma. Por ello, Andrea Carandini, después de la aparente coincidencia de la cronología de la muralla del Palatino con la cronología de Rómulo<sup>36</sup>, comenzó la elaboración de un tercer modelo explicativo, mucho más complejo, que trataba de salvar las referencias a un fundador histórico (Romulo?)<sup>37</sup>. Propone para ello una secuencia de poblaciones unificadas que desde la Edad del Bronce se fueron sucediendo sobre el territorio de las Colinas: Saturnia, Septimontium y Roma<sup>38</sup>. Al considerar el carácter unitario del asentamiento desde sus orígenes, Carandini llega incluso a establecer una relación directa entre los datos arqueológicos que se remontan a la Edad del Bronce y algunas oscuras noticias, transmitidas por autores griegos, que hablan de legendarios asentamientos que precedieron la fundación de Roma, como Saturnia y Pallantio. Los mitos más arcaicos del origen de Roma serían por tanto rigurosamente ciertos<sup>39</sup>. Las figuras de Jano, Saturno, Vulcano y Marte, serían en realidad producto de la mitificación en clave religiosa de jefes legendarios de pueblos como los Sículos o los Aborígenes. Estos personajes, explicados como elementos pertenecientes a sucesivos ciclos míticos de la génesis étnica del Lacio se podrían incluso relacionar con los niveles arqueológicos de la Edad del Bronce documentados en Roma<sup>40</sup>.

Llegados a este punto, es necesario realizar una observación, con los datos históricos disponibles, no podemos asegurar cual fue el proceso que condujo a la aparición de Roma como ciudad. No disponemos de datos para descartar categóricamente cualquiera de las tres teorías comentadas. Tan sólo el crédito o la fe que estemos dispuestos a conceder a los relatos de la funda-

ción pueden hacer que nos inclinemos por una posibilidad u otra. La posición más escéptica (Muller-Karpe) considera el nacimiento de Roma como una simple evolución de unas poblaciones que se habían asentado sobre unas colinas que dominaban un vado estratégico del río. La versión tradicional evolucionada, con las naturales precauciones cronológicas, admite la posibilidad de que existiesen poblados diferenciados que convergieron en un único asentamiento. Finalmente Carandini propone la existencia de una voluntad fundadora y refundadora desde la misma Edad del Bronce. Rómulo habría sido un personaje histórico.

Desgraciadamente, no hay evidencias arqueológicas que desmientan categóricamente estas tres interpretaciones históricas. Rómulo habría podido existir... sin embargo, es evidente que hoy por hoy la versión más verosímil es la que combina equilibradamente los datos arqueológicos con un examen crítico de las fuentes. Todos los investigadores reconocen actualmente que la población estable de Roma se remonta sin duda a una serie de aldeas de la edad del bronce que se extendían sobre las colinas que dominaban un estratégico vado de río Tiber. El problema es saber: 1º, cuando y de que modo estas poblaciones dispersas (las diferentes necrópolis muestran que se trataba de asentamientos diferentes) pasaron a disponer de instrumentos unificados (ya sea de carácter político o religioso); 2º, que aspectos del pensamiento religioso y mítico de esta primitiva población "dispersa" se han conservado en la posterior cultura romana y 3º, cual fue el papel del Palatino-Velia en este marco primordial de pequeñas aldeas independientes. Las excavaciones arqueológicas en los niveles arcaicos de Roma continúan su curso. Es seguro que en los próximos años continuaran aportando nuevos datos. Tal vez entonces sea posible proponer una explicación más fehaciente del proceso que condujo al nacimiento de la ciudad de Roma.

36.- P.Carafa, "I contesti archeologici dell'età romulea e della prima età regia", en *Roma, Romulo, e la fondazione della città*, Roma 2000, 68-73.

37.- A.Carandini, Torino 1997; *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città* (Catalogo de la exposición editado por A.Carandini y R.Cap-pelli), Roma 2000.

38.- M.Pallotino, "Fatti e leggende (moderne) sulla più antica storia di Roma", *Saggi di antichità* I, 1979.

39.- Carandini 1997, v. nota 2.

40.- Ver el texto de Carandini en la introducción del catalogo de la exposición de Roma: "Della fondazione di Roma, considerazioni di un archeologo", *Roma, Romulo, e la fondazione della città*, Roma 2000, 10-11.

# LA ETNOGÉNESIS DE ROMA\*

Jorge Martínez-Pinna \*

Cuando Tito Livio decidió encabezar su obra con el título *Ab Vrbe condita*, reflejaba de esta forma uno de los conceptos esenciales de la historiografía clásica: la historia se inicia con la fundación de la ciudad. Para que un pueblo pueda ser tenido como civilizado es condición necesaria tener su origen en un medio urbano, puesto que caso contrario no sería sino bárbaro<sup>1</sup>. Sin embargo, y salvo las fundaciones coloniales, la ciudad no surge de la nada, pues aunque sea producto de la acción consciente y voluntaria de aquél que actúa como fundador, su origen se pierde en las etapas previas. Por esta razón, y centrándonos de nuevo en el caso de Roma, los antiguos aceptaban sin reservas la existencia de un pasado "prehistórico", que necesariamente había que integrar en la historia de la ciudad. Nace así la idea de una prehistoria romana, que por su propia definición se identifica a la etapa prefundacional, anterior a Rómulo, situada por tanto entre este último y los tiempos primordiales.

Al contrario de griegos y etruscos, los latinos carecían de una cosmogonía, de un mito que explicara el origen del mundo y por tanto el de ellos mismos. No es mi propósito debatir ahora sobre el proceso de "desmitificación" que, ya en fecha temprana, habría experimentado la cultura romana<sup>2</sup>, pero me parece evidente que la ausencia de una literatura épica, al estilo de la que existía en la Grecia homérica, como soporte y vía de desarrollo de las tradiciones mitológicas, condicionó ciertos aspectos acerca de la visión histórica

de su época más primitiva. En efecto, las leyendas llegadas a nosotros relativas al pasado más remoto del pueblo latino, a esa época primordial previa a la concreción de su esencia cultural, son muy escasas y se centran alrededor de unos cuantos personajes que, como Pico, Fauno, Latino o Caco, se mueven en una constante ambigüedad entre lo divino y lo humano, lo civilizado y lo salvaje. Así las cosas, cuando este problema se lleva en un plano historiográfico, surge la necesidad de reinventar la historia. En este nuevo proceso, la influencia griega resulta ser un factor decisivo, pero no suficiente como para proporcionar una reconstrucción coherente y completa.

La visión del pasado más antiguo del Lacio no llegó a cuajar en una forma canónica, pues si bien se articulaba sobre unos puntos fijos, aceptados por todos con las lógicas variantes, las fases intermedias se vieron afectadas por versiones muy diferentes y en ocasiones contradictorias. Al final nadie dudaba que Roma había sido fundada por Rómulo y que previamente Eneas se había establecido en el Lacio introduciendo una nueva savia. Pero la situación anterior a Eneas, así como aquella otra entre éste y Rómulo, fueron objeto de reconstrucciones diversas en función de intereses particulares. Si tales consideraciones inciden en menor medida sobre la segunda fase, ocupada por la llamada dinastía albana, que por su parte nunca llegó a tener una forma definitiva<sup>3</sup>, en la primera se manifiestan con toda su crudeza. Esta última etapa, la que ocupa los

209

\* Universidad de Málaga. Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación PB 97/297 financiado por la DGESIC.

1.- Véase al respecto cuanto escribe M. Meslin, *L'homme romain*, Paris, 1978, p.34.

2.- Sobre el particular, D. Sabatucci, *Lo stato come conquista culturale*, Roma, 1975, pp.17ss.; E. Montanari, *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma, 1988, pp.17ss.; G. Traina, «Roma e l'Italia: tradizioni locali e letteratura antiquaria», *RAL*, 4,1993, 586 s.

3.- Cf. C. Trieber, «Zur Kritik des Eusebius: die Königstafel von Alba Longa», *Hermes*, 29,1894,124-142; M<sup>a</sup>C. García Fuentes, «Eneas, Ascanio y los reyes de Alba», *HispAnt*, 2,1972,21-34; G. Brugnoli, «Reges Albanorum», en *Atti Convegno Virgiliano*, Perugia, 1983,157-190; idem, «I reges Albani di Ovidio», en *Alba Longa. Mito storia archeologia*, Roma, 1996, 127-134.

tiempos anteriores a Eneas y que podemos denominar "prehistoria mítica" de Roma, definirá el contenido de este trabajo.

Aunque envuelta en un carácter legendario, esta prehistoria mítica no carece de interés para el historiador, ya que asiste a un hecho fundamental, la etnogénesis de los latinos, es decir la formación de este pueblo a partir de diversas componentes que van a condicionar destacados aspectos de su cultura y de su propia historia. De acuerdo con esta idea, antes de relatar la gesta de Rómulo como fundador de Roma, los historiadores antiguos se detenían en describir el pasado más remoto del Lacio, presentando a los diferentes pueblos y personajes que de una forma u otra habían contribuido a la definición étnica y cultural de los latinos y de los romanos, así como a aquellos ascendientes lejanos del fundador, de los cuales éste tomaba su estirpe.

Sin embargo, la etnogénesis latina no se encuentra expuesta de manera uniforme en todas nuestras fuentes. Aun a riesgo de pecar de reduccionismo, podemos clasificar las diferentes versiones conocidas en dos grandes grupos, uno que expone una visión corta y otro que la desarrolla en un proceso más largo. La primera de estas opciones concibe la etnogénesis de una manera muy simple, pues todo se reduce a presentar el origen del pueblo latino como resultado de la fusión de dos elementos, uno indígena materializado por los aborígenes y otro extranjero personalizado por Eneas y sus troyanos. La segunda visión añade a estas dos componentes otras representadas por diversas gentes que sucesivamente se habrían asentado en el Lacio, contribuyendo desde el punto de vista demográfico y sobre todo cultural a la definición del pueblo latino, producto por tanto de una mezcla muy dispar. La lista de estos pueblos puede complicarse merced a las diferentes tradiciones y versiones que se fueron acumulando con el paso del tiempo, pero pueden reducirse fundamentalmente a tres: sículos, pelasgos y arcadios, estos últimos representados sobre todo por Evandro. Entre estas dos visiones de la etnogénesis, es evidente que la primacía corresponde a la sintética, mientras que la larga sería consecuencia de la paulatina adhesión de nuevos elementos a un núcleo originario. Así se percibe en las noticias más antiguas disponibles, tanto de autores griegos como latinos. El primer dato conocido procede de un fragmento de Calias de Siracusa, a comien-

zos del siglo III a.C. En él se recuerda cómo Latino, llamado rey de los aborígenes, recibió a los troyanos fugitivos y contrajo matrimonio con Rhome, una de las recién llegadas, que se convirtió en epónima de la ciudad fundada por los hijos de ambos<sup>4</sup>: Roma aparece entonces como resultado de la unión de un elemento aborigen, Latino, y otro troyano, Rhome. Una segunda tradición de origen griego, que debió contar con diversas variantes y transmitida asimismo por Dionisio, presenta igualmente a Latino como rey de los aborígenes, que firmó un tratado con Eneas y a su muerte legó el reino a Rómulo y Rhomo, hijos o nietos del héroe troyano<sup>5</sup>. Dionisio nada dice sobre dónde recogió esta versión, pero dada la estrecha relación parental que ofrece entre Eneas y Rómulo, la creación de la tradición matriz no debe ser posterior al siglo III a.C. o comienzos del siguiente. Un tercer ejemplo de origen griego, y de hecho contemporáneo a los anteriores, se encuentra en el poema *Alejandra*, redactado por Licofrón de Calcis hacia el año 270 a.C. En una parte del mismo, conocida como "noticia romana", aparece Eneas desembarcando en el Lacio, en el territorio de los aborígenes, llamados aquí Boreivgonoí<sup>6</sup>.

Sin duda alguna, estos autores no tenían *in mente* la idea de la etnogénesis, no les preocupaba exponer detenidamente cómo se había formado el pueblo latino. Para ellos lo principal era remarcar la existencia de una componente troyana como elemento distintivo de la esencia de Roma, que de esta manera pasaba a integrarse en el mundo griego y disfrutar en parte de la nobleza helénica. En tal sentido no hay entonces diferencia entre estas tradiciones y aquellas otras que sin mencionar a los aborígenes, admitían asimismo para Roma un origen troyano. Pero aun sin pretenderlo, en su misma formulación estaba contenido el germen del concepto de la etnogénesis, pues no cabe la menor duda que un lector advertido percibía claramente que el pueblo latino, y la propia Roma, estaba formado por una parte indígena y otra troyana.

En cuanto a los autores latinos de primera época, la extraordinaria exigüidad con la que nos han llegado sus testimonios no permite profundizar sobre sus ideas. Así, ningún fragmento conocido de Fabio Pictor menciona a los aborígenes, constatación que puede extenderse al poeta campano Nevio. Respecto a este último, sin embargo, una posible referencia a este legendario pueblo se quiere leer en el verso *Siluicolae homines bellique inertes*<sup>7</sup>. Según la interpretación más corriente, el poeta se referiría aquí a unos hombres que habitaban en los bosques e inex-

4.- FGH 564F5 (= Dion., 1.72.5).

5.- FGH 840F40a (= Dion., 1.73.2).

6.- Lyc., *Alex.*, 1253ss.

7.- Naev., fr.21 Morel (= Macr., *Sat.*, 6.5.9).

peritos en el arte de la guerra, que habría encontrado Eneas a su llegada al Lacio<sup>8</sup>. La expresión *siluicolae homines* recuerda inevitablemente la alusión de Virgilio a la población primitiva del Lacio con las palabras *truncis et duro robore nata*, extraña concepción de la autoctonía en la que los individuos nacen de los árboles<sup>9</sup>. Ciertamente la idea de los aborígenes como gentes de muy bajo nivel de civilización no es infrecuente en la visión que ofrecen los antiguos sobre este pueblo<sup>10</sup>. Sin embargo, si tomamos por buena la reconstrucción del argumento del *Bellum Punicum* de Nevio propuesta por G. D'Anna, y no faltan razones para ello, la ciudad de Alba existía con anterioridad a la llegada de Eneas<sup>11</sup>. Este hecho deja ver la presencia entre los aborígenes de una organización política dirigida por una monarquía con sede en la ciudad de Alba, lo cual puede entrar en conflicto con la interpretación general del citado verso. Sea como fuere, por lo que respecta a la cuestión de la etnogénesis, Nevio se sitúa más cercano a los autores griegos arriba mencionados, en el sentido que el poeta no pretende quizá ofrecer una particular visión sobre el origen del pueblo latino<sup>12</sup>, como sobre todo destacar el vínculo entre Rómulo y Eneas<sup>13</sup> y por tanto la ascendencia troyana de Roma.

De acuerdo con los datos disponibles, habría sido Catón el primero en formular abierta y claramente la etnogénesis de los latinos. En su obra sobre los diferentes pueblos de Italia, Catón dibujaba un Lacio habitado por los aborígenes, a los cuales se añadieron los frigios de Eneas para formar un único pueblo llamado a partir de entonces latino<sup>14</sup>. El texto de Servio que recoge este fragmento menciona a Salustio como seguidor de la doctrina de Catón, por lo que necesariamente su significado ha de completarse a la luz de Salustio. Este califica a los aborígenes con términos muy duros, pueblo por completo incivilizado que

sin embargo se fundió con los troyanos dando lugar a una sociedad armonizada en sus diversos elementos<sup>15</sup>. Sin duda Catón recogió las tradiciones anteriores que hablaban de la llegada de Eneas, algo ya irrenunciable para un romano frente al papel que su ciudad tenía que interpretar en el mundo griego; pero a la vez, adaptó estas mismas tradiciones a su propia ideología. Para él era fundamental remarcar la presencia de una componente nacional en la formación del pueblo latino que se opusiera a la helénica, las tradicionales *mores* romanas frente a los vicios aportados por los griegos, y por ello la consideración de los aborígenes como gentes rudas e incivilizadas no tiene por qué valorarse negativamente<sup>16</sup>.

La interpretación de los aborígenes que aquí se propone entra en conflicto con Dionisio de Halicarnaso, quien en dos ocasiones dice que Catón, Sempronio Tuditano y «otros más» hacían de los aborígenes unos emigrantes griegos<sup>17</sup>. Esta afirmación de Dionisio ha sido admitida sin paliativos por la práctica totalidad de los autores modernos, sin tener apenas en cuenta los problemas y contradicciones que tal hecho suscita en Catón. En otra ocasión tuve la oportunidad de tratar esta cuestión y, en mi opinión, y sin acusar a Dionisio de falsario, creo que en este caso conviene poner su testimonio en cuarentena<sup>18</sup>. Y en efecto, si se compara este testimonio que Dionisio atribuye a Catón con otras noticias del historiador romano relativas a los aborígenes, el contraste no tarda en manifestarse.

La imagen de los aborígenes que resulta de los fragmentos de Catón es la de un pueblo de bajo nivel de civilización. Así se deduce de las palabras de Salustio, para quien los aborígenes eran un *genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum*, es decir una raza por completo incivilizada y carente de la más elemental organización social y política<sup>19</sup>. Por

8.- Sobre el particular J. Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, Paris, 1942, p.640; E. Pasoli, «Sul fram.21 Morel del *Bellum Punicum* di Nevio», en *Poesia latina in frammenti*, Genova, 1974, 67-83; A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg, 1974, p.114; R. Godel, «Virgile, Naevius et les Aborigènes», *MH*, 35, 1978, p.277.

9.- Verg., *Aen.*, 8.315. Quizá sea éste el reflejo de una antigua e indocumentada forma \**Arborigines*. Sobre la cuestión, D. Briquel, «Virgile et les Aborigènes», *REL*, 70, 1992, pp.81ss.

10.- Véase J. Martínez-Pinna, «Catón y la tesis griega sobre los aborígenes», *Athenaeum*, 87, 1999, p.101.

11.- G. D'Anna, *Problemi di letteratura latina arcaica*, Roma, 1976, pp.83ss.; idem, «Alba Longa in Nevio, Ennio e nei primi annalisti», en *Alba Longa. Mito storia archeologia*, pp.110ss.

12.- Desconocemos cómo se planteaba en Nevio, pero en el caso de Ennio, que sigue en muchos aspectos al poeta campano, en uno de sus fragmentos se parece detectar la existencia del pueblo latino antes de la llegada de los troyanos: *Enn.*, *Ann.*, 64V.

13.- Recuérdese que Nevio, al igual que poco después Ennio, hacía de Rómulo nieto de Eneas: *Serv.auct.*, *Aen.*, 1.273.

14.- Catón, fr.5 Peter = fr.I.6 Chassignet (= *Serv.*, *Aen.*, 1.66).

15.- *Sal.*, *Cat.*, 6.1-2.

16.- Cf. J. Martínez-Pinna, «Catón y la tesis griega sobre los aborígenes», pp.106ss.

17.- *Dion.*, 1.11.1; 13.2.

18.- «Catón y la tesis griega sobre los aborígenes», cit.

19.- *Sal.*, *Cat.*, 6.1-2. No están a favor de una dependencia de Catón, por lo que se refiere a este párrafo, entre otros, G. D'Anna, *Problemi di letteratura latina arcaica*, pp.116s., y E.S. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca, 1992, p.59, n.61.

otra parte, en la *Origo gentis Romanae*, asimismo dependiente de Catón para este episodio, se lee que frente a la superior preparación bélica de los troyanos, *militariter instructos*, los aborígenes oponían una desordenada multitud de combatientes *lapidus ac sudi-bus armati*, esto es armados con piedras y palos<sup>20</sup>. Estas descripciones difícilmente se conjugan con la idea de un pueblo venido de ultramar, al que por el mero hecho de la migración se le debe suponer una cierta organización y aptitud bélica, y menos aún con una procedencia griega. Así parece confirmarse por un fragmento del propio Catón, en el cual se dice que Evandro, cuando llegó a Italia, introdujo el dialecto eolio entre los bárbaros<sup>21</sup>. Teniendo en cuenta que la leyenda de Evandro en Italia se vincula exclusivamente al Lacio, tales bárbaros no pueden ser otros que los aborígenes, conclusión apoyada en otra tradición, conocida ya por los primeros analistas, que atribuye a este héroe arcadio la introducción de la escritura en el Lacio, siendo sus receptores los aborígenes<sup>22</sup>. Así pues, si para Catón los aborígenes eran unos "bárbaros" que desconocían la escritura o que no hablaban griego, difícilmente les podría conceder una procedencia helénica. A todo esto se une la consideración que hace Catón de este pueblo como los primeros habitantes del Lacio y por extensión de Italia<sup>23</sup>, por lo que si se acepta para ellos un origen extranjero, su instalación en la península se habría producido sobre un espacio vacío, lo cual no es posible desde el momento en que, incluso para Catón, en Italia existían pueblos autóctonos.

La presencia de los aborígenes en Sabina es quizá una innovación de Catón, quien de esta forma eleva a una época primitiva las relaciones entre los latinos, y por tanto Roma, con los sabinos, de donde se pueden dedu-

cir importantes connotaciones ideológicas. Hasta cierto punto, Catón defendía una visión sabino-céntrica de la prehistoria de Italia y presentaba a los sabinos como gentes autóctonas<sup>24</sup> y origen a su vez de otros pueblos. Pero la definición de los sabinos en Catón implica además unas prácticas de vida en ambientes ajenos a la riqueza, bajo duras condiciones, así como una señalada austeridad en las costumbres, razón por la cual algunas tradiciones les aproximaban a los espartanos<sup>25</sup>. Todos estos aspectos, unidos a su origen autóctono, determinan la excelencia del pueblo sabino y en definitiva su mortal ejemplar. Pero tales virtudes son las mismas que Catón concede a los romanos, quienes en su papel de dominadores del mundo, deben ser modelos de moralidad, en oposición a los griegos causantes de la aparición en Italia de las prácticas vinculadas a la *tryphé* y la *luxuria*, costumbres totalmente ajenas a las sencillas *mores* tradicionales del pueblo romano<sup>26</sup>. La consideración de los aborígenes como gentes incivilizadas no era por tanto un factor negativo en la mentalidad de Catón, quien ofrece sobre ellos una imagen paralela a la de los sabinos, es decir la de un pueblo antiguo y autóctono. Las virtudes tradicionales de los romanos proceden entonces de los sabinos, pero también de los aborígenes, que constituyen la cepa del pueblo latino y al tiempo participan de la esencia del carácter sabino. Esta visión de la etnógenesis latina propuesta por Catón no cayó en vacío, sino que fue aceptada por otros muchos historiadores. Así, durante el siglo I a.C., Salustio la asume plenamente, según acabamos de ver, y en las postrimerías del mismo se convierte de hecho en la versión canónica. La unión de aborígenes y troyanos en un único pueblo por obra de Eneas, sucesor del rey Latino, es manifestada con total claridad por Tito Livio y por Estra-

20.- OGR, 13.1. Véase J.-C. Richard, «Ennemis ou alliés? Les Troyens et les Aborigènes dans les Origines de Caton», en *Hommages à R. Schilling*, Paris, 1983, pp.409ss.

21.- Catón, fr.19 P = fr.1.19 Ch (= Lyd., *Mag.*, 1.5). La interpretación de este fragmento en el sentido aquí defendido no es unánimemente aceptada. Sobre la cuestión, E. Gabba, «Il latino come dialetto greco», en *Studi A. Rostagni*, Torino, 1963, 188-194; D. Briquel, *Les Pélasges en Italie*, Roma, 1984, pp.446ss.; C. Letta, «L'Italia dei mores romani nelle Origines di Catone», *Athenaeum*, 72, 1984, pp.428s.

22.- Fabio Pictor, fr.1 P = fr.2 Ch; Cincio Alimento, fr.1 P = fr.1 Ch; Cn. Gelio, fr.3 P (= Mar.Vict., *Art.gram.*, 1.23K). La noticia se encuentra también en Dionisio (1.33.4), Livio (1.7.8), Tácito (*Ann.*, 11.14) e Higinio (*Fab.*, 277).

23.- Catón, fr.5 P = fr.1.6 Ch (= Serv., *Aen.*, 1.6): *Cato in originibus hoc dicit, cuius auctoritatem Sallustius sequitur in bello Catilinae, primo Italiam tenuisse quosdam qui appellabantur Aborigines.*

24.- Así lo decía Estrabón, 5.3.1 (C.228), quien muy probablemente deriva de Catón: cf. J. Poucet, «Les origines mythiques des Sabins», en *Études Etrusco-Italiques*, Louvain, 1963, pp.213ss.; D. Musti, «I due volti della Sabina», *DdA*, III.2, 1985, pp.83s.; D. Briquel, *Les Tyrrhènes peuple des tours*, Roma, 1993, pp.140ss.

25.- Por ejemplo, Dion., 2.49.4-5 (quien se refiere a fuentes locales); Plut., *Rom.*, 16.1; *Num.*, 1.4; cf. Sil.Ital., 2.8; 8.412. Una tradición, que no es desconocida a Catón (fr.51 P = fr.11.22 Ch [= Serv., *Aen.*, 8.638]), hacia de Sabo, un lacedemonio emigrado, el epónimo de los sabinos; pero él se inclinaba por considerarlos autóctonos: véanse al respecto las interesantes observaciones de J. Poucet, «Les origines mythiques des Sabins», pp.169ss.; S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma, 1994, vol.II, pp.90s.; C. Letta, «L'Italia dei mores romani nelle Origines di Catone», pp.432ss.; D. Musti, «I due volti della Sabina», p.85; D. Briquel, «La tradizione letteraria sull'origine dei Sabini: qualche osservazione», en *Identità e civiltà dei Sabini*, Firenze, 1996, pp.30ss.

26.- Catón, fr.51 P = fr.11.22 Ch (= Serv., *Aen.*, 8.638). C. Letta, «L'Italia dei mores romani nelle Origines di Catone», pp.19ss.

bón, dos autores que utilizaron a Catón, y asimismo por el rey Juba de Mauritania en su historia de Roma<sup>27</sup>. Según creo, no es otro el panorama que ofrece Virgilio, aunque el lenguaje poético le permite ciertas licencias, ausentes en los historiadores, que parecen esconder sus fuentes de información<sup>28</sup>. En los siglos posteriores el esquema de Catón se sigue repitiendo en otros autores, como Apiano, Charax de Lampsaco y Dion Casio<sup>29</sup>.

Frente a esta reconstrucción sintética de la etnogénesis latina, se desarrolla otra visión que incorpora nuevos elementos que se han ido añadiendo a las tradiciones sobre la Roma preromúlea, en un intento por ordenar el conjunto de los datos y ofrecer un panorama completo y sistemático sobre la prehistoria del Lacio. Dada la multiplicidad de componentes que concurren en este proceso, la versión larga aparece expresada de forma diversa según los autores, asumiendo incluso planteamientos muy singulares. Así puede observarse en la presentación del problema que hace Floro<sup>30</sup>, quien enmarca la formación del pueblo romano en el contexto del *Asylum* de Rómulo, al cual se habrían acogido por un lado *Latini Tuscique pastores* y, por otro, gentes procedentes de ultramar, *Phryges qui sub Aenea, Arcades qui sub Euandro duce influxerant*. Como bien señala D. Briquel<sup>31</sup>, Floro distingue entre indígenas (latinos y etruscos) y foráneos (troyanos y arcadios) en la formación del pueblo romano, pero con un fin integrador que prefigura la grandeza posterior del Imperio, fundado sobre naciones de diferente origen. Naturalmente Floro conocía las tradiciones relativas al pasado legendario del Lacio, pero inicia su relato con el nacimiento de Rómulo, sin apenas alusiones a la historia anterior. Sin embargo, prescindir sobre todo de Eneas y de las raíces troyanas de Roma no era posible, por lo que Floro decide

introducirlas en ocasión tan poco apropiada. Así las cosas, se podría dudar si verdaderamente nos encontramos ante una variante de la etnogénesis, o si por el contrario se trata de un recurso historiográfico sugerido por el afán epitomista.

La mayor parte de las variantes conocidas se limitan a presentar una sucesión de pueblos que habrían habitado la región, aunque no siempre tales listas tienen un propósito histórico. Por ejemplo, la que expone Aulo Gelio, quien de pasada menciona a auruncos, sicanos y pelasgos, *qui primi coluisse Italiam dicuntur*<sup>32</sup>, en lo que parece ser nombres sacados al azar de una relación más amplia. La lista presentada por Plinio es mucho más completa. En su descripción del Lacio, el naturalista menciona los pueblos que sucesivamente habitaron la región, y en concreto a *Aborigines, Pelasgi, Arcades, Siculi, Aurunci, Rutuli, et ultra Circeios Volsci, Osci, Ausones*<sup>33</sup>. Plinio proporciona una visión más extensa del concepto histórico del Lacio, que comprende hasta la época altorepublicana y con inclusión del *Latium Adiectum*, con lo cual mezcla el pasado legendario con el histórico, de forma que los auruncos/ausonios sirven de bisagra entre la leyenda y la historia. La primera lista, que probablemente se inspire en Varrón, incluye los pueblos cuya presencia en las tradiciones legendarias es casi constante, añadiendo por su cuenta a los rútuos, conocidos sobre todo por su participación en la leyenda troyana<sup>34</sup>, y a los ausonios, considerados por los griegos como autóctonos y entre los pueblos más antiguos de Italia<sup>35</sup>.

Más completo es el panorama que encontramos en la obra anónima *Origo gentis Romanae*, que abarca desde Jano y Saturno hasta Rómulo; comprende pues toda la prehistoria de Roma. La reconstrucción que ofrece su autor, muy influido sin duda por Varrón<sup>36</sup>, pero que además resume diversas tradiciones que circulaban en

27.- Livio: 1.2.4; Estrabón: 5.3.2 (C.229); Juba: FGH 275F9 (= Steph.Byz., 7M).

28.- Recuérdese que cuando describe el *atrium* del palacio de Latino con las estatuas de los primitivos reyes del Lacio, utiliza la expresión *ab origine reges* (*Aen.*, 7.177-181). Cf. Lo que escribe D. Briquel, *L'origine lydienne des Étrusques*, Roma, 1991, p.502: "Ainsi Virgile offre un tableau d'un Latium peuplé par les Aborigènes -même s'il n'emploie pas ce terme- depuis les origines jusqu'à l'arrivée d'Enée". Según Servio (*Aen.*, 8.181), Virgilio no usa la palabra *Aborigines* por razones de metro.

29.- Apiano: *Reg.*, fr.1 y 1a; Charax: FGH 103F40 (= Steph.Byz., 7M); Dion Casio: en Zon., 7.1.

30.- Flor., 1.1.9.

31.- «La formation du corps de Rome: Florus et la question de l'Asylum», *ACD* 30, 1994, 209-222.

32.- Gell., *Noct.At.*, 1.10.1. Repetida letra a letra por Macrobio (*Sat.*, 1.5.1), la noticia es atribuida a Favorino, filósofo neosofista del siglo II d.C., maestro entre otros del propio Gelio.

33.- Plin., *Nat.Hist.*, 3.56. Cf. Solin., 2.3: *Aborigines Aurunci Pelasgi Arcades Siculi, totius postremo Graeciae aduenae*.

34.- De todas formas, el nombre de este pueblo todavía se mantenía vivo en el siglo V a.C.: Catón, fr.58P = fr.II.28 Ch (= Prisc., *Gramm.*, 129H).

35.- La mención de auruncos y rútuos recuerda muy de cerca el verso de Virgilio, *Aen.*, 11.317, donde estos dos pueblos son mencionados como cultivadores de un *ager* que poseía Latino junto al *Tusculus amnis*, sin duda el Tiber: cf. F. Della Corte, *La mappa dell'Eneide*, Firenze, 1985, p.275 y luego pp. 240ss. acerca de los ausonios. Sobre estos últimos, véase asimismo J. Bérard, *La Magna Grecia* (trad.ital.), Torino, 1963, pp.451ss., quien erróneamente les identifica a los aborígenes.

36.- Véase J.-C. Richard, «Varron, l'Origo gentis Romanae et les Aborigènes», *RPh*, 57, 1983, 29-37.

Roma desde el siglo II a.C., explica la formación romana mediante la agregación de elementos griegos a partir de un fondo indígena. Este último no está bien definido, pero como señala J.-C. Richard, induce a pensar que se trata de un sustrato autóctono<sup>37</sup> sobre el que reinó Jano, exiliado llegado de Grecia y que junto a Saturno, asimismo un emigrante, asume la apariencia de héroe civilizador. La presencia de una laguna en el texto impide conocer con exactitud cómo relacionaba a estos *indigenae* con los aborígenes, pues aquí sigue otra tradición que hace de este pueblo emigrantes griegos<sup>38</sup>. Habría sido entonces Pico quien acogió a los aborígenes, a continuación Fauno hizo lo propio con los arcadios de Evandro y por último Latino con los troyanos de Eneas. Así pues, la *OGR* establece un paralelismo entre una dinastía indígena (Pico-Fauno-Latino) y los pueblos griegos que sucesivamente van llegando al Lacio (aborígenes-arcadios-troyanos).

Pero sin duda alguna, el autor que trata estas cuestiones de manera más extensa y organizada es Dionisio de Halicarnaso<sup>39</sup>. Aunque deudor de tradiciones anteriores tanto historiográficas como anticuarias, y en este último aspecto Varrón es un punto fundamental de referencia, Dionisio desarrolla un cuadro en alto grado original sobre la etnogénesis latina, donde lleva a cabo una auténtica labor de investigación recurriendo a todo tipo de argumentos. Obsesionado por la idea de demostrar los orígenes griegos de Roma, la etnogénesis ocupa en el relato de Dionisio un lugar ciertamente importante, ya que tal carácter helénico ha de manifestarse desde los primeros momentos de la historia del Lacio. Fiel a este principio, Dionisio expone un cuadro en el que la formación del pueblo latino se va materializando mediante la acumulación de diferentes oleadas de gentes griegas que aportan a la embrionaria cultura latina nuevos elementos de civilización. Y así, tras la expulsión de los sículos, pueblo autóctono y bárbaro, por parte de los aborígenes, arcadios llegados a Italia bajo la guía de Enotrio, el carácter helénico de la población del Lacio se va reafirmando con la presencia sucesiva de los pelascos, de los arcadios conducidos por Evandro, de peloponesios compañeros de Heracles y por último de los troyanos fugitivos que viajaban con Eneas. Con la llegada de estos últimos, los habitantes del Lacio pasan definitivamente a llamarse latinos, iniciándose así una nueva etapa que culminará con Rómulo y la fundación de Roma.

Existen pues dos concepciones sobre la etnogénesis latina, una corta y otra larga. Sin embargo, no se percibe en el fondo una fuerte discrepancia entre ambas, pues se trata de una misma visión aunque con desarrollos diferentes. Según los defensores de la interpretación larga, sobre todo los que plantean la cuestión de forma más completa, como Dionisio y la *OGR*, los aborígenes se encuentran permanentemente en un nivel cero, son aquellos que siempre definen el sustrato originario de población y reciben sucesivamente a los recién llegados. En consecuencia se va produciendo un enriquecimiento cultural, pero no una sustancial alteración étnica. Puede decirse que la diferencia fundamental entre estos últimos y los que proponen una reconstrucción sintética no es otra que el origen griego que los primeros otorgan a los aborígenes. Tales ideas se observan perfectamente en Dionisio, quien por lo general presenta a los recién llegados como portadores de un patrimonio cultural, expresado normalmente en el ámbito religioso, cuya acumulación constituye la auténtica legitimidad histórica del pueblo romano, como destaca E. Gabba<sup>40</sup>. Pero curiosamente los aborígenes no se adaptan a este principio, pues su modo de vida entre montañas y en asentamientos abiertos y sin participación alguna en la creación de rituales religiosos y otros elementos culturales, responde más bien a una fase primitiva, lo que no coincide con los otros pueblos emigrantes. También el autor de la *OGR* se incluye en esta dinámica al comprender el proceso de la etnogénesis en un contexto indígena, siendo los aborígenes los que finalmente proporcionan la base sobre la cual, tras la incorporación de Eneas y los troyanos, surge el pueblo latino.

La mencionada ecuación aborígenes+troyanos=latinos no parece ser desconocida a los defensores de la versión larga, quienes en el fondo la aceptan como resultado de su reconstrucción. En otras palabras, la visión larga presupone la corta, pero no a la inversa. Y en efecto, el hecho de que ambas tendencias no son opuestas sino más bien conciliables, se observa en que los partidarios de la interpretación sintética no dudan en incluir en sus relatos elementos característicos de la versión opuesta, aunque sin relación con el esquema diacrónico que siguen: así, Livio se detiene en el mito de Evandro o en la presencia de Hércules en el Lacio con una finalidad etiológica, como explicación de ciertos rituales o costumbres<sup>41</sup>. Pero también existe la

37.- Cf. *OGR*, 3.1. J.-C. Richard, «Varron, l'Origo gentis Romanae et les Aborigènes», p.31.

38.- *OGR*, 4.1-2.

39.- La exposición de la etnogénesis se encuentra en los sesenta capítulos iniciales del libro I de Dionisio. Es esencial al respecto E. Gabba, *Dionysius and The History of Archaic Rome*, Berkeley, 1991, pp.93ss., así como D. Musti, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica*, Roma, 1970, pp.11ss.

40.- E. Gabba, *Dionysius and The History of Archaic Rome*, p.99.

41.- Evandro: Liv., 1.5.2; 7.8-14 (en relación con Hércules); Hércules: Liv., 1.7.4-14.



posibilidad de integrarlos en una secuencia temporal, a través de una vía que puede considerarse intermedia entre ambas posturas. Tal es el caso quizá de Pompeyo Trogo, a juzgar por el texto de Justino<sup>42</sup>. En él los aborígenes figuran como los primeros habitantes del Lacio, y por extensión de Italia, gobernados por una dinastía que, como en la *OGR*, arranca de Saturno. En un determinado momento llega Evandro con un puñado de arcadios, no dejándose de señalar sus aportaciones en el ámbito religioso; también es recordado Hércules, pero sólo en su condición de padre de Latino, según una tradición que no es la canónica romana<sup>43</sup>. Fue bajo el reinado de este último cuando tiene lugar la llegada de Eneas y con ello la gran transformación que experimenta el Lacio mediante la definición de un nuevo pueblo. En definitiva, se puede dar por válido que la fórmula más antigua que explicaba el origen del pueblo latino se expresaba a través de la fusión de los aborígenes indígenas con los troyanos extranjeros. Sobre este esquema van operando a continuación nuevas concepciones historiográficas que amplían el contenido de la etnogénesis. Esta nueva visión parte de los mismos presupuestos que la anterior, pero se enriquece con las innovaciones introducidas desde ambientes griegos y aceptadas por los romanos. Algunos de estos elementos son admitidos prácticamente sin discusión e incorporados de una u otra manera a la versión canónica, como sucede con los episodios de Evandro y Hércules, mientras que otros por el contrario quedan limitados a un ámbito muy reducido, tal el caso de los pelasgos. En esta extensión de la etnogénesis latina dos autores parecen interpretar un especial protagonismo, Varrón y sobre todo Dionisio.

En el centro de toda la cuestión de la etnogénesis se sitúan los aborígenes, *gens antiquissimae Italiae*, como los calificaba Verrio Flaco<sup>44</sup>. Ciertamente se trata de un pueblo un tanto enigmático, conocido de todas las fuentes antiguas pero que apenas ofrecen sobre él información alguna. El único punto de discusión es acerca de su origen, como acabamos de ver, de manera que

si se les considera autóctonos, son a la vez definidos como gentes rudas e incivilizadas; sin embargo, si se les concede una procedencia ultramarina, tampoco aportan nada al desarrollo cultural del Lacio, al contrario de los otros pueblos que llegaron de Grecia. Todas las noticias disponibles sobre los aborígenes inducen a pensar que su función se limita exclusivamente al ámbito etnogénico. En otras palabras, parece que los aborígenes fueron ideados como el pueblo indígena que recibió a los troyanos y que tras fundirse con estos últimos, dio origen a los latinos.

Con anterioridad veíamos que la etnogénesis fue concebida en principio mediante la unión de un elemento nacional (los aborígenes) con otro extranjero (los troyanos). Esta reconstrucción implica en última instancia la consideración de los aborígenes como pueblo autóctono, y a este respecto la cuestión del origen de su nombre resulta de gran utilidad. Los antiguos conocían varias etimologías del término *Aborigines*<sup>45</sup>, de las que una ofrece todas las garantías de veracidad: aquélla que lo hace derivar de *ab* y de *origo*, lo que da a entender que se trata de un pueblo que habitaba en la región desde el comienzo de los tiempos, que no había sido precedido por ningún otro<sup>46</sup>. Así las cosas, los aborígenes no representan sino la expresión latina de la idea griega de la autoctonía, lo cual proporciona un indicio de interés a efectos cronológicos.

Frente a cualquier otra forma de etnogénesis, los atenienses desarrollaron el concepto de autoctonía, a imagen de su legendario rey Erictonio, como explicación de su propio origen<sup>47</sup>. Aunque con claros antecedentes en la literatura del último cuarto del siglo V a.C., fue sobre todo en el siglo siguiente cuando la idea de la autoctonía se valora en Atenas de una manera global y altamente positiva. El recurso al carácter autóctono de los atenienses proporcionaba a estos últimos –siempre naturalmente desde su propio punto de vista– un título de nobleza que les situaba en un nivel más elevado frente a los restantes griegos. Así, como justificación para ocupar la hegemonía, los atenienses invocaban este argumento sobre su procedencia, lo que auto-

215

42.- Just., 43.1.3-13.

43.- Cf. A. Mastrocinque, *Romolo*, Este, 1993, pp.24s.; D. Briquel, «Il mito degli Iperborei: dal caput Adriae a Roma», en *Concordia e la X Regio*, Trento, 1995, pp.192s.

44.- Fest., 17L.

45.- Dion., 1.10.1-2; 13.3; *OGR*, 4.1-2.

46.- Acerca del nombre de este pueblo, véase recientemente N. Golvers, «The Latin Name Aborigines. Some Historiographical and Linguistic Observations», *AncSoc*, 20, 1989, 193-207, donde se establece una vez más la primacía de la forma *Aborigines*, de donde derivan todas las demás incluida la griega Boreivgonoi. Previamente se habían inclinado por esta interpretación, entre otros, A. Schwegler, *Römische Geschichte*, Tübingen, 1853, vol.I.1, p.199; F. Stolz, «Beiträge zur lateinischen Wortkunde», *WSI*, 26, 1904, pp.318ss.; J. Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, pp.363ss.; W.A. Schröder, *M. Porcius Cato. Das erste Buch der Origines*, Meisenheim, 1971, p.104.

47.- Sobre la autoctonía ateniense, pueden verse, entre otros, E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma, 1981; N. Loraux, *Les enfants d'Athènes*, Paris, 1981, así como la contribución de M. Detienne a este mismo volumen.

máticamente les hacía superiores a sus rivales, cuyo origen se relacionaba normalmente con una migración. Si bien la autoctonía no fue una invención ateniense, lo cierto es que en el siglo IV la inmensa mayoría de las noticias conocidas sobre este origen tienen su referente en Atenas, incluso aquellas que aunque relativas a otros griegos, se fijan en el arquetipo ateniense.

Con razón se pregunta D. Briquel<sup>48</sup> si todas las tradiciones conocidas sobre la autoctonía, y en especial cuando este concepto se aplica a los pueblos bárbaros, tienen el mismo valor que la ateniense. Ciertamente la respuesta ha de ser negativa, como concluye el mismo Briquel, pues en numerosos ejemplos la concesión de la autoctonía a un determinado pueblo no tiene como objetivo ennoblecerle, sino que más bien al contrario persigue alejarle lo más posible de un pretendido origen helénico, con lo cual se le condena a una condición de barbarie y por tanto de inferioridad. Parece fuera de toda duda que en estos casos tal tradición procede de un ambiente griego. Sin embargo, si son los propios indígenas los creadores de su origen autóctono, la valoración final no puede ser la misma. Un ejemplo paradigmático de estas diferentes consideraciones sobre la autoctonía lo encarnan sin duda los etruscos. Sobre ellos existía una tradición de cuño griego que, recogida únicamente por Dionisio, pretendía relegar a los etruscos a la condición de bárbaros considerándoles pueblo autóctono<sup>49</sup>. Sin embargo, se dispone también de suficientes indicios para pensar que los mismos etruscos idearon una tradición sobre su propio origen que se aproximaba a la autoctonía. Esta se basaba en antiguas creencias relativas al *ius terrae Etruriae*, inmersas en concepciones cosmogónicas que implicaban la cualidad de los etruscos como autóctonos<sup>50</sup>; en el siglo IV estas ideas recibieron un notable impulso, coincidiendo con los momentos de esplendor de la liga etrusca bajo la hegemonía de Tarquinia, según se aprecia en las leyendas más antiguas relativas a la figura de Tages, cuya proximidad al

ateniense Erictonio no pasó desapercibida a los antiguos<sup>51</sup>.

Si ahora regresamos al caso latino, el planteamiento no es muy diferente, aunque sí reviste particularidades un tanto especiales. Como hemos visto anteriormente, los aborígenes expresan un concepto local de autoctonía, manifestación de la singularidad latina frente a un origen exclusivamente extranjero, pero con la salvedad de que en este caso no existe un verdadero mito de autoctonía y los aborígenes tampoco representan un pueblo histórico, real. Hasta donde sabemos, todo parece reducirse a una especulación lingüística, pero necesaria por imperativos ideológicos y coherencia historiográfica. Estamos por tanto ante una creación por completo artificial, que no se fundamenta en antiguas tradiciones, sino que ha sido elaborada a partir de un modelo ya existente y en época relativamente reciente<sup>52</sup>. Bajo esta perspectiva, el siglo IV a.C. y Atenas se presentan, según creo, como dos referente válidos que pueden explicar satisfactoriamente el surgimiento de los aborígenes, lo cual en ningún momento está en contradicción con los datos disponibles. Y en efecto, el análisis de los diferentes testimonios de los antiguos acerca de este legendario pueblo confirmará que esta propuesta cronológica es la que concilia mayores posibilidades.

Como ya sabemos, las menciones más antiguas sobre los aborígenes se encuentran en Calias de Siracusa y en Licofrón de Calcis, dos autores que no desconocen las leyendas latinas. El primero de ellos tuvo quizá un acceso directo a las mismas, pues por su condición de siciliano le resultaba más sencillo entrar en contacto con las tradiciones romanas, si bien finalmente se inclinó por otorgar el protagonismo de la fundación a personajes griegos<sup>53</sup>. Esta misma mezcla de elementos indígenas y helénicos se observa también en Alcimo, historiador igualmente siciliano y donde se lee la primera referencia conocida de Rómulo<sup>54</sup>. En cuanto a Licofrón, desde hace mucho tiempo se da por supuesto que la

48.- *Les Tyrrhènes peuple des tours*, pp.87ss.

49.- Dion., 1.26.2. Sobre esta tradición véase D. Briquel, *Les Tyrrhènes peuple des tours*, esp. pp.129ss., quien piensa en general en los ambientes de la corte de Dionisio I de Siracusa, y especialmente en Filisto, como creadores de la noticia.

50.- Sobre el particular, D. Briquel, «Versions étrusques de l'autochtonie», *DHA*, 12, 1986, pp.298ss.; M. Sordi, «Storiografia e cultura etrusca nell'Impero Romano», en *Atti Il Congresso Internazionale Etrusco*, Roma, 1989, vol.I, pp.46s.; L. Aigner-Foresti, «Gli Etruschi e la loro autocoscienza», en *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Milano, 1992, pp.102ss.

51.- Sobre Tages, con fuentes y bibliografía, pueden verse J.R. Wood, «The Myth of Tages», *Latomus*, 39, 1980, 325-344; A.J. Pfiffig, «Zum 'Puer senex'», en *Festschrift H. Kenner*, Wien, 1985, 277-279.

52.- Cf. Lo que escribe al respecto G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, Firenze, 1980, vol.I, p.180: «Non sembra, è vero, a giudicare dal nome stesso così artificiale, che la leggenda degli Aborigeni possa essere antichissima».

53.- Sobre la versión de Calias, cf. E. Manni, «La fondazione di Roma secondo Antioco, Alcimo e Callia», *Kokalos*, 9, 1963, pp.265ss.; J. Martínez-Pinna, «Rhóme: el elemento femenino en la fundación de Roma», *Aevum*, 71, 1997, pp.87ss., con discusión de otras cuestiones sobre este historiador en relación a la fundación de Roma.

54.- Alcimo, *FGH* 560F4 (= *Fest...*, 326L).

"noticia romana" con la mención de Eneas y los aborígenes deriva de Timeo; pero si se prefiere seguir la opinión de G. Amiotti, según la cual habría sido Lico de Región la fuente de Licofrón<sup>55</sup>, la conclusión última no varía sustancialmente, pues en uno u otro caso nos encontramos con un autor griego occidental, y por tanto más familiarizado con las tradiciones de los pueblos de la península. Teniendo en cuenta que tanto Calias como Licofrón escribieron en el primer tercio del siglo III a.C., la segunda mitad del siglo anterior se presenta como la más idónea para situar el origen de la tradición sobre los aborígenes, que naturalmente, por la propia etimología del término, no puede atribuirse sino a ambientes latinos.

No faltan intentos, sin embargo, por elevar algunas tradiciones sobre los aborígenes a fechas más antiguas, con lo cual el origen de este pueblo se vería modificado a efectos cronológicos. Un ejemplo lo proporciona la noticia, recogida por Dionisio<sup>56</sup>, que convierte a los aborígenes en colonos de los ligures. No es ésta la única ocasión en que los ligures aparecen en las leyendas sobre el Lacio primitivo<sup>57</sup>, pero en un contexto como éste no deja de ser sorprendente y de no fácil explicación. La noticia ha sido encuadrada en el conjunto de aquellas tradiciones que podríamos denominar "hiperbóreas", es decir relativas a la presencia legendaria en Italia y sobre todo en Roma de pueblos del norte. El punto de partida se encuentra en unas genealogías que hacen de celtas e ilirios parientes próximos de los sículos, ya que sus respectivos epónimos habrían sido fruto de los amores de la ninfa siciliana Galatea con el cíclope Polifemo<sup>58</sup>. Hace ya tiempo se reconoció en estas leyendas la obra de escritores pertenecientes al entorno de Dionisio I de Siracusa, que pretendían así justificar las relaciones del tirano con esos

pueblos del norte, necesarias para cumplir con éxito su ambicioso proyecto de hegemonía itálica<sup>59</sup>. En estas circunstancias se produce el desastre de los romanos frente a las bandas celtas de Breno, hecho de no escasa repercusión en Grecia y al que siguió una alianza entre Dionisio y los celtas. El saqueo que entonces sufrió Roma habría sido utilizado por algunos sectores griegos en sentido hostil hacia Dionisio, presentándole como amigo de los bárbaros y opuesto al helenismo, al considerar a Roma ciudad griega<sup>60</sup>. Como respuesta a esta propaganda, los círculos próximos al tirano se ven en la necesidad de presentar una visión favorable de tal acontecimiento. En este sentido, L. Braccesi y A. Coppola invocan una tradición según la cual Latino habría sido concebido por Hércules en una doncella hiperbórea, llamada Palanto, en la colina que por ella recibió el nombre de Palatino, en el solar de la futura Roma<sup>61</sup>. Con esta leyenda se quiere expresar que los celtas no "invadieron" Roma, sino que su presencia en la ciudad es un *nostos*, es decir el regreso a una tierra que antiguamente les había pertenecido y con cuyos habitantes tenían una ascendencia común<sup>62</sup>.

Con razón critica D. Briquel<sup>63</sup> esta interpretación, si bien acepta la idea de que los siracusanos tenían que presentar de forma menos desfavorable el ataque celta contra Roma, aunque no mediante esta leyenda. Aduce Briquel el hecho de que la tradición sobre Hércules y Palanto es una versión secundaria y más reciente de otra en la que la amante del héroe es una doncella indígena, motivo muy frecuente en la leyendas sobre Hércules en Occidente. Por otra parte, confiere mayor importancia al relato de Solino, que invoca como autoridad a Sileno<sup>64</sup>, uno de los historiadores del entorno de Aníbal y a quien acompañó en su expedición itálica. Aníbal se sentía muy próximo a Hércules, con el que pre-

55.- G. Amiotti, «Lico di Regio e l'Alessandra di Licofrone», *Athenaeum*, 60, 1982, 452-460.

56.- Dion., 1.10.3.

57.- Fest., 424L: *Sacranī appellati sunt Reate orti, qui ex Septimontio Ligures Sículosque exegerunt; nam vere sacro nati erant*; Serv.auct., *Aen.*, 11.371: [*Siculi*] a *Liguribus pulsī, Ligures a Sacranis, Sacranī ab Aboriginibus*. Con razón señala D. Briquel («Denys, témoin de traditions disparues: l'identification des Aborigènes aux Ligures», *MEFRA*, 101, 1989, pp.101ss.) que no es ésta una tradición antigua, sino que son los sículos los que han atraído a los ligures a Roma.

58.- La exposición más completa se encuentra en Apiano, *Ill.*, 2, pero la tradición era ya conocida por Timeo: *FGH 566F69* (= *Etym.Magn.* 200.2G).

59.- Así lo planteaba ya O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, München, 1909, vol.I, p.361.

60.- Tal sería el significado de los hechos que habría presentado Heráclides Póntico al calificar a Roma como *povli* " @Ilhniiv" (fr.102 Wehrli = Plut., *Cam.*, 22.3). Sobre este texto, A. Fraschetti, «Eraclide Pontico e Roma 'cità greca'», en *Tra Sicilia e Magna Grecia*, Napoli, 1989, 81-95; D. Briquel, *Le regard des autres*, Besançon, 1997, pp.13ss.; G. Vanotti, «Roma polis Hellenis, Roma polis Tyrrhenis», *MEFRA*, 111, 1999, pp.236ss.

61.- Dion., 1.43.1; Fest., 245L; Solin., 1.14-15.

62.- L. Braccesi, «Diomedes cum Gallis», en *Hesperia*, 2, Roma, 1991, p.97; A. Coppola, *Archaïologhía e propaganda*, Roma, 1995, p.97.

63.- D. Briquel, *Le regard des autres*, pp.37ss.; cf. del mismo autor las observaciones sobre el carácter secundario de esta tradición en «Il mito degli Iperborei», p.193.

64.- Sileno, *FGH 175F8* (= Solin., 1.14-15).

tendía identificarse, y al mismo tiempo se presentaba como caudillo de los celtas, que vieron en él la posibilidad de librarse del dominio romano, de forma que su empresa italiana rememoraba tanto el itinerario de Hércules como la expedición de Breno contra Roma. En opinión de Briquel, que me parece acertada, el entorno de Aníbal se ofrece pues como el más apropiado para la gestación de la tradición hiperbórea relativa a Roma. Pero si no ésta, sí aquella otra tradición relativa a los aborígenes podría ser remitida a ámbito siracusano. La solución se cree encontrar acudiendo a los sículos cuyo origen según Filisto<sup>65</sup> se situaba entre los ligures, al tiempo que su definición como una de las primitivas capas de población del Lacio era comúnmente admitida. Aplicando la propiedad transitiva según la cual si A=B y B=C se deduce que A=C, tanto D. Briquel como A. Coppola suponen una proximidad entre aborígenes y sículos, hecho que no está atestiguado, y concluyen que la identidad entre aborígenes y ligures habría que relacionarla en última instancia con ambientes siracusanos<sup>66</sup>. Como pruebas indirectas se podría invocar, por un lado, la interpretación de los Boreivgonoi de Licofrón como "gentes del norte"<sup>67</sup> y por tanto fácilmente asimilables a los ligures, y por otro, la tradición que hace de los aborígenes los primeros habitantes de la Galla, noticia recogida por Timágenes de autores más antiguos<sup>68</sup>.

Esta reconstrucción es una opción que no conviene descartar sin más, pero es necesario reconsiderarla. El texto de Dionisio de Halicarnaso especifica que los aborígenes eran colonos enviados por los ligures y utiliza el término ἀποίκου, es decir que este desplazamiento

responde al mecanismo propio de la colonización griega, lo cual suscita dudas acerca de la intervención de Filisto en la creación de la leyenda. En la mencionada reconstrucción de Filisto, los sículos eran ligures expulsados de su país por umbros y pelasgos y recibieron su nombre de Sicelo, su guía en la migración. Esta tradición no se adapta bien a la anterior, pues en el caso de que una parte de los ligures se hubiese establecido en el Lacio dando lugar a los aborígenes, tal asentamiento en nada se corresponde con el concepto de *apoikía*; además, esta migración de los ligures-sículos tiene su referencia mejor en el Adriático, donde se concentraban grandes intereses estratégicos de Siracusa, que no en el Tirreno<sup>69</sup>. Por otra parte, si Filisto hubiese asimilado ligures y aborígenes, Dionisio, que transmite el anterior fragmento de este historiador siracusano, sin duda alguna lo habría hecho constar. Una influencia siracusana sólo es perceptible en el punto de partida, es decir en la extensión de los ligures por la Italia septentrional y en definitiva en su identificación con los celtas; pero su desarrollo es sin duda posterior.

Según creo, esta leyenda no fue inventada para justificar una presencia ligur en Roma, en sintonía con las tradiciones hiperbóreas. Aquí los intereses son otros, pero siempre contrarios a Roma, pues de hecho parece que se quiere desprestigiarla invocando sus mismos argumentos. En efecto, los ligures tenían muy mala reputación entre los romanos, si hemos de juzgar por unos fragmentos de Catón donde se les llama *inleteri mendacesque y fallaces*<sup>70</sup>, lo cual probablemente no era desconocido al anónimo creador de esta noticia. Además el hecho de calificar a los aborígenes como una *apoi-*

65.- Filisto, *FGH* 556F46 (= Dion., 1.22.4).

66.- D. Briquel, «Denys, témoin de traditions disparues», pp.107ss.; A. Coppola, *Archaiologhía e propaganda*, pp.96s.

67.- Lyc., *Alex.*, 1253. Esta interpretación es bastante frecuente (por ejemplo, J. Geffcken, *Timaio's Geographie des Westens*, Berlin, 1892, pp.42s.; C. Robert, *Die griechische Heldensage*, Berlin, 1926, vol.III.2.2, pp.1529s.; M. Mayer, «Die Morgeten», *Klio*, 21,1927, p.297; E. Tais, «Boreivgonoi e Aborigini: riflessioni e proposte», *Sileno*, 9,1983, pp.183ss.), pero no la única que existe, pues también se defiende una derivación de οἶρο (con lo cual se recupera una de las antiguas etimologías que circulaban sobre los aborígenes: Dion., 1.13.3; *OGR*, 4.1) y por tanto el significado de "pueblo de las montañas" (así, Th. Zielinski, «Boreivgonoi», en *Iresione*, 2, Paris-Lemberg, 1936,38-48; P. Kretschmer, «Turnus und die Mehrdeutigkeit italischer Eigennamen», *Glotta*, 20,1932, p.198; A. Bernardi, «Dai populi Albenses ai Prisci Latini nel Lazio arcaico», *Athenaeum*, 42,1964, pp.235s.; idem, *Nomen Latinum*, Pavia, 1973, pp.10s.), opción que merece menos crédito que la anterior. Pero Boreivgonoi no es un término inventado de la nada, sino la adaptación del lat. *Aborigines*, por lo que su significado como "gentes del norte", aun siendo posible, no es el originario.

68.- Timágenes, *FGH* 88F2 (= Amm.Marc., 15.9.3). Sobre este fragmento puede verse el reciente trabajo, con bibliografía anterior, de D. Briquel, «Des Aborigènes en Gaule: à propos d'un fragment de Timagène», en *Hesperia*, 5, Roma, 1995,239-250, donde el autor se alinea con la tendencia a elevar el origen de esta tradición a círculos siracusanos favorables al tirano Dionisio I. Sin embargo, bien pudiera tratarse de una expresión de *synghéneia* entre galos y latinos surgida en la historiografía masaliota para aproximarse a los romanos, teniendo en cuenta además que el término *Aborigines* no expresa tanto un pueblo real como sobre todo una idea, y por tanto aplicable a otros ámbitos diferentes del original.

69.- Cf. Plin., *Nat.Hist.*, 3.112. Esta presentación adriática de los sículos en relación a Dionisio de Siracusa es reconocida de manera unánime: pueden verse, entre muchos otros, E. Wikén, *Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Apenninenhalbinsel bis 300 v.Chr.*, Lund, 1937, pp.81s.; G. Colonna, «I Greci d'Adria», *RSA*, 4,1974, pp.10s.; idem, «La Romagna fra Etruschi, Umbri, Pelasgi», en *La Romagna fra VI e IV secolo a.C.*, Bologna, 1985, pp.57s.

kía de los ligures puede ser incluso más peyorativo, pues las expediciones coloniales estaban por lo general formadas por el sobrante y en cierto sentido implica una dependencia respecto de la metrópolis. Por tanto, esta versión no hace sino identificar a los romanos con el nivel más bajo de un pueblo en sí mismo ruin, como eran los ligures. El desprecio no puede ser mayor. Pero, ¿quién pudo pensar de esta manera? La respuesta es sumamente difícil, pues tan sólo se sabe que se trata de un griego, opuesto a Roma y como muy pronto de la segunda mitad del siglo III a.C., esto es cuando los ligures penetran en el horizonte geopolítico romano. Intentar ir más lejos con los datos y planteamientos actualmente en vigor, me parece una aventura no carente de riesgo.

Otro autor griego que se refiere a los aborígenes se esconde tras un incierto *historiae Cumanae compositor* recogido por Festo, historiador generalmente identificado, aunque sin apoyos muy firmes, con Hiperoco de Cumas<sup>71</sup>. La tradición es conocida por otros autores<sup>72</sup> que ofrecen una versión muy sintética, por lo que aquí interesa fundamentalmente el texto de Festo. Este habla de unas gentes que originarias de Atenas, se asentaron en Sicione y en Tespias, pero una gran parte tuvo que emigrar a causa de una carestía llegando finalmente a Italia, donde tomaron el nombre de aborígenes por lo mucho que habían vagabundeado (*multo errore nominatos Aborigines*); sobre el Palatino, una de las colinas de la futura Roma, fundaron una ciudad a la que llamaron *Valentia* por la fuerza de su jefe, pero mucho después llegaron Evandro y Eneas y cambiaron el nombre por el de *Rhome*, conservando así el significado original. El relato contiene elementos extraños, lo que unido a la incertidumbre sobre el autor, hace difícil fijar unos criterios cronológicos aceptables. En consecuencia, debemos atenernos exclusivamente a los datos del texto y

no aventurar interpretaciones inseguras. En primer lugar, así sucede respecto a la autoría, pues identificar a Hiperoco con este *compositor* de una historia de Cumas no deja de ser una suposición, pues el término genérico de Kumaikav puede significar escritos históricos de muy diversa naturaleza y desde luego no hay necesidad de pensar que todas las noticias conocidas de procedencia cumana deriven de un único autor<sup>73</sup>. Pero además hay que tener en cuenta que la cronología de Hiperoco no está firmemente asentada<sup>74</sup>, por lo que intentar fijar el momento en que surgió la tradición a partir de la fecha en que se supone vivió Hiperoco, no deja de ser un riesgo inútil<sup>75</sup>.

A partir de los elementos que contiene la narración de Festo, se ha pensado en diversas procedencias. Por su parte, A. Fraschetti<sup>76</sup> la incluye en el conjunto de aquellas leyendas, surgidas en ambientes greco-occidentales, que tenían como objetivo atraerse a Roma frente al imperialismo de Dionisio de Siracusa y de sus aliados celtas, de los que Roma fue víctima. Siguiendo otra línea de interpretación, también se ha invocado un origen ateniense<sup>77</sup>, consecuencia de aquellas leyendas que hablan de una colonización mítica de Cerdeña y de Cumas por parte de tespias con antecedentes en Atenas<sup>78</sup>. Sin duda la versión que afecta a los aborígenes se incluye en este mismo universo mítico, pero a la vez representa un estadio muy avanzado del mismo y por tanto imposible de situar en el siglo V a.C. El anónimo historiador cumano conocía estas antiguas tradiciones relativas a su patria, que manipuló para elaborar un relato muy ecléctico, mezclando elementos de diversa procedencia.

Un primer aspecto que llama la atención es la interpretación de los aborígenes mediante la forma *Aberrigenes*<sup>79</sup>, derivación reciente del original *Aborigines* y cuya presencia en este texto exige un intermediario latino, ya que no se puede explicar a través del griego. Por otra

70.- Catón, fr.31 P = fr.II.1 Ch (= Serv.auct., *Aen.*, 11.715); fr.32 P = fr.II.2 Ch (= Serv., *Aen.*, 11.700); cf. Verg., *Aen.*, 11.715. Sobre Catón y los ligures, J. Heurgon, «Caton et la Gaule Cisalpine», en *Mélanges W. Seston*, Paris, 1974, 235-243; G.A. Mansuelli, «Le fonti storiche sui Liguri», *RSL*, 49, 1983, pp.8 y 10s.

71.- Fest., 328L. El texto es incluido por F. Jacoby entre los fragmentos atribuidos a Hiperoco: *FGH* 576F3.

72.- Serv.auct., *Aen.*, 1.273, quien cita como fuente a L. Ateio Pretextato; Solin., 1.1.

73.- Cf. las observaciones muy justas de A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, 1965, pp.56ss.; I. Opelt, «Roma = @Rwvmh und Rom als Idee», *Philologus*, 109, 1965, p.50; E. Gabba, «Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica», en *Les origines de la République romaine*, Vandoeuvres, 1967, pp.144s.

74.- Cf. F. Jacoby, *FGH*, IIIb, Kommentar, pp.607s.

75.- Así, y en referencia a ejemplos recientes, C. Letta piensa en los siglos IV-III a.C. («La tradizione storiografica sull'età regia: origine e valore», en *Alle origini di Roma*, Pisa, 1988, pp.71ss.); por su parte, G. D'Anna se eleva al siglo V a.C. al considerar a Hiperoco cronista del tirano Aristodemo («Il mito di Enea nella documentazione letteraria», en *L'epos greco in Occidente*, Taranto, 1989, pp.237ss.).

76.- «Eraclide Pontico e Roma 'città greca'», cit.

77.- O. Gruppe, en *BPhW*, 32, 1911, col.999ss., y más recientemente A. Coppola, *Archaiologia e propaganda*, pp.82ss.

78.- Diod., 4.29-30; 5.15.

79.- Esta etimología, formada a partir de *ab* y *errare*, se encuentra también en Dion., 1.10.2, y en la *OGR*, 4.2, en referencia a un supuesto carácter errabundo de este pueblo.

parte, la idea de los aborígenes como pueblo errante, secundaria respecto al significado originario que les tenía por autóctonos, surge muy probablemente como consecuencia de su identificación con los pelasgos, vagabundos por excelencia<sup>80</sup>. La proximidad entre pelasgos y aborígenes se aprecia en otros aspectos del relato de Festo, como el itinerario que por tierras griegas recorren los aborígenes antes de su desplazamiento definitivo a ultramar, jalonado por ciudades de fuertes raíces pelásgicas, como señala con total acierto J. Bayet<sup>81</sup>. Asimismo hay que considerar la inclusión de esta leyenda en el grupo de tradiciones que, acerca del nombre de Roma, utilizan el juego de palabras entre *valentia* y *ῥῆφωμη* (=“fuerza”) en alusión al poder de la ciudad o de sus fundadores. La primera noticia al respecto se relaciona precisamente con los pelasgos, quienes tras mucho errar y reafirmar la fuerza de sus armas, dieron a la ciudad por ellos fundada el nombre de Roma<sup>82</sup>. La proximidad entre esta tradición y la atribuida al historiador cumano es muy estrecha, y aunque esto no quiere decir que una derive de otra, me parece que la primera representa un nivel más antiguo que la segunda<sup>83</sup>. En efecto, en la versión de Plutarco son los pelasgos los que fundan la ciudad y en consecuencia le otorgan un nombre griego, mientras que en la de Festo, los aborígenes llegados de Grecia bautizan a su ciudad con un nombre latino, Valentia. La contradicción es evidente, por lo que se cree que ha tenido lugar la inversión de dos tradiciones, de manera que en su aspecto original el relato de Hiperoco o del historiador cumano trataría sobre la procedencia ateniense de los aborígenes y la fundación de una ciudad llamada Rhomé<sup>84</sup>. Sin embargo, no parece que las cosas sean tan sencillas, pues en esa parte tenida como original y antigua figura uno de los elementos que más inducen a considerar el carácter artificial y reciente de esta tradición, la etimología del nombre de los aborígenes, aspecto que no se debe obviar. Por último, no deja de sorprender la asociación de Eneas y Evandro, que

G. D'Anna trata de explicar como una variante del motivo de Eneas y Odiseo que aparece en Helánico<sup>85</sup>, aunque en mi opinión se evoca mejor la *Eneida* de Virgilio, cuando ambos héroes formalizan una alianza recordando su parentesco común<sup>86</sup>. A la vista de todas estas consideraciones, no me parece que la tradición sobre la fundación de Roma atribuida al anónimo historiador cumano recordado por Festo sea anterior a mediados del siglo II a.C.<sup>87</sup>

Así pues, no creo que existan razones de peso para modificar la fecha antes propuesta para situar la creación de los aborígenes. El siglo IV a.C. se presenta además como una época muy adecuada no sólo en relación a este aspecto concreto, sino en general como el momento en que van cuajando los elementos fundamentales de la versión nacional sobre los orígenes de Roma, echándose los cimientos de lo que con el tiempo se convertirá en el relato canónico. Fue entonces cuando Eneas, abandonando ya su originario papel de fundador de Roma, se transforma en fundador de Lavinium y ascendiente directo de Rómulo, integrándose en las tradiciones indígenas; muy probablemente ese mismo siglo IV contempló también la elevación de Rómulo a la categoría de fundador de Roma, cualidad que no había gozado con anterioridad. La erección prácticamente contemporánea en Roma y en Lavinium de sendos grupos escultóricos relativos a sus respectivas leyendas de fundación<sup>88</sup>, viene a demostrar que a comienzos del siglo III a.C. las tradiciones sobre los orígenes latinos y romanos estaban consolidándose. Como bien señala T.J. Cornell, es impensable que con anterioridad a Fabio Pictor los romanos no se hubieran preguntado sobre su pasado<sup>89</sup>, y en efecto el siglo IV, coincidiendo con la integración de Roma en un contexto internacional y la anudación de estrechas relaciones con el mundo griego, se producen las circunstancias adecuadas para la formación de las tradiciones sobre el más remoto pasado de la ciudad. Los aborígenes serían entonces resultado de estas nuevas inquietudes historiográficas.

80.- Cf. Dion., 1.17.1-2. Véanse al respecto J. Bayet, «Les origines de l'arcadisme romain», *MEFR*, 38, 1920, pp.91ss.; J. Bérard, *La Magna Grecia*, p.450.

81.- «Les origines de l'arcadisme romain», pp.93s.

82.- *FGH* 840F40a (= Plut., *Rom.* 1.1). Sobre esta tradición, véase el análisis realizado por D. Briquel, *Les Pélasges en Italie*, pp.507ss., a cuyas conclusiones remito.

83.- Cf. sin embargo C. Ampolo, en *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano, 1988, p.263.

84.- Así C. Letta, «La tradizione storiografica sull'età regia», pp.71s.

85.- Helánico, *FGH* 4F84 (= Dion., 1.72.2); G. D'Anna, «Il mito di Enea nella documentazione letteraria», p.238. Según creo, la asociación Eneas-Odiseo en la fundación de Roma obedece a motivos muy concretos, no extrapolables a este caso: J. Martínez-Pinna, «Nota a Helánico, *FGH* 4F84: Eneas y Odiseo en el Lacio», en *Homenaje a F. Gascó*, Sevilla, 1995, 669-683.

86.- Verg., *Aen.*, 8.126ss.; cf. D. Musti, «Evandro», en *Enciclopedia Virgiliana*, Roma, 1985, vol.II, pp.439ss.

87.- Cf. I. Opelt, «Roma = @Rwvmh und Rom als Idee», p.52.

88.- Los gemelos y la loba en Roma: Liv., 10.23.12; la cerda y los treinta lechones en Lavinium: Lyc., *Alex.*, 1259s.; Var., *R.r.*, 2.4.18.

89.- T.J. Cornell, «The formation of the historical tradition of early Rome», en *Past Perspectives*, Cambridge, 1986, p.82.

En cuanto a los restantes pueblos que contribuyeron a la etnogénesis de Roma, lo cierto es que ocupan una posición un tanto secundaria. Así se aprecia en la versión de Dionisio, autor que ofrece el relato más extenso sobre la etnogénesis, donde el tratamiento acerca de los aborígenes rebasa ampliamente en espacio y dedicación a los otros pueblos. Con total acierto destaca D. Briquel cómo Dionisio se veía en la obligación de estudiar a los aborígenes con mayor profundidad, puesto que las tradiciones sobre los otros ya eran conocidas<sup>90</sup>. Es por tanto en los aborígenes donde Dionisio va a concentrar la mayor parte de su esfuerzo investigador, pero no sólo por originalidad, sino también por necesidad, ya que este pueblo representa la esencia de la etnogénesis y elemento que en fecha más antigua participó en el proceso. Para este historiador era por tanto imprescindible otorgar a los aborígenes un origen helénico. En cuanto a los demás, sículos, pelascos y arcadios, no son sino recién llegados a las tradiciones romanas. Ciertamente pelascos y arcadios no tuvieron un papel muy destacado en las tradiciones etnogénicas. Esto es especialmente válido en el caso de los pelascos, que pasaron de hecho sin dejar huella, como lo reconoce el propio Dionisio, quien explica cómo este pueblo tuvo que abandonar Italia castigado por los dioses, permaneciendo tan sólo en el Lacio un pequeño grupo acogido por la hospitalidad de los aborígenes<sup>91</sup>. Mayor peso tuvieron los arcadios gracias a Evandro, admitido en las tradiciones romanas como héroe civilizador. De nuevo es Dionisio quien hace una exposición más sistemática sobre las aportaciones de Evandro, tanto en el plano religioso (cultos de Ceres, Neptuno, Pan Lykaeos, Victoria, festividad de los Consualia) como cultural (música, escritura) e incluso político (primer legislador): en suma, Evandro aparece como introductor de la civilización en un pueblo todavía salvaje y bárbaro, poniendo en entredicho el carácter griego de los aborígenes que propone el mismo Dionisio<sup>92</sup>. Dentro de la secuencia mítico-

histórica, Evandro es el primer personaje concreto en relación a los orígenes de Roma, pero se trata de una primacía no exenta de ambigüedad, pues se convierte en fundador de algo que no existe: su leyendaria Palantea carece de continuidad, es una pre-Roma<sup>93</sup>. Esta falta de consistencia no es resultado de haber sido desplazado por otros de una originaria cualidad de fundador, sino que simplemente Evandro llegó tarde y de ahí que su papel, en este aspecto fundacional, quede muy desdibujado. Frente a la idea de situar la introducción de la leyenda de Evandro en Roma en el siglo IV a.C.<sup>94</sup>, destaca D. Musti el papel de Eratóstenes en las tradiciones arcadias de Roma, siendo quizá el primero en vincular a Carmenta con Evandro, una de las principales vías de integración del héroe en ambientes romanos, por lo que su aceptación en Roma no puede ser anterior a finales del siglo III a.C.<sup>95</sup>

El caso de los sículos es más singular, pues además de ser un pueblo histórico, fue el único que disputó a los aborígenes el privilegio de la autoctonía en el Lacio. Como se sabe, los sículos habitaban en Sicilia, donde están documentados arqueológicamente ya en los comienzos del I milenio a.C., aunque antes tenían su solar en la península<sup>96</sup>. Las vicisitudes históricas de los sículos aparecen en cierta medida reflejadas en las tradiciones legendarias, existiendo al respecto diversas versiones en historiadores del siglo V a.C., como Antíoco de Siracusa, Tucídides y Helánico<sup>97</sup>. Pero la presencia mítica de los sículos en la península no se limita a su sector meridional, sino que también se documenta en el Adriático septentrional al servicio de los intereses de Dionisio de Siracusa<sup>98</sup>. Una última región a considerar es el Lacio, donde como sabemos, los sículos figuraban en casi todas las listas de pueblos primitivos que habitaron el país. En este sentido destaca la presentación que ofrece Dionisio de Halicarnaso, quien convierte a los sículos en una población autóctona y bárbara, a la que es necesario desalojar para que Roma

90.- D. Briquel, «Denys d'Halicarnasse et la tradition antique sur les Aborigènes», *Pallas*, 39, 1993, p. 18.

91.- Dion., 1.23-24, 30.5. Cf. D. Briquel, *Les Pélasges en Italie*, pp. 520s.

92.- Dion., 1.32-33. Sobre Evandro pueden verse P.M. Martin, «Pour un approche du mythe dans sa fonction historique. Illustration: le mythe d'Evandre», *Caesariodunum*, 9, 1974, 132-151, y sobre todo D. Musti, «Evandro», en *Enciclopedia Virgiliana*, cit.

93.- Véase D. Musti, «Evandro», p. 438.

94.- J. Bayet, «Les origines de l'arcadisme romain», p. 122; P.M. Martin, «Pour un approche du mythe dans sa fonction historique», p. 145.

95.- Eratóstenes, en *Schol. Plat., Phaedr.*, 244b (p. 61 Ruhnck), que debe completarse con Clem. Alex., *Strom.*, 1.108.3 (cf. sobre este fragmento T.P. Wiseman, «The God of the Lupercal», *JRS*, 85, 1995, p. 3). Acerca de la fecha de la aparición de Evandro en Roma, H. Strasburger, *Zur Sage von der Gründung Roms*, Heidelberg, 1968, p. 10; D. Musti, «Evandro», p. 438.

96.- Véase por todos M. Pallottino, *Storia della prima Italia*, Milano, 1994, pp. 61ss.

97.- Antíoco, *FGH* 555F4 (= Dion., 1.22.5); Tucídides, 6.2; Helánico, *FGH* 4F79a y b (= Steph. Byz., 566M, y Dion., 1.22.3). Sobre el particular, E. Manni, «Sicelo e l'origine dei Siculi», *Kokalos*, 3, 1957, 156-164; véase asimismo N. Luraghi, «Ricerche sull'archeologia italica di Antíoco di Siracusa», en *Hesperia*, 1, Roma, 1990, 61-87.

98.- Sobre todo Filisto, *FGH* 556F46 (= Dion., 1.22.4); también Plin., *Nat. Hist.*, 3.111-112; Solin., 2.10.

goce de la más pura helenidad desde su más remoto pasado<sup>99</sup>. Pero por extensión a partir del Lacio, la presencia de los sículos se hace sentir en las regiones vecinas, como Etruria, Sabina y el país de los volscos<sup>100</sup>. La pregunta que procede ahora es la siguiente: ¿cuándo y cómo se produjo esta relación entre los sículos y el Lacio?

La opinión dominante y casi generalizada sitúa el punto de partida en un fragmento de Antíoco de Siracusa, según el cual "cuando Ítalo se hizo viejo, Morges subió al trono. Durante su reinado, llegó un hombre desterrado de Roma; su nombre era Sicelo"<sup>101</sup>. La noticia sorprende y al transmitirla el propio Dionisio no sabe cómo reaccionar, pues demostraría la existencia de una Roma anterior a la llegada de los troyanos, algo que va en contra de la idea que él defiende y que por tanto choca con el respeto que le merece Antíoco. La gran mayoría de los modernos ve aquí un indicio sobre una legendaria procedencia latina de los sículos, de manera que este pueblo habitaba en el Lacio antes de su desplazamiento hacia Sicilia, tradición que ya estaría en vigor en el siglo V a.C. Pero tal interpretación suscita dificultades bastante serias. El mismo Antíoco narra en otro fragmento el origen de los sículos, que explica a través de la eponimia. Los primeros habitantes de Italia fueron los enotrios, quienes a partir del reinado de Ítalo pasaron a denominarse ítalos y después, en honor de Morges, morgetes, y por último sículos cuando Sicelo fue acogido por Morges, terminando con las siguientes palabras: «así, los que eran enotrios llegaron a ser sículos, morgetes e ítalos»<sup>102</sup>. En la interpretación de G.L. Huxley, Antíoco se referiría a sucesivas particiones del reino de Ítalo, quien entregó parte a Morges y éste a su vez parte del suyo a Sicelo, surgiendo así los diferentes pueblos que reconocen en tales héroes a sus respectivos epónimos<sup>103</sup>. Si nos atenemos estrictamente a lo que dice el fragmento, en opinión de Antíoco los sículos nunca poblaron el Lacio, ya que nacen como pueblo en el sur de la península, de la cepa última de los enotrios. Su único vínculo con Roma es que su héroe epónimo procede de esa ciudad, de donde emi-

gró por motivos políticos, pero sin arrastrar consigo a una masa de individuos. Resumiendo, y con los datos disponibles en la mano, en el siglo V a.C. nadie imaginaba a los sículos en el Lacio.

Pero, ¿por qué Roma? Ciertamente es una pregunta de no fácil respuesta. En principio no parece que haya que buscar una justificación mítica, pues Roma apenas había entrado en el universo de las tradiciones griegas. De hecho tan sólo se conocen con absoluta certeza dos referencias a Roma en los relatos mítico-históricos griegos del siglo V a.C., ésta de Antíoco y otra de Helánico que atribuye la fundación de la ciudad a Eneas y Odiseo<sup>104</sup>. Por otra parte, Antíoco tampoco debía especificar mucho más sobre Roma, si hemos de juzgar por el comentario de perplejidad que a continuación hace Dionisio. Quizá fuese más oportuno contemplar el problema desde una perspectiva histórica. Tal como está expuesta, la referencia a Roma implica la existencia en la ciudad de determinados desequilibrios que justifican el exilio que sufre Sicelo. Se trata por tanto de una situación marcada por la inestabilidad política, cuadro que se ajusta perfectamente a la Roma del siglo V a.C., afectada por una profunda crisis desatada por la transición al régimen republicano y el conflicto patricio-plebeyo. En este contexto, el exilio por causas políticas no era un fenómeno excepcional, sino que debía aplicarse con bastante frecuencia, de forma que desde el último rey, Tarquinio el Soberbio, acogido finalmente en Cumas, pasando por los aristócratas Cn. Marcio Coriolano y K. Quinctio, hasta llegar a los no escasos *nexi* que prefirieron abandonar su patria antes que caer en servidumbre, la figura del desterrado romano no debía ser por completo extraña en otras regiones de la península. Tal panorama político significa en sí mismo una visión negativa de Roma, que todavía se incrementa si una de sus víctimas es un héroe, Sicelo. La alusión a Roma por parte de Antíoco no tiene quizá otro objetivo que desprestigiarla, quizá por la creencia, muy extendida entre los griegos, que Roma era una ciudad etrusca y por tanto enemiga de Siracusa<sup>105</sup>.

99.- Dion., 1.9.1. Véanse D. Musti, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica*, p.11; D. Briquel, *Les Tyrrhènes peuple des tours*, pp.114ss.

100.- Sabina: Higinio, fr.8 P (= Serv.auct., *Aen.*, 8.638); volscos: fragmento de interpretación dudosa de Fabio Pictor; fr.2 P = fr.22 Ch (= Isid., *Etym.*, 4.7.34). Respecto a Etruria, la noticia es sólo conocida por Dionisio (1.20.5), si bien Lido (*Mag., proem.*, 1) menciona a los sicanos, en lo que parece ser asimismo una extensión a partir del Lacio: sobre el particular, D. Briquel, *L'origine lydienne des Étrusques*, pp.491ss.

101.- Antíoco, *FGH* 555F6 (= Dion., 1.73.4).

102.- Antíoco, *FGH* 555F2 (= Dion., 1.12.3).

103.- G. Huxley, «Antiochos on Italos», en *Filiva" cavrin. Miscellanea E. Manni*, Roma, 1979, 1197-1204. Véase asimismo N. Luraghi, «Ricerche sull'archeologia italica di Antiocho di Siracusa», p.70.

104.- Helánico, *FGH* 4F84 (= Dion., 1.72.2).

105.- Cf., aunque en un sentido distinto al aquí expuesto, la opinión de E. Manni, «La fondazione di Roma secondo Antiocho, Alcimo e Callia», pp.254ss.



La localización legendaria de los sículos en el Lacio no se eleva en realidad más allá de la segunda mitad del siglo III a.C., una vez que se produjo la integración de Sicilia en el sistema administrativo romano y el interés de sus habitantes por relacionarse estrechamente con Roma. Los sículos son utilizados en este contexto como vehículo de helenización<sup>106</sup>, como medio para vincular a los latinos, y también a Roma, con el mundo griego a través de Sicilia, y así se van creando en ambientes sicilianos diversas tradiciones que sitúan en el Lacio a personajes sículos como fundadores de ciudades. La noticia más antigua se encuentra en una inscripción, fechada en el siglo II a.C. y procedente del gimnasio de Tauromenion, que hace una síntesis extrema de la obra histórica de Fabio Pictor, cuyo nombre encabeza el texto. En ella se menciona a un tal Lanouios, héroe epónimo de la ciudad latina de Lanuvium, que llega de Sicilia en compañía de Eneas. De entrada, no es factible que Lanouios hubiese tenido un papel destacado en la historia de Roma redactada por Fabio, por lo que su aparición en la inscripción responde más al deseo de los sicilianos por hacer públicos sus vínculos con Roma. En el mejor de los casos, Fabio habría recogido una tradición de origen siciliano que hacía de Lanuvium una fundación del héroe sículo Lanouios, el cual habría establecido una alianza con Eneas cuando éste pasó por Sicilia en su viaje hacia Italia. A este mismo hecho se refiere otra inscripción siciliana, asimismo del siglo II a.C., en la que se expresa un parentesco entre las ciudades de Centuripe y Lanuvium, hasta el punto que esta última es considerada *apoikía* de la primera. Nos encontramos aquí con otra faceta de la misma tradición mencionada por Fabio, en la que en definitiva se muestra el interés de los griegos de Sicilia por afirmar una *syngkhéneia* con los latinos<sup>107</sup>. En similar sentido han de entenderse otras tradiciones sobre fundaciones sículas en el Lacio recogidas por Casio Hémina. De las tres conocidas, dos son atribuidas directamente a este historiador, pero es muy probable que también la tercera responda al mismo origen. Una de ellas se refiere

a Crustumerium, nombre deformado de un originario Clytemestrum que le habría sido dado por su fundador, Sículo, en honor de su esposa Clytemestra; la segunda concede la fundación de Aricia al sículo Arquilocco, mientras que la tercera dice que Gabii fue fundada por los hermanos sículos Galatio y Bío<sup>108</sup>. A propósito de esta última, algunos autores modernos creen encontrar en Galatio una referencia a los galos, por lo que la leyenda tendría implicaciones siracusanas en la línea de lo visto anteriormente acerca de las tradiciones hiperbóreas relativas a los orígenes de Roma<sup>109</sup>. Pero la tradición resulta tan sumamente artificiosa, que todo invita a ver en ella una creación más reciente. Parece como si la concesión fundacional a dos hermanos quisiese ser una réplica a la pareja Rómulo y Remo, cuya educación habría transcurrido en Gabii a tenor de algunas versiones que en ningún caso son anteriores al siglo II a.C.<sup>110</sup>. Pero los nombres de estos fundadores son también muy sospechosos, pues tomando la primera sílaba de uno y otro surge el nombre de la ciudad (Ga-Bi). Galatio es la forma masculina de Galatea, la ninfa siciliana que en virtud de una feliz homonimia fue utilizada a partir del siglo IV a.C. en numerosas genealogías míticas que vinculaba a Sicilia con los lejanos pueblos celtas. Sin embargo, Galatea tiene una historia propia y en la que para nada se requiere la intervención de gentes hiperbóreas.

Sin duda alguna, en el siglo II a.C. estaba ya firmemente asentada en el Lacio la idea sobre una antiquísima presencia de los sículos en la región, los cuales habrían sido responsables de la fundación de numerosas ciudades. A las ya mencionadas, se puede añadir la lista que proporciona Dionisio y que incluye a Antemnae, Caenina, Ficulea, Tellenae y Tibur; en esta última había además un barrio llamado "Siciliano", lo que sin duda favoreció la creencia sobre el origen sículo de la ciudad<sup>111</sup>. Pero también a un nivel general se acuñan tradiciones no carentes de interés, como aquella que tiene como protagonista a Ítalo. El gramático Servio hace alusión a una leyenda que habla sobre la llegada al Lacio desde Sicilia de Ítalo, rey de los

106.- D. Briquel, *Les Tyrrènes peuple des tours*, p.117.

107.- La inscripción de Tauromenion es incluida por M. Chassignet entre los fragmentos de Fabio Pictor (fr.1 Ch). Sobre estas inscripciones sicilianas y lo que significan, G. Manganaro, «Un Senatus consultum in greco dei Lanuvini e il rinnovo della cognatio con i Centuripini», *RAAN*, 38,1963,23-44; idem, «Una biblioteca storica nel ginnasio di Tauromenion e il P.Oxyr. 1241», *PdP*, 29,1974, pp.395ss.; idem, en A. Alföldi, *Römische Frühgeschichte*, Heidelberg, 1976, pp.87ss. Según A. Pasqualini, «Diomede nel Lazio e le tradizioni leggendarie sulla fondazione di Lanuvio», *MEFRA*, 110,1998, pp.673ss., estas leyendas tendrían su origen en la primera guerra púnica.

108.- Casio Hémina, fr.3 P (= Serv.auct., *Aen.*, 7.631); fr.2 P (= Solin.,m 2.10); Solin., 2.11.

109.- M. Sordi, «I rapporti fra Roma e Tibur nel IV sec. a.C.», *AttiSocTib*, 38,1965, pp.5ss.; A. Coppola, *Archaïologhía e propaganda*, pp.101ss.

110.- Dion., 1.84.5; Plut., *Rom.*, 6.2; *Fort.Rom.*, 8; *OGR*, 21.3. Sobre esta tradición, puede verse C. Ampolo, «L'interpretazione storica della più antica iscrizione del Lazio», en *Le necropoli arcaiche di Veio*, Roma, 1997, pp.214ss.; J. Martínez-Pinna, «Rómulo y los héroes latinos», en *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica*, Madrid, 1997, pp.109s. Una acertada relación entre esta tradición y las leyendas arcádicas es desarrollada por D. Musti, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica*, pp.18ss.

111.- Dion., 1.16.5; 2.35.7; sobre el barrio sículo de Tibur: Dion., 1.16.5; Solin., 2.8. Acerca de las tradiciones sobre Tibur, D. Briquel, «La légende de fondation de Tibur», *ACD*, 33,1997,63-81 (pp.64s. por lo que se refiere a los sículos).

sículos, quien se estableció con los suyos en la región del Tíber y que acabó dando su nombre a Italia<sup>112</sup>. Esta tradición es reciente, ya que Italia es concebida teniendo su punto de referencia en el Lacio, por lo que sin duda se trata de una versión muy artificiosa. Pero además, Ítalo es en cierta medida presentado como una réplica de Eneas: procedente de Sicilia, desembarca en el Lacio durante el reinado de Turno y sitúa su capital en el área de Lavinium. También Virgilio se haría eco en parte de estas tradiciones, pues cuando describe el *atrium* del palacio de Latino, entre las estatuas que lo adornaban y que representaban a los primitivos reyes del Lacio (*ab origine reges*), se encontraba la de Ítalo<sup>113</sup>.

La misma Roma no se vio libre de esta influencia sícula, hasta el punto de ser por completo asumida en las tradiciones locales. Ya en la segunda mitad del siglo II a.C., en un oráculo elaborado por el clero del santuario griego de Dodona en el que se justificaba la llegada de los pelagos a Italia, el Lacio es definido como tierra de los sículos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que se trata de un Lacio entendido desde la perspectiva romana, ya que los elementos religiosos aludidos en el oráculo conciernen únicamente a Roma, como bien ha demostrado D. Briquel<sup>114</sup>. Forzados por las circunstancias, los propios círculos historiográficos romanos asumen la presencia de una componente sícula en su más remoto pasado, pero adaptándola a sus necesidades y, en consecuencia, modificando su significado originario. Para la historiografía oficial romana, los sículos no representan tanto un pueblo extranjero asentado en el Lacio, al cual civilizan, sino que más bien al contrario sitúan su origen en Roma, de donde salieron para colonizar otras tierras. Esta nueva visión se encuentra expresada en una frase de Varrón, quien invoca los *Annales veteres nostri*<sup>115</sup>, sin duda la tradición analística de los pontífices, redactada como pronto durante el pontificado

de P. Mucio Escévola hacia el año 130 a.C.<sup>116</sup> Por tanto, la alusión de Varrón no debe entroncarse con la tradición contenida en Antíoco sobre la salida de Sicelo de Roma, sino que parece más bien una creación tardía, quizá una reacción frente a la idea, cada vez más extendida dentro y fuera de Italia, de una colonización del Lacio a partir de Sicilia. Lo que se pretende en definitiva es mostrar a Roma como la metrópolis, no como una colonia. Varrón no sólo transmite la idea de los sículos como originarios de Roma, sino que la asume y la hace propia. En su opinión, los sículos definían un antiquísimo nivel poblacional en el Lacio, del cual fueron expulsados por los aborígenes, empujados a su vez por los sabinos desde su solar originario<sup>117</sup>. No muy diferente es la versión que poco tiempo después encontramos en Verrio Flaco, donde de nuevo los sículos, esta vez acompañados de los ligures, son víctimas de la expansión de los aborígenes, quienes les arrojan del lugar donde más tarde se alzará Roma<sup>118</sup>. Esta misma idea del poblamiento sículo de una pre-Roma aparece con fuerza en Servio, *Siculi eam tenuerunt partem, ubi nunc Roma est*<sup>119</sup>. Situándose en esta misma línea, Dionisio de Halicarnaso relega a los sículos a un estadio primitivo en la evolución del Lacio, pero sin incluirlos en el proceso de la etnogénesis de los latinos. De ahí la consideración que le merecen de pueblo autóctono y bárbaro, como corresponde a toda autoctonía no griega. Dionisio se inspira en Varrón, de quien toma el esquema general, aunque a continuación lo transforma en aras a su propio interés. En su reconstrucción era necesaria la presencia de una población primitiva que definiese el sustrato sobre el cual habían de situarse las diferentes capas de emigrantes griegos, las cuales determinarían la composición del pueblo latino. Los sículos servían perfectamente a estos fines, aunque para ello era imprescindible rebajarles a un estadio de incivilización en contra de las tradiciones anteriores.

112.- Serv., *Aen.*, 1.2; 1.533. La relación de Ítalo con Roma se manifiesta en otras tradiciones en las que este último figura como padre del fundador, Rhomo (Dion., 1.72.6), o de la epónima, Rhome (Plut., *Rom.*, 2.1), mezclándose otros personajes como Leucaria, Latino y Eneas. Relativas a ambientes itálicos ya helenizados, estas leyendas son de cronología incierta. Véanse al respecto, con diferentes opiniones, B. Niese, «Die Sagen von der Gründung Roms», *HZ*, 59, 1888, pp.490s.; C. Ampolo, en *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, pp.266s.; T.P. Wiseman, *Remus. A Roman Myth*, Cambridge, 1995, pp.49s.; J. Martínez-Pinna, «Rhome: el elemento femenino en la fundación de Roma», pp.96s.

113.- Verg., *Aen.*, 7.178.

114.- El texto del oráculo aparece, con mínimas variantes, en Dionisio (1.19.3) y en Macrobio (*Sat.*, 1.7.28). Un comentario amplio y muy preciso de esta tradición se encuentra en D. Briquel, *Les Pélasges en Italie*, pp.355ss. Este último, siguiendo a Macrobio, defiende que ambos derivan de Varrón, opinión contestada por J. Poucet, «Varron, Denys d'Halicarnasse, Macrobe et Lactance. L'oracle rendu à Dodone aux Pélasges», *Pallas*, 39, 1993, 41-68.

115.- Var., *L.L.*, 5.101.

116.- Una reciente puesta al día de esta problemática puede verse en M. Chassignet, *L'annalistique romaine. I*, Paris, 1996, pp.XXIIIss.

117.- F. Della Corte, «L'idea della preistoria in Varrone», en *Atti Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti, 1976, vol.I, pp.114s.; D. Briquel, *Les Pélasges en Italie*, pp.400s.

118.- Fest., 424L. Véase la anterior n.57. Sobre el *ver sacrum* que habrían utilizado los aborígenes en su desplazamiento sobre Roma, P.M. Martín, «Contribution de Denys d'Halicarnasse à la connaissance du *ver sacrum*», *Latomus*, 32, 1973, 23-38.

119.- Serv., *Aen.*, 3.500; también 11.317.

## BIBLIOGRAFÍA

- AIGNER-FORESTI, L., 1992/93, «Gli Etruschi e la loro autoscienza», *Autoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Milano, 113.
- ALFÖLDI, A., 1974, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor.
- ALFÖLDI, A., 1974, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg.
- ALFÖLDI, A., 1976, *Römische Frühgeschichte*, Heidelberg, 1976.
- AMIOTTI, G., 1982, «Lico di Reggio e l'Alessandra di Licofrone», *Athenaeum*, 60, 452-460.
- AMPOLO, C., MANFREDINI, M., 1988, *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano.
- AMPOLO, C., MANFREDINI, M., 1997, «L'interpretazione storica della più antica iscrizione del Lazio», *Le necropoli arcaiche di Veio*, Roma, 211-217.
- BAYET, J., 1920, «Les origines de l'arcadisme romain», *MEFR*, 38, 63-143.
- BÉRARD, J., 1963, *La Magna Grecia* (trad.ital.), Torino.
- BERNARDI, A., 1964, «Dai populi Albenses ai Prisci Latini nel Lazio arcaico», *Athenaeum*, 42, 223-259.
- BERNARDI, A., 1973, *Nomen Latinum*, Pavia.
- BRACCESI, L., 1991, «Diomedes cum Gallis», *Hesperia*, 2, Roma, 89-102.
- BRIQUEL, D., 1984, *Les Pélasges en Italie*, Roma.
- BRIQUEL, D., 1986, «Versions étrusques de l'autochtonie», *DHA*, 12, 295-313.
- BRIQUEL, D., 1989, «Denys, témoin de traditions disparues: l'identification des Aborigènes aux Ligures», *MEFR*, 101, 97-111.
- BRIQUEL, D., 1991, *L'origine lydienne des Étrusques*, Roma.
- BRIQUEL, D., 1992, «Virgile et les Aborigènes», *REL*, 70, 69-9.
- BRIQUEL, D., 1993, *Les Tyrrhènes peuple des tours*, Roma.
- BRIQUEL, D., 1993, «Denys d'Halicarnasse et la tradition antiquaire sur les Aborigènes», *Pallas*, 39, 17-39.
- BRIQUEL, D., 1994, «La formation du corps de Rome: Florus et la question de l'Asylum», *ACD*, 30, 209-222.
- BRIQUEL, D., 1995, «Il mito degli Iperborei: dal caput Adriae a Roma», *Concordia e la X Regio*, Trento, 189-195.
- BRIQUEL, D., 1995, «Des Aborigènes en Gaule: à propos d'un fragment de Timagène», *Hesperia*, 5, Roma, 239-250.
- BRIQUEL, D., 1996, «La tradizione letteraria sull'origine dei Sabini: qualche osservazione», *Identità e civiltà dei Sabini*, Firenze, 29-40.
- BRIQUEL, D., 1997, *Le regard des autres*, Besançon.
- BRIQUEL, D., 1997, «La légende de fondation de Tibur», *ACD*, 33, 163-81.
- BRUGNOLI, G., 1983, «Reges Albanorum», *Atti Convegno Virgiliano*, Perugia, 157-190.
- BRUGNOLI, G., 1996, «I reges Albani di Ovidio», *Alba Longa. Mito storia archeologia*, Roma, 27-134.
- CHASSIGNET, M., 1996, *L'annalistique romaine. I*, Paris.
- COLONNA, G., 1974, «I Greci d'Adria», *RSA*, 4, 1-22.
- COLONNA, G., 1985, «La Romagna fra Etruschi, Umbri, Pelasgi», *La Romagna fra VI e IV secolo a.C.* Bologna, 45-65.
- COPPOLA, A., 1995, *Archaiologhía e propaganda*, Roma.
- CORNELL, T.J., 1986, «The formation of the historical tradition of early Rome», *Past Perspectives*, Cambridge, 67-86.
- D'ANNA, G., 1976, *Problemi di letteratura latina arcaica*, Roma.
- D'ANNA, G., 1989, «Il mito di Enea nella documentazione letteraria», *L'epos greco in Occidente*, Taranto, 231-245.
- D'ANNA, G., 1996, Alba Longa in Nevio, Ennio e nei primi annalisti», *Alba Longa. Mito storia archeologia*, Roma, 101-125.
- DE SANCTIS, G., 1980, *Storia dei Romani* (vol.I), Firenze.
- DELLA CORTE, F., 1976, «L'idea della preistoria in Varrone», *Atti Congresso Internazionale Studi Varroniani*, Rieti, I 111-136.
- DELLA CORTE, F., 1985, *La mappa dell'Eneide*, Firenze.
- FRASCHETTI, A., 1989, «Eraclide Pontico e Roma 'città greca'», *Tra Sicilia e Magna Grecia*, Napoli, 81-95.
- GABBA, E., 1963, «Il latino come dialetto greco», *Studi A. Rostagni*, Torino, 188-194.
- GABBA, E., 1967, «Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica», *Les origines de la République romaine*, Vandoeuvres, 133-169.
- GABBA, E., 1991, *Dionysius and The History of Archaic Rome*, Berkeley.
- GARCÍA FUENTES, M<sup>a</sup>C., 1972, «Eneas, Ascanio y los reyes de Alba», *HispAnt*, 2, 21-34.
- GEFFCKEN, J., 1892, *Timaios' Geographie des Westen*, Berlin.
- GODEL, R., 1978, «Virgile, Naevius et les Aborigènes», *MH*, 35, 273-282.
- GOLVERS, N., 1989, «The Latin Name Aborigines. Some Historiographical and Linguistic Observations», *AncSoc*, 20, 193-207.
- GRUEN, E.S., 1992, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca.
- GRUPPE, O., 1909, *Griechische Mythologie*, München.
- GRUPPE, O., 1911, «J.P. Winter. The Myth of Hercules at Rome», *BPhW*, 32, 998-1004.
- HEURGON, J., 1974, «Caton et la Gaule Cisalpine», *Mélanges W. Seston*, Paris, 35-243.
- HUXLEY, G., 1979, «Antiochos on Italos», *Filiva" cavrin. Miscellanea E. Manni*, Roma, 1197-1204.
- LETTA, C., 1984, «L'Italia dei mores romani nelle Origines di Catone», *Athenaeum*, 72, 1984, 3-30, 416-439.
- LETTA, C., 1988, «La tradizione storiografica sull'età regia: origine e valore», *Alle origini di Roma*, Pisa, 61-75.
- N. LORAU, N., 1981, *Les enfants d'Athènes*, Paris.

- N. LURAGHI, N. 1990, «Ricerche sull'archeologia italiana di Antioco di Siracusa», *Hesperia*, 1, Roma, 61-87.
- MANGANARO, G., 1963, «Un Senatus consultum in greco dei Lanuvini e il rinnovo della cognatio con i Centuripini», *RAAN*, 38, 23-44.
- MANNI, E., 1957, «Sicelo e l'origine dei Siculi», *Kokalos*, 3, 156-164.
- MANNI, E., 1963, «La fondazione di Roma secondo Antioco, Alcimo e Callia», *Kokalos*, 9, 253-268.
- MANSUELLI, G.A., 1983, «Le fonti storiche sui Liguri», *RSL*, 49, 7-17.
- MARTIN, P.M., 1973, «Contribution de Denys d'Halicarnasse à la connaissance du uer sacrum», *Latomus*, 32, 23-38.
- MARTIN, P.M., 1974, «Pour un approche du mythe dans sa fonction historique. Illustration: le mythe d'Evandre», *Caesarodunum*, 9, 132-151.
- MARTÍNEZ-PINNA, J., 1995, «Nota a Helánico, FGH 4F84: Eneas y Odiseo en el Lacio», *Homenaje a F. Gascó*, Sevilla, 669-683.
- MARTÍNEZ-PINNA, J., 1997, «Rhome: el elemento femenino en la fundación de Roma», *Aevum*, 71, 79-102.
- MARTÍNEZ-PINNA, J., 1997, «Rómulo y los héroes latinos», *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica*, Madrid, 95-136.
- MARTÍNEZ-PINNA, J., 1999, «Catón y la tesis griega sobre los aborígenes», *Athenaeum*, 87, 93-109.
- Mastrocinque, A., 1993, *Romolo*, Este.
- MAZZARINO, S., 1994, *Il pensiero storico classico*, Roma.
- MAYER, M., 1997, «Die Morgeten», *Klio*, 21, 288-312.
- MESLIN, M., 1978, *L'homme romain*, Paris.
- MONTANARI, E., 1981, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma.
- MONTANARI, E., 1988, *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma.
- MUSTI, D., 1970, *Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica*, Roma.
- MUSTI, D., 1985, «I due volti della Sabina», *DdA*, 3, 77-86.
- MUSTI, D., 1985, «Evandro», *Enciclopedia Virgiliana*, Roma, II 437-445.
- NIESE, B., 1888, «Die Sagen von der Gründung Roms», *HZ*, 59, 481-506.
- OPELT, I., 1965, «Roma='Rwvmh und Rom als Idee», *Philologus*, 109, 47-56.
- PALLOTTINO, M., 1994, *Storia della prima Italia*, Milano.
- PASOLI, E., 1974, «Sul fram. 21 Morel del Bellum Punicum di Nevio», *Poesia latina in frammenti*, Genova, 67-83.
- PASQUALINI, A., 1998, «Diomede nel Lazio e le tradizioni leggendarie sulla fondazione di Lanuvio», *MEFRA*, 110, 663-679.
- PERRET, J., 1942, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, Paris.
- PIFFIG, A.J., 1985, «Zum 'Puer senex'», *Festschrift H. Kenner*, Wien, 277-279.
- POUCET, J., 1963, «Les origines mythiques des Sabins», *Études Étrusco-Italiques*, Louvain, 155-225.
- POUCET, J., 1993, «Varron, Denys d'Halicarnasse, Macrobie et Lactance. L'oracle rendu à Dodone aux Pélasges», *Pallas*, 39, 41-68.
- RICHARD, J.-C., 1983, «Ennemis ou alliés? Les Troyens et les Aborigènes dans les Origines de Caton», *Hommages R. Schilling*, Paris, 403-412.
- RICHARD, J.-C., 1983, «Varron, l'Origo gentis Romanae et les Aborigènes», *RPh*, 57, 29-37.
- ROBERT, C., 1926, *Die griechische Heldensage*, Berlin.
- SABATUCCI, D., 1975, *Lo stato come conquista culturale*, Roma.
- SCHRÖDER, W.A., 1971, *M. Porcius Cato. Das erste Buch der Origines*, Meisenheim.
- SCHWEGLER, A., 1853, *Römische Geschichte* I.1, Tübingen.
- SORDI, M., 1965, «I rapporti fra Roma e Tibur nel IV sec. a.C.», *Atti SocTib*, 38, 5-10.
- SORDI, M., 1989, «Storiografia e cultura etrusca nell'Impero Romano», *Atti Il Congresso Internazionale Etrusco*, Roma, 41-51.
- STOLZ, F., 1904, «Beiträge zur lateinischen Wortkunde», *WSt*, 26, 318-337.
- STRASBURGER, H., 1968, *Zur Sage von der Gründung Roms*, Heidelberg.
- TAIS, E., 1983, «Boreivgonoi e Aborigini: riflessioni e proposte», *Sileno*, 9, 175-187.
- TRAINA, G., 1994, «Roma e l'Italia: tradizioni locali e letteratura antiquaria», *RAL*, 4, 1993, 585-636; 5, 87-118.
- TRIEBER, C., 1894, «Zur Kritik des Eusebius: die Königstafel von Alba Longa», *Hermes*, 29, 124-142.
- VANOTTI, G., 1999, «Roma polis Hellenis, Roma polis Tyrrhenis», *MEFRA*, 111, 217-255.
- WIKÉN, E., 1937, *Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Apenninenhalbinsel bis 300 v.Chr.*, Lund.
- WISEMAN, T.P., 1995, *Remus. A Roman Myth*, Cambridge.
- WISEMAN, T.P., 1995, «The God of the Lupercal», *JRS*, 85, 1-22.
- WOOD, J.R., 1980, «The Myth of Tages», *Latomus*, 39, 325-344.
- ZIELINSKI, TH., 1936, «Boreivgonoi», *Iresione*, 2, Paris-Lemberg, 38-48.

# LA LÉGENDE DE ROMULUS: DU PREMIER ROI AU HÉROS FONDATEUR

Dominique Briquel \*

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<sup>1</sup>. 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 Boëtos, 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 arcaïens 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"<sup>2</sup>, 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, appartient à des schémas légendaires qui se retrouvent ailleurs. 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

227

\* Université de Paris-Sorbonne. École Pratique des Hautes Études, IVe section. École Pratique des Hautes Études, IVème section, Paris

1.- Les références sont commodément rassemblées dans Binder 1964. Voir aussi nos remarques dans Briquel 1976a.

2.- Nous nous référons au titre de l'ouvrage de A. H. Krappe, *Mythologie universelle* (Krappe 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 violent, 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 l'ouvrage de A. Meurant (Meurant à paraître).

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<sup>3</sup>. 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."<sup>4</sup>

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<sup>5</sup>, 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 sanglantes entre Romains venaient de rendre terriblement présent, et ait choisi le nom plus neutre d'Auguste<sup>6</sup>. 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 reli-

gion, 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<sup>7</sup>. 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<sup>8</sup>, 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<sup>9</sup>.

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<sup>10</sup>, 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

3.- Ce genre d'analyse, réduisant la légende romaine à ce que H. J. Rose, dans Rose 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 tardives, Wiseman 1995. Pour des défenseurs, dans le passé, de la thèse d'une création tardive, avec des propositions diverses, Trieber 1888, Pais 1898, I, p.210-211, Carcopino 1925, p.54-90.

4.- Voir Cornell 1995, p.63.

5.- La référence est de rigueur à l'article de E. J. Bickermann, Bickermann 1952.

6.- Voir Scott 1925, Porte 1981, spéc. p.300-342.

7.- Nous avons étudié l'utilisation de la tradition par certains des adversaires de Rome dans Briquel 1997a.

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 (Denys d'Halicarnasse, 1, 87, 4, Ovide, *Fastes*, 4, 837-844, Plutarque, *Vie de Romulus*, 10, 4-5) ont connu peu de succès, et n'aient jamais supplanté la version de base (que Tite Live qualifie de *vulgatior fama*). Sur ces essais de modification de la légende, Schilling 1960, Drossart 1972, et, avec une approche plus générale, Poucet 1985, p.282-283.

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"<sup>11</sup>, 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<sup>12</sup>. 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"<sup>13</sup>. 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<sup>e</sup> 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<sup>14</sup>. Quelle que soit la base ultime - nécessairement orale à partir d'un certain stade<sup>15</sup> - 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'ont 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 été par ailleurs autorisés 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 cela qui est important: les Romains ont vu dans cette tradition leur mythe de fondation, et l'ont conservée telle quelle 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<sup>16</sup>, nous paraît insuffisante: quelle que soit la pertinence de cette analyse (que nous estimons pour notre part valide), et l'import-

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<sup>e</sup> siècle, bien avant tout témoignage littéraire (Coarelli 1983, p.188-199). Une analyse historiographique comme celle menée par S. Mazzarino (Mazzarino 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 Ve siècle (Cristofani 1985, p.290-291, et Cristofani 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 exprimée dans Dulière 1979, p.21-43, nous paraît intenable pour une oeuvre d'une telle importance).

10.- Voir Plutarque, *Vie de Romulus*, 1-2 (avec le commentaire de C. Ampolo, dans Ampolo 1988, p.262-273), Festus, 328-329 L. On pourra se reporter à Cornell 1975, 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 Poucet 1985, p.200-217. Les motivations peuvent être aussi bien érudites (Poucet 1981) que politiques (Poucet 1984).

12.- Sur ce point, voir Gabba 1960.

13.- Nous empruntons ces expressions à Poucet 1985, p.54-55.

14.- Dans Alföldi 1965, spéc. p.164-175 ("The responsibility of Fabius Pictor").

15.- Sur la tradition orale à Rome, Poucet 1985, p.84-90, von Ungern-Sternberg 1988, Timpe 1988, Chassignet 1996, p.XLII-XLIV.

16.- Exposé de cette interprétation p.ex. dans Dumézil 1968, p.285-299. Depuis B. Sergent a apporté des compléments à l'analyse dumézilienne en y faisant rentrer des figures secondaires du récit, Mettius Curtius et Hostus Hostilius (Sergent 1990).

tance 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, au total, 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<sup>17</sup>.

De ce point de vue, il paraît licite de distinguer trois grands moments dans la geste de celui que Rome considérerait comme son fondateur. La première partie concerne ce qu'on peut appeler ses enfances, avec successivement sa conception divine<sup>18</sup>, 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 milieu, 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<sup>19</sup>.

Celui-ci, qui bénéficie souvent d'une paternité divine alors que sa mère est une femme, généralement 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, celle qui se déroule dans la société organisée. 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 par les eaux dans lesquelles il a été jeté, il rencontre un animal secourable qui le nourrit), et est recueilli par des êtres humains qui vivent dans ce monde extérieur. C'est là qu'il grandit, 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 couple avec son frère Rémus, en une application du schéma géme-laire 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 qu'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 son avenir par la présence de l'élément féminin qui lui permettra de perdurer à travers les siècles. Signe de cet achèvement, c'est alors seulement qu'elle se voit définir 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

17.- Nous ne pouvons ici donner le détail d'analyses que nous avons menées à travers une série d'articles (Briquel 1974, 1976a, 1976b, 1976c, 1977, 1980, 1981, 1983, 1986, 1990, 1991, 1992, 1997b). 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 Briquel 1981, Capdeville 1995, p.7-95.

19.- Voir Binder 1964 pour Sargon (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).



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<sup>20</sup>. 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 auparavant comme prisonnier<sup>21</sup>. On a une articulation selon un rythme ternaire, ce qui d'ailleurs est un trait banal 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<sup>22</sup>. Comme il est 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 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<sup>23</sup>. 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 décemvirs)<sup>24</sup>.

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<sup>25</sup>. 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'inviolabi-

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, Hubaux 1958, et Sordi 1960, 1972, 1985.

21.- Voir Briquel 1983. Sur la caractérisation de Rémus, qui fait qu'il se révèle supérieur à son frères dans le monde sauvage, voir Briquel 1980, 1983, 1990.

22.- Voir respectivement Briquel 1976a, 1980, 1997b.

23.- Voir Briquel 1980. 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 Briquel 1997c et Briquel 1998a.

24.- Voir Dumézil 1971, p.274-292, Dumézil 1985a, p.31-37 et Dumézil 1985b, p.69-131 (avec analyse du cas de Tarquin le Superbe) ; pour les décemvirs, voir notre article Briquel 1998b, p.68-69, n.104.

lité des murs de la ville<sup>26</sup>, 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<sup>27</sup>.

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 descendante, 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'un 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"<sup>28</sup>, ont répandu comme mode de classification, ou au moins de présentation des faits, chez les Romains comme chez d'autres peuples<sup>29</sup>. 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 descendante selon l'articulation récurrente des trois fautes, orientées fonctionnellement, paraît appartenir à la légende du "premier roi", telle que le personnage de Yima, dans la tradition iranienne, en parti-

culier, l'exprime<sup>30</sup>. 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, celui qui l'a formée 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)<sup>31</sup>. On peut en rapprocher, dans le mythe grec, des personnages comme Minos ou Thésée<sup>32</sup>. 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"<sup>33</sup>.

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 courants, 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 cen-

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'important 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.- Dans ce sens, les mots dont Romulus accompagne son geste chez Tite-Live (1, 7, 2: "Qu'il en soit ainsi de quiconque frabchira mes murailles") 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 Briquel 1976b et Vian 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 (Dumézil 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 Poucet 1988; également notre article Briquel 1998b.

30.- Sur Yima, étude fondamentale de A. Christensen (Christensen 1934).

31.- Données dans Dumézil 1971, p.243-300 (avec prise en considération de la figure indienne de Yayati).

32.- Voir notre article Briquel 1991.

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. Dumézil 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 Briquel 1986).

tre, 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 d'un grand destin et à la réalité concrète de la topographie de l'*Urbs*.

Ainsi, ce qu'on peut considérer comme la préhistoire de la légende de Romulus renvoie à un schéma traditionnel général, qui pouvait s'appliquer à des héros qui n'avaient pas fondé de cités. Il n'en reste pas moins que, pour les Romains, Romulus était le fondateur, était le *conditor*, et c'est là, à leurs yeux, que se situait la signification première de sa geste. C'est donc sur ce point, d'un point de vue romain, qu'il convient surtout de s'arrêter - ce que nous voudrions faire maintenant en dégageant quelques points concernant le rite de fondation que le héros était censé avoir suivi.

"Les fondateurs d'une cité attelaient un taureau à droite et une vache du côté intérieur. Ceints à la manière de Gabies, c'est-à-dire la tête recouverte d'un pan de leur toge retroussée, ils tenaient le manche de la charrue courbé de façon à faire tomber les mottes à l'intérieur. Et en traçant ainsi le sillon, ils marquaient l'emplacement des murs, soulevant la charrue à l'endroit des portes"<sup>34</sup>. C'est ainsi que Caton, au I<sup>er</sup> s. av. J.-C., décrit dans ses *Origines* le rituel de fondation des villes que ses compatriotes mettaient en œuvre lorsqu'ils créaient des cités, en des phrases dont plusieurs monnaies, évoquant la fondation de colonies romaines, ou un célèbre bas-relief trouvé à Aquilée fournissent une exacte illustration. Mais ce faisant les Romains des temps républicains ou de l'Empire avaient bien conscience qu'ils reproduisaient, dans les nouvelles Romes qu'ils faisaient surgir du sol, le rite même qu'avait suivi Romulus lorsqu'il avait fondé sa ville: quand ils relatent la fondation de la Ville, les historiens anciens s'attachent surtout à décrire le creusement du sillon primordial, le *sulcus primigenius*. Ainsi Plutarque narre avec précision la manière dont le fondateur avait, à l'aide d'un araire attelé

à un couple de bovins, un boeuf et une vache, délimité le pourtour de la cité, déterminé l'emplacement où s'élèverait sa muraille<sup>35</sup>. Il souligne bien que le sillon est doublé d'une ligne formée par les mottes de terre qu'on a pris soin de rejeter vers l'intérieur: ce sera l'emplacement du *pomerium*, qui n'est pas la ligne des murailles elle-même, mais une ligne située - conformément à l'étymologie du terme que l'écrivain grec adopte, en accord avec la plupart des auteurs, - derrière le mur (*post murum*). Ainsi est ménagée une sorte de boulevard extérieur à la zone d'habitation, mais protégé par le mur, qui restera non bâti. Il rappelle aussi - point que nous avons rencontré chez Caton - que le héros a soulevé l'araire à l'emplacement des portes: effectivement, la ligne de murailles s'interrompt à cet endroit. Par là le *conditor* a posé le modèle de toute fondation ultérieure: un autre historien, Denys d'Halicarnasse, rappelant le creusement du *sulcus primigenius* de Rome par Romulus, note expressément que "depuis lors, les Romains ont conservé cette coutume de tracer un sillon autour de leurs terres quand ils fondent des cités"<sup>36</sup>.

Désormais, et avant même que le mur soit effectivement construit, la ville était pourvue d'une limite, à laquelle le rituel conférait un caractère sacré: cette limite était inviolable, et bientôt Rémus l'apprendrait à ses dépens. Lorsque, furieux que son frère l'ait emporté dans la compétition qui avait mis aux prises les deux jumeaux pour savoir lequel des deux serait désigné par les dieux pour être le fondateur de la ville qu'ils s'approprièrent à créer, il avait, par dérision, sauté, les armes à la main, par-dessus le fossé que Romulus venait de creuser, celui-ci l'avait mis à mort en précisant - selon les dires de Tite-Live: "Ainsi périsse à l'avenir quiconque franchira mes murailles"<sup>37</sup>. Le sort terrible échu à Rémus montre quelle rupture se produit avec la fondation d'une ville comme Rome: désormais une ville a été créée, et son existence introduit une dichotomie dans l'espace. Il existe depuis ce moment ce qui est le territoire de la cité, ce qui lui est extérieur, ce sont deux espaces irréductibles, et la mort brutale du jumeau du fondateur est là pour signifier que, quand bien même la muraille n'existe pas encore pour concrétiser la frontière de la cité, le rituel qui a marqué cette limite a déjà suffi à faire bénéficier cette portion du sol terrestre d'un statut particulier, qui le met à part du reste du monde.

Cela se traduit notamment par l'interdiction de pénétrer en armes sur le territoire de la ville: par rapport au monde extérieur, où règne la violence et la force brutale, le sol de la ville ne doit connaître que des relations

34.- Caton, *Origines*, fragment 18 Peter, I, 18a Chassignet.

35.- Plutarque, *Vie de Romulus*, 11, 3-5.

36.- Denys d'Halicarnasse, 1, 88, 2.

37.- Tite-Live, *Histoire romaine*, 1, 7, 2.

pacifiques, entre des citoyens d'une même cité. On est dans le domaine de la civilisation, d'une vie policée - et c'est pourquoi ce qui a trait à la guerre et à l'état de fureur, de *furor*, cette sorte de folie meurtrière qui s'empare du combattant au moment de la bataille, est soigneusement rejeté hors du territoire proprement urbain. L'armée en armes se réunit hors des limites du *pomerium*, au Champ de Mars, et il est probable que, primitivement, le guerrier revenant de la guerre, avant de réintégrer la vie normale de citoyen, devait se soumettre à des rites destinés à le débarrasser de la fureur du combat, comme ce passage sous la "poutre de la soeur" auquel avait dû, d'après la légende, se soumettre Horace, victorieux des trois Curiaces, qui avait assouvi sa colère sur sa soeur qui lui reprochait d'avoir tué son fiancé<sup>38</sup>. Mais il n'est pas besoin d'évoquer la légende d'Horace pour souligner cette rupture entre monde extérieur et monde de la cité qui se produit: la légende de Romulus et Rémus l'exprime déjà, par le type de différenciation qu'elle établit progressivement entre les deux frères. Nous l'avons déjà vu, lorsque les deux frères, rejetés hors de la cité d'Albe qui les avait vu naître, ont été abandonnés dans le monde sauvage, nourris miraculeusement par la louve puis recueillis et élevés par le berger Faustulus, humain mais vivant en dehors du monde civilisé des cités, c'est paradoxalement non le futur fondateur de Rome mais Rémus qui se montre supérieur dans cet univers extra-urbain: c'est lui, et non son frère, qui le premier rattrape les brigands qui se sont emparés de leur troupeau<sup>39</sup>. La supériorité de Romulus se marque uniquement dans le monde civilisé, celui des cités: c'est Romulus qui pénètre en vainqueur, à la tête de la troupe des bergers, dans Albe pour y renverser le tyran Amulius, alors que Rémus y est entré auparavant, comme prisonnier, capturé par les serviteurs de Numitor. Rémus est donc plus adapté que son frère à la vie dans le monde de la nature sauvage: il est normal qu'il soit éliminé lorsqu'il faut y faire surgir une cité, le cadre d'une vie ordonnée et régulière. Autre détail de la légende qui va dans le même sens, Rémus ne connaîtra pas la vie d'adulte. Il meurt, notent nos sources, à dix-huit ans, c'est-à-dire précisément à l'âge où on devient citoyen, membre à part entière de la cité. Sa vie est bornée à sa phase initiale, avant qu'il soit susceptible de jouer un rôle dans la cité - et, si on fait intervenir la comparaison entre cette partie de la geste

des jumeaux romains et les rites d'initiation que pratiquent nombre de civilisations anciennes, elle en reste à la période de préparation qui se passe hors du cadre normal de la vie du groupe, mais dans le monde de la sauvagerie primitive.

Le rite du sillon primordial véhicule donc des idées extrêmement archaïques. Mais il ne s'en accommode pas moins de préoccupations pratiques qui relèvent du pragmatisme et du souci d'efficacité concrète dont on s'accorde à créditer les Romains. Nous avons noté la précision concernant les portes: à l'emplacement prévu pour celles-ci, le sillon s'interrompt. Le rituel se doit en effet de tenir compte des nécessités de la vie réelle. Si la limite de la cité, avec ses murs, doit être assurée de l'inviolabilité par le rite, il ne faut bien évidemment pas que cette mise à part du reste du monde rende impossible toute communication: il faut pouvoir entrer et sortir de la cité, il faut pouvoir aussi en faire sortir tout ce qui risquerait d'en souiller le sol et donc de mécontenter les dieux. C'est le cas en particulier, comme nous le précisent nos sources, pour les cadavres qu'il ne convient pas de déposer à l'intérieur de la ville, mais à l'extérieur - selon une distinction radicale, suivie dans bien des civilisations, entre espace des vivants et espace des morts: cela oblige bien sûr à les faire sortir préalablement de la cité, ce qui se fera par les portes. Ainsi s'explique que le statut des murs et des portes soit différent: lorsque le grammairien Festus, dans l'encyclopédie qu'il avait rédigée au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, parle des rites de fondation, il distingue bien la *sanctitas*, c'est-à-dire non la sainteté, mais l'inviolabilité, que ceux-ci assurent aux murailles, du *jus*, droit, terme sans connotation sacrées (et donc n'impliquant pas une notion comme celle de souillure), qui concerne les portes<sup>40</sup>.

Autre point sur lequel se marque le souci de concilier le principe théorique - la cité comme espace mis à part du reste du monde - et les besoins concrets. La véritable limite sacrée n'est pas la muraille elle-même, mais le *pomerium* qui se situe légèrement en arrière, qui est le *pomerium*... Là encore des soucis pratiques ont joué. Mais il faut bien que, lorsque l'ennemi attaque, les murailles puissent être défendues: c'est pourquoi on a pris soin de ménager un espace entre les murs et la cité proprement dite, libre de toute construction qui risque de gêner le déploiement des troupes affectées à la défense des murs et surtout ne tombant pas sous l'interdit d'in-

38.- On verra l'analyse de la geste de Horace tuant sa soeur Camille dans Dumézil 1942 (avec le parallèle de la légende du héros irlandais Cuchulainn). Par-delà la mise en oeuvre romanesque de l'amour coupable de Camille pour l'ennemi, le meurtre de la soeur a pour fonction, dans le mythe, d'épuiser le trop plein d'ardeur d'Horace de la même manière que, dans le rite du *tigillum sororis*, le passage magique par cette "porte", afin de permettre au guerrier de rentrer dans la cité sans constituer un danger pour ses concitoyens.

39.- Nous avons étudié cette question dans Briquel 1983 et Briquel 1990.

40.- Festus, 358 L: "Il est écrit dans les livres étrusques des rites selon quel rite les villes sont fondées, les autels les temples sont consacrés, avec quelle l'inviolabilité les murs, selon quel régime juridique les portes (sont établis)".

introduire des armes dans le périmètre de la cité. La véritable limite sacrée de la ville n'est pas la muraille elle-même, mais cette ligne pomériale.

Comme l'exprime bien la légende de Romulus, le creusement du sillon primordial n'est que la conséquence d'un accord préalable donné par les dieux à la fondation de la future cité. Avant de procéder à cette fondation, il faut d'abord demander leur avis aux dieux, savoir s'ils approuvent ce que les hommes se proposent d'entreprendre. Cela se fait par le procédé normal de consultation des dieux à Rome, la prise d'auspices: un augure, membre d'un collège sacerdotal spécialisé dans cet office, délimite à l'aide du bâton recourbé qui est l'insigne de la profession, le *lituus*, une portion du ciel dans lequel il va observer les signes que les dieux vont lui adresser. Ils le feront par le vol des oiseaux - auspices est formé sur *avis*, oiseau, et *spicium*, d'un verbe signifiant observer: les oiseaux, qui se meuvent au-dessus de la terre des hommes, dans le ciel où on se représente que vivent les dieux - qui sont qualifiés de *caelestes*, célestes, par les Romains -, sont par là même qualifiés pour transmettre aux hommes des indications sur ce que souhaitent les dieux. En pratique, ceux-ci feront connaître leur avis par la présence ou non d'oiseaux, la direction de leur vol, et toute autre particularité les concernant qui pourra être interprétée par l'augure. Lors de la fondation de Rome, il y a eu, préalablement une prise d'auspices. Les deux frères ont agi en augures et, puisque nous sommes avant même que Rome existe, la tradition a considéré que Romulus a été le premier augure, celui qui avait créé le collège. Dans la légende de Romulus et Rémus, ce que les auteurs soulignent le plus à cette occasion est la compétition entre les deux frères, le fait que cette prise d'auspices sert à les départager, à déterminer qui des deux aura le droit de fonder la cité. Rémus se croit d'abord vainqueur: il a aperçu, le premier, six vautours - oiseau réputé susceptible d'annoncer mieux que tout autre la volonté divine. Mais Romulus voit presque au même instant douze vautours: c'est donc lui, et non son frère, qui l'emporte et sera le fondateur, le *conditor*. Cependant nous pouvons laisser cet aspect du récit - même si c'est lui qui, ensuite, explique la colère de Rémus et introduit la scène du combat fratricide et du meurtre de son frère par Romulus. Il faut voir en effet que l'observation des oiseaux, par-delà la signification qu'elle a dans la querelle des deux frères, a une impor-

tance essentielle par rapport à la cité qui sera fondée. D'ailleurs cette prise d'auspices est un élément du rite de fondation de toute cité, et se passe alors bien évidemment sans la coloration dramatique qu'elle prend dans la légende romaine. Elle permet de s'assurer de l'accord de dieux vis-à-vis de la fondation de la cité - dans le cas de Rome, on peut dire indépendamment de la question de savoir par lequel des deux frères elle sera fondée. Nous avons déjà souligné la qualité d'espace à part du reste du monde que le rite de fondation fait naître: il s'agit de savoir, en tout premier lieu, si les dieux approuvent un tel bouleversement du monde tel qu'il existe.

Mais il serait insuffisant de parler de cette prise d'auspices en termes d'accord ou de désaccord de la part des dieux. Ce que les auspices garantissent, c'est beaucoup plus qu'une autorisation: une sorte de bénédiction, de promesse d'une faveur spéciale à la cité qui va apparaître à la surface du globe. C'est la garantie d'un grand destin, et les Romains étaient tellement persuadés que les dieux, dès la fondation de leur ville par Romulus, lui avaient assuré un destin hors de pair que Virgile lui assignera explicitement une mission de domination universelle<sup>41</sup>, qui ne faisait que traduire le fait qu'elle avait bénéficié de ce rituel de fondation, assuré par les augures, qu'elle avait été "inaugurée". Ces termes - augures, inauguration - sont significatifs: ils sont formés à partir d'un verbe *augeo* qui, en latin, signifie "augmenter", et est apparenté à un terme sanscrit qui signifie "force". Cela montre que le rite est bien plus qu'une formalité d'autorisation de la fondation par les dieux: il assure à la cité la protection des dieux, est un gage de sa grandeur future.

C'est seulement après cette inauguration que la cité est matériellement délimitée sur le sol, par le rite du "sillon primordial". Mais ce rite ne fait que concrétiser une limite qui a été assignée à la cité par la parole de l'augure, que cette parole a fait, par sa force propre, exister. La question qui a été posée aux dieux lors de la prise d'auspices concerne la portion de terrain destinée à la future cité, que l'augure a montrée de son bâton et dont il a soigneusement précisé la limite. Par cette opération, confirmée par l'approbation accordée par les dieux, a été délimité un territoire - un *ager*, comme disaient les Romains - qui est qualifié par les termes de *effatus* et *liberatus*<sup>42</sup>. Le premier terme, *effatus*, veut dire proprement "énoncé": cela indique que la parole de l'augure

41.- Virgile, *Énéide*, 6, 851-853 : " Toi, Romain, souviens-toi de régir les peuples sous ton empire : les arts à toi seront d'imposer la paix, d'épargner les vaincus et de dompter les superbes ".

42.- Ces notions ont été bien analysées dans Magdelain 1969 et Magdelain 1976 ; voir également Grandazzi 1986 : A. Grandazzi, " Le roi et l'augure ", dans *La divination dans le monde étrusco-italique*, 3, Suppléments à *Caesarodunum*, 56, 1986, p.122-153.

l'a précisément défini, que, en vertu de la valeur performative de sa parole sacrée, il l'a fait en quelque sorte venir à l'existence comme espace spécifique. Cet *ager* est aussi *liberatus*, libéré: cette précision est à comprendre en fonction de l'idée que les Romains, comme bien d'autres peuples, se représentaient le monde comme parcouru de toutes sortes de présences surnaturelles, éventuellement dangereuses, qui pouvaient se révéler gênantes pour une installation humaine stable. Il ne s'agissait certes pas de débarrasser la cité de toute présence divine, de toute possibilité de contact avec le divin: mais cette mise en relation devait désormais se faire d'une manière réglée, dans des lieux spécialement destinés à cet usage, et affectés non à un contact indistinct avec le surnaturel en général, mais au culte de telle divinité nommément désignée. Ce seront les temples, *templa*<sup>43</sup>: eux aussi seront inaugurés, demanderont l'intervention de l'augure. Le terrain sur lequel ils s'élèveront sera lui aussi *effatus* et *liberatus*; mais il sera en outre *consecratus*, c'est-à-dire mis à part de la cité pour être affecté à tel dieu, considéré comme une terre sacrée - ce que n'est pas le reste de la ville.

Le rite du creusement du sillon vient réaliser concrètement cette limite, marquer en pratique ce clivage qui vient de se constituer au sein de l'univers. Nous avons déjà cité le texte de Caton sur le rite du sillon primordial. Ce texte néglige cependant un élément important, qui est en revanche précisément décrit par des auteurs qui décrivent la fondation de Rome par Romulus, Ovide et Plutarque<sup>44</sup>: le creusement préalable du *mundus*. Ce *mundus* est, comme le texte nous le décrit, une sorte de puits qui est creusé au centre de la cité qu'on est en train de fonder: dans le cas de Rome, il semble devoir être identifié avec ce qui est connu comme l'*umbilicus urbis*, nombril de la ville, sur le Forum, à proximité immédiate du centre de la vie publique de

la cité que constitue le *comitium*, lieu de réunion de l'assemblée du peuple, flanqué de la tribune aux harangues d'où les magistrats peuvent s'adresser aux citoyens et le bâtiment de la curie où se réunit le sénat<sup>45</sup>. On est donc clairement au cœur de la ville. Et Plutarque pose nettement le *mundus* comme le centre du périmètre de la cité, par rapport auquel la ligne du *pomerium* est ensuite tracée.

Dans le rituel de fondation, tel que nous le décrivent ces auteurs, on jette des offrandes dans le *mundus*. Mais le rôle du *mundus* ne se limite pas au seul moment de la fondation. Il a une importance religieuse qui persiste tout au long de la vie de la cité: il est le lieu en particulier du rite du *mundus patet*, "le *mundus* est ouvert". En effet, trois jours par an, cette cavité souterraine, habituellement fermée, était ouverte: cela signifiait que les êtres mystérieux dont les profondeurs de la terre étaient peuplées, et en particulier les âmes des défunts enterrés dans le sol, ces Mânes dont on ne savait pas très bien comment il fallait se les représenter, mais dont on ressentait l'inquiétante présence, avaient libre accès à la terre des vivants et pouvaient parcourir à leur guise la cité<sup>46</sup>. On voit donc, par ce rite, que le *mundus*, creusé dans le sol, a une fonction de communication avec le monde chthonien, avec les puissances surnaturelles qui l'habitent. Il est le lieu par lequel la cité entre en communication avec les dieux et autres entités qui hantent les profondeurs de la terre. Mais, paradoxalement, la fonction du *mundus* ne joue pas seulement vers le bas: le nom qui désigne cette cavité souterraine est aussi celui qui désigne la voûte céleste, dont nous avons fait notre mot "monde". Et le rapport est explicitement posé: Caton, dont le témoignage a été conservé par Festus, précise bien que "le nom de *mundus* a été donné (à cette fosse) du nom du monde qui se trouve au-dessus de nous; sa forme est en effet semblable à celui-ci"<sup>47</sup>. Cette mise en relation, aussi, avec le ciel est importante: elle signifie que le *mundus* est en rapport non seulement avec ce qui est au-dessous, la terre et

43.- Le terme *templum*, temple, est important. Il désigne en effet non seulement le lieu, sur la terre, qui est consacré au culte des dieux, mais aussi la portion du ciel, indiquée par la bâton de l'augure, que celui-ci prend comme zone d'observation lors de la prise d'auspices. Par là se marque une homologie entre le *templum* céleste qu'observe l'augure et celui qui existe sur la terre. Le second est conçu comme une sorte de projection sur la surface terrestre du ciel où les dieux ont leur demeure.

44.- Ovide, *Fastes*, 4, 831-834, Plutarque, *Vie de Romulus*, 11, 1-2. Les deux auteurs situent l'emplacement du *mundus* en des lieux distincts, le Palatin pour Ovide, le Forum pour Plutarque. Cette distorsion tient à deux conceptions différentes de la ville fondée par Romulus, soit limitée au Palatin, soit déjà étendue à l'ensemble des sept collines et donc centrée sur le Forum. Elle n'empêche pas que le rite décrit soit bien le même. Sur la question, connexe, de la *Roma quadrata*, à laquelle paraît renvoyer le texte d'Ovide, voir Grandazzi 1993.

45.- Voir sur cette identification Coarelli 1983, p.199-226. On a retrouvé des exemples de *mundus* dans des fondations coloniales romaines (en particulier à Cosa); dans ce cas le *mundus* peut s'élever sur la citadelle, et non au centre du forum. Mais la signification symbolique de centre de la cité reste la même.

46.- En particulier Festus 144 L : " à ce moment (= les 28 août, 5 octobre, 8 novembre) ce qui appartenait à la religion secrète et cachée des dieux Mânes était en quelque sorte amené à la lumière du jour et y avait libre accès ".

47.- Voir Festus, 144 L.

ses profondeurs, mais également avec ce qui est au-dessus, le ciel. Or le ciel et la demeure des dieux (du moins ceux qui ne sont pas des divinités infernales, les dieux d'en bas, les *dii inferi*), dont nous avons rappelé qu'ils étaient dits *dii caelestes*, dieux célestes. On voit que par là le *mundus* a une fonction de communication sur un plan vertical, aussi bien vers le haut que vers le bas, vers les dieux d'en haut tout autant que vers les dieux d'en bas. Il met la cité en communication avec l'ensemble du panthéon. Et le fait qu'il soit érigé au moment de la fondation montre que ce rite établit la cité dans son rapport avec le monde divin, dans ses deux composantes, céleste et chthonienne. Il est donc essentiel au processus de naissance de la cité: celle-ci n'est pas seulement une entité matérielle, mais aussi une communauté humaine qui a besoin d'être posée dans ses rapports avec le monde divin, ce qui, bien sûr, dans une mentalité ancienne à tout le moins, conditionne tout le reste.

Mais cette dimension verticale du *mundus* s'associe à une dimension horizontale. Nous l'avons rappelé, il est établi - ou est censé être établi, car la réalité des faits ne s'accorde pas toujours avec le schéma théorique - au centre géométrique de la cité. Mais il faut aller au-delà: car, comme nous l'avons vu, par le tracé du *pomerium*, l'acte de fondation a constitué un espace d'un genre nouveau sur la surface du globe. Le territoire de la cité échappe ainsi à la règle commune du reste du monde, est posé comme un espace privilégié, jouissant d'une attention particulière de la part de dieux. C'est donc non seulement par rapport à la ville, mais par rapport au monde entier, que le *mundus* joue un rôle de centre. Il devient le centre de l'univers, et le fait que le même édifice, à Rome, soit désigné par le terme *umbilicus*, nombril montre la signification du fait: cela rejoint la riche thématique du "nombril du monde", lieux remarquables qui, comme le sanctuaire de Delphes chez les Grecs mais aussi bien dans de tout autres cultures, le Tibet ou l'île de Pâques, étaient ainsi définis<sup>48</sup>. Sur un plan horizontal aussi, spatial, et non seulement vertical, dans une dimension qu'on peut qualifier de surnaturelle, le *mundus* apparaît donc comme le centre du monde - et par là le territoire de la cité, dans lequel il occupe une position centrale, apparaît comme un espace à part, privilégié.

Là encore, il ne s'agit pas seulement d'une limite géométrique, d'un espace qui serait défini par la simple géographie. Nous l'avons précisé, l'espace de la cité, s'il est dit *effatus* et *liberatus*, n'est pas *consecratus*, n'est pas consacré, n'a donc pas le caractère sacré qui

peut être reconnu à un temple, effectivement consacré à un dieu. Il n'empêche que, même s'il n'est pas un *templum*, le fait qu'il soit inauguré le met dans un rapport privilégié avec les dieux, avec le ciel. Cela se traduit sur un plan spatial: selon les textes techniques qui nous parlent de la fondation des villes<sup>49</sup>, le plan de la cité est orienté, est ordonné selon les points cardinaux. Elle est pourvue de deux axes principaux, le *decumanus* qui court d'est en ouest, et le *cardo*, qui va du nord au sud, et dont le nom, qui signifie gond, par la comparaison avec le mouvement de fermeture d'une porte qu'il implique, exprime la relation avec le mouvement du soleil dans le ciel, et donc du cosmos entier. Il est clair qu'il s'agit là d'un schéma théorique, qui n'a pu être réalisé que dans des fondations coloniales, là où on a édifié des villes sur un sol où rien de préexistant n'était là pour gêner l'application du principe, conditionner la construction effective de la cité. Les vieilles villes, à commencer par Rome elle-même, qui se sont formées peu à peu, à partir de villages plus anciens ne répondent évidemment pas à la rigidité d'un tel schéma. En outre il doit s'accommoder avec la réalité concrète de la topographie qui fait que, même dans le cas de villes nouvelles, il n'est pas toujours possible de construire une cité rigoureusement orientée selon les points cardinaux, pourvu de beaux axes orthogonaux. Mais, même si la réalité doit admettre bien des accommodements, le principe théorique n'en garde pas moins toute sa valeur: une cité est, ou est censée être, orientée selon les axes qui sont ceux du cosmos entier. Ainsi sa fonction de centre du monde, loin d'être une simple donnée de géographie humaine, la pose au sein de l'univers entier, comme le centre même du cosmos autour duquel tout s'ordonne.

La fondation d'une cité, pour les Romains, n'était donc pas seulement un acte technique, ou le résultat d'une décision d'ordre politique. C'était un acte rituel, qui engageait la cité dans ce qui conditionnait tout le reste, c'est-à-dire la relation qui s'instaurait entre elle et les dieux. Par là s'engageait une histoire, qui avait débuté, au sens propre, selon de bons auspices. Autrement dit, dès le départ, les dieux avaient assuré la ville naissante, par la procédure de son inauguration, une protection toute spéciale. Elle jouissait dès lors d'un privilège, que le détail des rites, le creusement en son centre du *mundus* et la délimitation, tout autour, du *pomerium*, venait traduire, en lui conférant un rôle de centre du monde, aussi bien dans sa dimension spatiale, horizontale, que

48.- Voir sur la question en général Eliade 1970, p. 310-325.

49.- En particulier Hygin, 170 L édition Lachmann, décrivant l'usage de l'instrument de visée appelé *groma* pour donner une orientation rigoureuse à la cité.

verticale, vis-à-vis des dieux, ceux du ciel en haut comme ceux de la terre et des Enfers en bas. Certes il n'est pas sûr que les Romains du temps de la fin de la République ou de l'Empire, lorsqu'ils ont procédé à tant de fondation de cités nouvelles dans les provinces qu'ils avaient annexé à leur empire, aient encore été très sensibles à ces valeurs religieuses du rite: ils ne l'ont pas moins rigoureusement appliqué lors de la fondation de ces cités, prolongeant par là ce qui avait été, au départ, un sentiment profond du fait qu'une ville n'était pas seulement une création humaine, mais engageait tout un dialogue avec les forces qui dominent l'action

des hommes dans le monde<sup>50</sup>. Et c'est sans doute ce qui, pour les Romains, était le plus important dans la légende de Romulus: il avait, le premier, appliqué les rites de fondation à sa cité, que tant d'autres allaient suivre, fondées par le peuple auquel il avait donné naissance. Par là il était le *conditor* non seulement de Rome, mais de son empire avec toutes les villes, Romes en miniature, qui s'y étaient établies. C'était lui qui, par la valeur de protection divine assurée par le rituel qu'il avait suivi, était le fondateur de l'*imperium Romanum* dans son ensemble, centré autour de l'*Urbs* dont il avait, jadis, tracé le "sillon primordial".

## BIBLIOGRAPHIE

- ALFÖLDI, A., 1965, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor.
- AMPOLO, C., 1988, *Plutarco, le vite di Teseo e di Romolo*, Milan.
- BICKERMANN, E.J., 1952, "Origines gentium", *Cl Ph*, 47, p.65-81 (= *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods*, Côme, 1985, 399-417).
- BINDER, G., 1964, *Die Aussetzung des Königskindes, Kyros und Romulus*, Beiträge zur klassischen Philologie, 10, Meisenheim am Glan.
- BRIQUEL, D., 1974, "Tarente, Locres, les Scythes, Théra, Rome, précédents antiques au thème de l'Amant de Lady Chatterley", *Mélanges de l'École Française de Rome*, 86, 673-705.
- BRIQUEL, D., 1976a, "Les jumeaux à la louve et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache", in *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, sous la direction de R. Bloch, Paris-Genève, p.73-97.
- BRIQUEL, D., 1976b, "La triple fondation de Rome", *Revue de l'Histoire des Religions*, 189, 145-176.
- BRIQUEL, D., 1976c, "L'oiseau ominal, la louve de Mars, la truie féconde", *MEFRA*, 88, 31-50.
- BRIQUEL, D., 1977, "Perspectives comparatives sur la tradition relative à la disparition de Romulus", *Latomus*, 36, 255-282.

- BRIQUEL, D., 1980, "Trois études sur Romulus: A) Rémus élu et réprouvé, B) Les trois arbres du fondateur, C) Les guerres de Romulus", in *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, sous la direction de R. Bloch, Paris-Genève, 267-346.
- BRIQUEL, D., 1981, "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, 7-31.
- BRIQUEL, D., 1983, "Les enfances de Romulus et Rémus", *Mélanges offerts à R. Schilling*, Paris, p.55-6.6.
- BRIQUEL, D., 1986, "Les différentes versions de la disparition de Romulus", in *La mythologie, clef de lecture du monde classique, hommage à R. Chevallier*, Caesarodunum, 21 bis, I, 15-37.
- BRIQUEL, D., 1990, "Le meurtre de Rémus, ou le franchissement de la limite", in *Tracés de fondation*, sous la direction de M. Détienne, Louvain-Paris, 171-179.
- BRIQUEL, D., 1991, "Du premier roi au héros fondateur: remarques comparatives sur la légende de Romulus", in *Condere Urbem*, sous la direction de C. M. Ternes, Luxembourg, (= *Études classiques*, 3, Luxembourg, 1992), 26-48.
- BRIQUEL, D., 1992, "Twins and Twins in the Legend of the Founding of Rome", in *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion, Studies in Honor of E.C. Polomé*, Washington, II, 315-320.

50.- Nous n'avons pas voulu poser ici la question de l'origine de ces rites. Si une forme de consultation divine comme celle que pratiquaient les augures est ancrée dans le plus ancien passé romain (et latin), comme le montrent les résonances indo-européennes de leur nom, les rites de fondation, dans leur ensemble, ont dû être empruntés aux Étrusques. C'est ce que nous disent les textes, et cela s'accorde avec le fait qu'un mot comme *mundus* soit, très probablement, d'origine étrusque ou que le nom de l'instrument de visée utilisé lors des fondations, la *groma*, s'il est d'origine grecque, soit certainement passé par l'étrusque avant de parvenir en latin (comme le prouvent des raisons phonétiques). Cette origine étrusque se comprend: les Étrusques ont connu la civilisation urbaine avant que celle-ci se développe dans le Latium, à une époque où l'Étrurie était de loin la région la plus avancée culturellement de l'Italie. On voit les règles de fondation appliquées par les Étrusques dans le cas d'une fondation coloniale comme celle de Marazabotto, cité qu'ils ont établie en Émilie vers le troisième quart du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. C'est à leur imitation que les Romains ont, à leur tour, fondé des cités - en appliquant (dans la mesure où cela était possible, bien sûr) les mêmes règles, comme on le constate pour une colonie d'époque républicaine comme Cosa, fondée en 273 av. J.-C.



- BRIQUEL, D., 1997a, *Le regard des autres, les origines de Rome vues par ses ennemis (début du IV<sup>e</sup> siècle/ début du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.)*, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, n°623, Besançon.
- BRIQUEL, D., 1997b, "Les trois combats de Romulus", *Ollodagos*, 10, 1, 117-130.
- BRIQUEL, D., 1977c, "Le règne de Tullus Hostilius et l'idéologie indo-européenne des trois fonctions", *Revue de l'Histoire des Religions* 214, 5-22.
- BRIQUEL, D., 1998a, "Les Tarquins de Rome et les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne: 1) Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain", *Revue de l'Histoire des Religions* 215, 369-395.
- BRIQUEL, D., 1998b, "À propos de TiteLive I: l'apport de la comparaison et ses limites", *Revue des Études Latines* 76, 41-70.
- CAPDEVILLE, G., 1995, *Volcanus, recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 288, Rome.
- CARCOPINO, J., 1925, *La louve du Capitole*, Paris.
- CHASSIGNET, M., 1996, *L'annalistique romaine, I. Les annales des pontifes, l'annalistique ancienne*, éd. CUF, Paris.
- CHRISTENSEN, A., 1934, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, II, coll. *Archives d'Études Orientales*, Leyde.
- COARELLI, F., 1983, *Il Foro Romano, I, Periodo arcaico*, Rome.
- CORNELL, T.J., 1975, "Aeneas and the Twins: the Development of the Roman Foundation Legend", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 201, 1-32.
- CORNELL, T.J., 1995, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c.1000-264 BC)*, Londres-New York.
- CRISTOFANI, M., 1985, *I bronzi degli Etruschi*, Novare.
- CRISTOFANI, M., 1990, in *Catalogue d'exposition La grande Roma dei Tarquini*, Rome, 144-145 (notice sur la louve du Capitole).
- DROSSART, P., 1972, "La mort de Rémus chez Ovide", *Revue des Études Latines* 50, 187-204.
- DULIÈRE, C., 1979, *Lupa Romana*, Bruxelles-Rome.
- DUMÉZIL, G., 1942, *Horace et les Curiaces*, Paris.
- DUMÉZIL, G., 1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles.
- DUMÉZIL, G., 1968, *Mythe et épopée*, I, Paris.
- DUMÉZIL, G., 1971, *Mythe et épopée*, II, Paris, 274-292.
- DUMÉZIL, G., 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.
- DUMÉZIL, G., 1985a, G. Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris.
- DUMÉZIL, G., 1985b, *Heur et malheur du guerrier*, 2ème édition, Paris.
- ELIADE, M., 1970, *Traité d'histoire des religions*, Paris.
- GABBA, E., 1960, "Studi su Dionigi di Alicarnasso, I. La costituzione di Romolo", *Athenaeum* 38, 175-225.
- GRANDAZZI, A., 1986, "Le roi et l'augure", in *La divination dans le monde étrusco-italique*, 3, Suppléments à *Caesarodunum* 56, 122-153.
- GRANDAZZI, A., 1993, "La Roma quadrata: mythe ou réalité ?", *Mélanges de l'École Française de Rome* 105, 493-545.
- HUBAUX, J., 1958, *Rome et Véies*, Paris.
- KRAPPE, A.H., 1930, *Mythologie universelle*, Paris.
- MAGDELAIN, A., 1969, "L'auguraculum de l'arx à Rome", *Revue des Études Latines* 47, 253-269.
- MAGDELAIN, A., 1976, "Le pomerium archaïque et le mundus", *Revue des Études Latines* 54, 71-109.
- MAZZARINO, S., 1966, *Il pensiero storico classico*, Rome-Bari.
- MEURANT, A., à paraître, *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.
- PORTE, D., 1981, "Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes. Étude sur le personnage de Quirinus et sur son évolution des origines à Auguste", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 17, 1, 300-342.
- PAIS, E., 1898, *Storia di Roma*, Turin.
- POUCET, J., 1981, "Préoccupations érudites in la tradition du règne de Romulus", *Antiquité Classique*, 50, 664-676.
- POUCET, J., 1984, "L'influence des facteurs politiques dans l'évolution de la geste de Romulus", in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarini*, Naples, I, 1-10.
- POUCET, J., 1985, *Les origines de Rome, tradition et histoire*, Bruxelles.
- POUCET, J., 1988, "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, 24-49.
- ROSE, H.J., 1961, *Griechische Mythologie*, Munich.
- SCHILLING, R., 1960, "Romulus l'élus et Rémus le réprouvé", *Revue des Études Latines*, 38, 182-199.
- SCOTT, K., 1925, "The Identification of Augustus with Romulus-Quirinus", *Transactions of the American Philological Association*, 56, 85-105.
- SERGEANT, B., 1990, "L'or et la mauvaise femme", *L'Homme*, 113, 30, 13-43.
- SORDI, M., 1960, *I rapporti romano-etruschi e l'origine della civitas sine suffragio*, Rome, 177-182.
- SORDI, M., 1972, "L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione etrusco-italica della storia", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 1, 2, 781-793.
- SORDI, M., 1985, "Storiografia e cultura etrusca nell'Impero romano", in *Atti del II congresso internazionale etrusco*, Florence, (Rome, 1989), 41-51.
- TIMPE, D., 1988, "Mündlichkeit und Schriftlichkeit als Basis der frühromischen Überlieferung", in *Colloquium Rauricum, I, Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart, 266-286.

TRIEBER, C., 1888, "Die Romulussage", *Rheinisches Museum* 43, 560-582.

VIAN, F., 1963, *Les origines de Thèbes*, Paris.

VON UNGERN-STERBERG, J., 1988, "Überlegungen zur frühen römischen Überlieferung im Lichte der

Oral-Tradition-Forschung", in *Colloquium Rauricum, I, Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart, 237-265.

WISEMAN, T.P., 1995, *Remus, a Roman Myth*, Cambridge.

# ROME ET SA FONDATION: ARCHÉOLOGIE, HISTOIRE, MÉMOIRE

Alexandre Grandazzi \*

“ἀξιψημεν δη το μεωγιστον εξ παντιω< αωλιωτα δ ωξεν ιΞδρθωσει και κτιωσει ποωλεφ”  
Plutarque, *De fortuna Romanorum*, 8, 321B

Mesdames, Messieurs, Chers Collègues,  
En prenant à mon tour la parole, dans ce colloque consacré à un thème qui m'est particulièrement cher, je voudrais tout d'abord remercier très chaleureusement ceux qui nous accueillent avec tant de courtoisie et d'hospitalité dans cette magnifique ville de Barcelone: le Centre de Culture Contemporaine - car, finalement, en cette année 2000, la fondation est une idée contemporaine ! -, l'Ecole d'Architecture, ainsi que les membres du Comité organisateur, si efficace et si amical.  
Aujourd'hui, après la Mésopotamie, après la Grèce, nous voici donc, depuis ce matin, à Rome, c'est-à-dire dans le plus proche, sans doute, et, à coup sûr, le plus récent des exemples sur lesquels nous avons choisi de réfléchir ensemble ; le plus connu, aussi, car il serait assurément difficile de trouver un mythe de fondation plus célèbre, plus classique au sens exact du terme, que celui qui met en scène Romulus et Remus ou, plutôt, comme le disaient les Romains<sup>1</sup>, Remus et Romulus. Pourtant, comme cette histoire romaine - ou, ne distinguons pas pour l'instant, cet imaginaire romain des origines - commence mal ! Un viol, celui de la mère des jumeaux, un infanticide évité de justesse - merci Faustulus ! -, un presque parricide - je veux parler du meurtre de l'oncle Amulius, et l'oncle est plus que le père dans beaucoup de cultures archaïques -, un fratricide, bien sûr, et, enfin, un assassinat, peut-être accompagné de cannibalisme - je fais allusion au dépeçage du corps de Romulus par les Sénateurs: quant à cette première Rome, elle n'est qu'un repaire de bandits, de hors-la-loi, une espèce de “légion

étrangère” en somme. Avouons que cela fait beaucoup, et que, pour nous être familière, cette légende des origines de Rome n'en reste pas moins énigmatique. Or j'ai le sentiment que, grâce aux collègues qui m'ont précédé ici ces deux derniers jours, nous sommes maintenant en mesure de mieux comprendre ces caractéristiques un peu déroutantes du mythe romain. En effet, ce que les exposés traitant d'aires géographiques éloignées comme la Mésopotamie ont confirmé, c'est que nous avons affaire, dans bien des cas, à ce qu'on pourrait appeler des universaux de la fondation: au premier rang de ces universaux, sans doute, l'idée même de violence, parce que toute fondation est rupture ; les rites de dépôts agraires, également, me semblent en faire partie, tout comme - mais là on est peut-être simplement du côté du truisme - la dimension héroïque ou divine donnée aux fondateurs, l'idée d'une planification avec la détermination d'un espace-temps. A cela viennent s'ajouter, dans le cas de Romulus, des thèmes, qui appartiennent spécifiquement à la sphère religieuse, et qui ont, bien sûr, été reconnus comme tels depuis longtemps: il s'agit surtout du totémisme animal, de la filiation d'un dieu et d'une Vierge Sacrée, de la salvation miraculeuse des eaux, et de la disparition-résurrection finale de Romulus réapparaissant comme Quirinus.

Dans ces conditions, n'est-il pas bien clair que nous avons affaire à un mythe, à un conte même - prouvant sans doute que les Romains furent toujours de grands enfants ! -, un conte que l'on devrait donc soumettre à une analyse de type formaliste, narratologique, quitte à y insérer de temps à autre des éléments d'anthropologie comparée ? A vrai dire, ce n'est pas tout à fait la voie qu'a suivie la recherche moderne, qui préfère, depuis quelques décennies, y voir un mythe, autrement dit - soyons très rapide - un *corpus* diégétique avec référé-

241

\* Université de Paris, Sorbonne, Paris IV

1.- Cf., entre autres, Cicéron : *ut aiunt, de Remo et Romulo* (Leg., I, 8).

rent rituel, le tout permettant à une communauté - en l'occurrence Rome - de penser, et pour tout dire, d'imaginer, de fabriquer son plus ancien passé. Je vais revenir, dans un instant, sur cette conception, qui n'est pas ou, disons, n'est pas entièrement la mienne, mais qui, indiscutablement, est celle de la très grande majorité de la communauté scientifique, comme j'ai pu le vérifier encore ici depuis deux jours: nous sommes réunis, en effet, dans ce Colloque, pour nous montrer mutuellement combien nous sommes intelligents, clairs-voyants, subtils, combien peu nous sommes dupes de ces contes de Grimm - Märchen für Kinder - que sont, en général, les mythes de fondation, et, particulièrement, ceux de Rome. Or, face à cette quasi-unanimité, j'ai bien conscience, Mesdames et Messieurs, d'être ici, comme qui dirait, l'idiote du village: car, pour le dire avec un historien bien oublié du XIX<sup>e</sup> siècle, Jean-Jacques Ampère <sup>2</sup>, "*je crois à Romulus*", "*en dépit*" (et là je cite Fustel de Coulanges qui, lui aussi, ce qu'on oublie souvent, y croyait) "*de la vogue d'incrédulité qui s'attache à cette ancienne histoire*". <sup>3</sup> S'il est vrai qu'Hegel, qui trouvait que la science de son temps avait passé les bornes dans sa critique de la tradition romuléenne, constatait déjà qu'"on pardonnerait difficilement à un élève de lycée qui croirait encore que Romulus ait existé" <sup>4</sup>, vous imaginez ce qu'il en peut être aujourd'hui, cent cinquante ans après, pour un chercheur professionnel... Croire, du reste, n'est pas le terme qui convient: je dirais que je suis de ceux - il y en a tout de même quelques-uns <sup>5</sup> - qui pensent que la question de l'historicité éventuelle d'un individu nommé, ou plutôt surnommé Romulus, et je dirais plus sûrement, de l'historicité d'un moment romuléen, peut et doit donc désormais être posée et discutée scientifiquement. <sup>6</sup> Cela, en fonction d'éléments et

de considérants qui sont très loin d'être, comme on l'imagine ou le dit parfois, d'ordre seulement matériel et archéologique; ou alors il faut, et c'est ce que je m'efforcerai de faire, entendre par archéologie tout ce qui pouvait, pour les Romains des âges classiques, témoigner des origines de leur cité.

Je m'empresse néanmoins d'ajouter que ce type d'analyse n'est pas, dans mon esprit, incompatible avec une enquête plus habituelle, orientée selon un point de vue que j'appellerais métahistorique et qui conduit, par exemple, à voir dans la figure de Romulus la représentation idéologique de ce que recherchait le Principat augustéen <sup>7</sup>, ou encore dans ce qu'on nomme "la constitution de Romulus" <sup>8</sup>, le reflet des débats institutionnels et politiques de la Rome du premier siècle avant notre ère. Simplement, il m'a semblé et il me semble toujours que si l'on se limite à ces aspects - dont je ne méconnaissais nullement l'importance -, on laisse échapper une part essentielle de cette légende romuléenne. Pour vous en convaincre, je crois que le mieux sera d'abord d'exposer sommairement, en le poussant jusqu'au bout de sa logique, le système interprétatif qui prévaut actuellement, ou en tout cas qui a longtemps prévalu, à propos des traditions sur la fondation de Rome. Ce n'est qu'ensuite que j'aborderai les éléments - d'ordre archéologique mais pas seulement - qui permettent et même, à mon sens, nécessitent de parler, à propos de la fondation de Rome, d'histoire, je veux dire d'une part d'historicité, dont la possibilité soit scientifiquement démontrable. Je pourrai ensuite montrer comment cette *fabula* fondatrice a évolué pour devenir véritablement une des bases de la conscience culturelle romaine, de ce qu'on appelle aujourd'hui, avec un néologisme du reste discutable <sup>9</sup>, la *mémoire* de Rome.

2.- Auteur de *L'Histoire Romaine à Rome*, Paris, 1862-1864, 4 vol. ; la citation complète est : "*Je crois à Romulus ; il faut dans l'état actuel de la science un certain courage pour l'avouer. Il va sans dire que je ne crois pas aux fables indigènes ou grecques dont on a entouré sa mémoire et auxquelles ne croyait pas Tite-Live lui-même.*" (I, p. 264).

3.- *La Cité Antique*, 1864 (soit deux ans après le premier volume d'Ampère cité *supra*), p. 152 d'une réédition de 1984 (Paris).

4.- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cité par E. Peruzzi in *PP*, 47, 1992, p. 468, d'après le texte de l'éd. G. Lasson ; le texte de l'éd. Glockner (XI, 1928 = K. Hegel) était toutefois plus sobre, disant seulement à propos des "premiers rois de Rome" : "*Rien n'est transmis qui n'ait été contredit de la façon la plus vive par la critique ; cependant, on est allé trop loin en voulant leur refuser toute authenticité*" (trad. J. Gibelin, Paris, 1963, p. 229) ; toutes ces remarques sont absentes de la nouvelle édition des *Vorlesungen* assurée par K. Heinz Ilting et al., Hambourg, 1996 (vol. XII), p. 407 ; on y lit ailleurs (p. 394) cette seule notation : "*Geschichtlich ist, dab Romulus und Remus hier einen neuen geschichtlichen Mittelpunkt, das Reich, stifteten.*"

5.- Parmi les spécialistes actuels, il s'agit surtout d'E. Peruzzi (voir ses *Origini di Roma*, Bologne, 1973, I, p. 17 sv. et II, p. 9 sv.) et d'A. Carandini, qui a exposé ses vues sur Romulus, moins dans son livre de 1997, *La Nascità di Roma* (Turin), consacré surtout à la protohistoire latiale, que dans le catalogue de l'exposition qu'il vient d'organiser à Rome, en collaboration avec R. Cappelli, sous le titre *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città* (Rome, 2000), p. 95-150.

6.- On me permettra de renvoyer à mon livre *La Fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Paris, 1991 et 1997<sup>2</sup>.

7.- Voir l'article classique de J. Gagé, "Romulus-Augustus", in *MAH*, 47, 1930, p. 138-181.

8.- Cf. E. Gabba, "Studi su Dionigi di Alicarnasso, I. La costituzione di Romolo", *Athenaeum*, 38, 1960, p. 175-225 ; cf. aussi la bibliographie indiquée par J. Poucet, *Les Origines de Rome*, Bruxelles, 1985, p. 234.

9.- Comme vient de le souligner, dans un tout autre contexte, J.F. Revel dans *La Grande Parade*, Paris, 2000, p. 127.

D'abord, donc, la *communis opinio* actuelle sur Romulus et la fondation de Rome ; elle se résume d'une phrase: il n'a pas existé et elle n'a pas eu lieu. La légende, le mythe plutôt, est, serait ainsi une production, une construction, une élaboration, une forgerie: pour la date de naissance de cette dernière, deux théories <sup>10</sup> existent, l'une qui opte pour les quatrième/troisième siècles av. n. è., l'autre pour le sixième siècle. Il y a de multiples raisons, que je ne puis commenter ici, au choix de la première date, et notamment tout le travail de la *Quellenforschung* du XIX<sup>e</sup> siècle, mais une raison surtout: on ne peut descendre plus bas que le début du troisième siècle av. J.-C., puisqu'on sait, par Tite-Live <sup>11</sup>, qu'en 295 une statue de la louve et des jumeaux fut installée à Rome par les frères *Ogulnii*. Placer donc au début du troisième ou au quatrième siècle l'adoption officielle, sinon la création, par l'Etat romain, de son mythe de fondation, c'est, vous le voyez, adopter la date la plus basse, la plus récente possible. Je ne crois pas me tromper en disant que si on avait pu descendre encore davantage, on l'aurait fait. D'ailleurs, on le fait, et les études ne manquent pas qui essaient de montrer que tel ou tel aspect important de cette légende - par exemple tout ce qui a trait au Palatin <sup>12</sup> - ne daterait que du Principat augustéen, c'est-à-dire de la fin du premier siècle av. n. è.

Il reste que selon ce système, Romulus, comme fondateur national et officiel de Rome, serait né au quatrième siècle: que c'est donc à cette époque qu'auraient été aménagés, ou réutilisés dans un sens romuléen, des lieux de mémoire tels que le *Lapis niger* ; des rites comme la course des Luperques (qui avait sans doute lieu plus sur le Palatin et aux abords de celui-ci qu'autour de la colline tout entière) <sup>13</sup> ; et sans doute aussi que c'est alors qu'au-

raient été reconstitués des schémas institutionnels comme le système des trois tribus et des trente curies. <sup>14</sup> Rome, maîtresse du Latium et de la ligue latine depuis 338, aurait ainsi voulu affirmer son identité, son prestige et sa force d'assimilation au moment où elle allait affronter les anciennes cités de la Grande Grèce, richement dotées, elles, de traditions sur leurs fondations. Quant à Remus, il serait le héros que s'était choisi la plèbe, alors en marche vers l'égalité des droits et des honneurs, face au représentant de l'aristocratie qu'est censé être, selon ce modèle, Romulus.

A cette dernière thèse, défendue dans un livre récent <sup>15</sup>, on n'a pas manqué d'objecter, avec bon sens je crois, qu'il serait curieux que la plèbe eût été assez masochiste pour choisir comme héros celui des jumeaux qui se retrouve exclu de la cité et, finalement, de la communauté des vivants, par son frère...

Aussi bien y a-t-il, depuis à peu près vingt ans, une autre datation pour cette même théorie d'une légende vue comme pure production métahistorique: c'est le sixième siècle avant notre ère qui est alors proposé. <sup>16</sup> A cela une raison essentielle: la visible, et assurément extraordinaire, affirmation du fait urbain que l'archéologie permet d'observer sur le site romain, notamment dans la vallée du Forum, avec le *Comitium*, la *Cloaca Maxima* dans ses éléments les plus anciens <sup>17</sup>, et en ce moment même, la mise au jour spectaculaire des fondations gigantesques du temple capitolin de Jupiter. <sup>18</sup> Il est certes logique de penser que la Cité archaïque ait eu alors besoin de se fabriquer une légende fondatrice. Elle l'aurait fait, nous dit-on, en utilisant quelques éléments, voire certaines traditions éparses et obscures, venues des temps des débuts de l'âge du Fer et de la fin du Bronze récent, ce qui expliquerait que, ponctuellement, par

10.- Pour les IV<sup>e</sup>/III<sup>e</sup> s., cf. par ex. C.J. Classen, "Romulus in der römischen Republik", in *Philologus*, 106, 1962, p. 174-204, repris dans *id.*, *Zur Literatur und Gesellschaft der Römer*, Stuttgart, 1998, p. 20-54, avec de riches annotations mises à jour. Pour le VI<sup>e</sup> s., cf. par ex. A. Mastrocinque, *Romolo*, Padoue, 1993.

11.- X, 23, 12 ; sans doute sur le Comitium : cf. *Lexicon Topographicum Urbis Romae* (= *LTUR*), M. Steinby éd., Rome, II, 1995, s.v. *ficus Nauia* et *ficus Ruminalis* (F. Coarelli).

12.- Ainsi A. Mastrocinque parle-t-il de la "*Roma quadrata palatina, che fu concepita per impulso della saga romulea*" (in *MEFRA*, 110, 1992, p. 681-697, ici p. 686).

13.- Cf. A. Ziolkowski, "Ritual cleaning-up of the city : from the Luperalia to the Argei", in *Ancient Society*, 29, 1998-1999, p. 191-218.

14.- En ce sens, J. Poucet, *o.c.*, p. 103.

15.- T.P. Wiseman, *Remus. A Roman Myth*, Cambridge, 1995. L'objection que nous présentons ici se trouve dans presque tous les comptes rendus de cet ouvrage. Cette thèse d'un Remus, héros de la plèbe, avait du reste déjà été présentée par A. Merlin dans son livre *L'Avantin*, Paris, 1906, p. 263.

16.- En ce sens, F. Coarelli, *Il Foro Romano*, I. *Periodo arcaico*, Rome, 1983, p. 199.

17.- Cf. H. Bauer in *LTUR*, I, 1993, p. 289 ; *contra*, cf. J. Poucet, *Les Rois de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles, 2000, p. 176 sv., qui, s'il cite la datation au VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. avancée par H. Bauer, ne précise pas que ce dernier la proposait "*senza escludere la possibilità di una datazione al tempo degli ultimi re*".

18.- Publication par A.M. Sommella Mura, à paraître in *RPAA*. Parlant des vestiges déjà connus avant ces fouilles récentes, J. Poucet écrit qu'"il est tentant de penser que [...] les restes monumentaux découverts sur le Capitole sont postérieurs au VI<sup>e</sup> siècle" (*Les Rois de Rome*, *o.c.*, p. 234) : tentant peut-être, mais sans doute inexact.

exemple sur le Palatin, il puisse y avoir des correspondances apparentes entre ce que dit la tradition littéraire et ce que révèle l'archéologie: je pense ici au thème de la *casa Romuli* et aux trouvailles<sup>19</sup> de fonds de cabanes faites au début du siècle sur le Germal. En somme, sur le plan philologique, cette théorie<sup>20</sup> revient à dire que Romulus est une création de Servius Tullius. Cette datation a un avantage sur la précédente, c'est qu'elle explique, beaucoup mieux qu'une chronologie aux quatrième/troisième siècles, les traits les plus archaïques du légendaire romuléen - je pense notamment au texte fameux que Plutarque<sup>21</sup> attribue à un certain Promathion. Incontestablement, et je tiens à le souligner, ce système marque un très net progrès par rapport aux exégèses visant à faire naître la légende de Romulus seulement au troisième siècle, voire plus tard pour certains aspects. On pourrait ainsi imaginer qu'à partir d'un nom, semble-t-il, entièrement inventé<sup>22</sup>, se soit produit une concentration de rites, de récits, de lieux, avec, par exemple, une montée en puissance, progressive et tardive - je parle de la fabrication du mythe - du Palatin par rapport au Capitole ou à l'Aventin. D'ailleurs, Rome a peut-être eu d'autres légendes de fondation: Hercule au Forum Boarium<sup>23</sup>, Cacus<sup>24</sup> ou Evandre sur le Palatin, sans omettre le fait qu'avant le troisième siècle, la légende romuléenne semble caractérisée par des variantes<sup>25</sup>, une diversité, une mobilité, une plasticité qui pourraient servir à prouver son caractère tardif et artificiel: je pense en particulier à tel miroir<sup>26</sup> de Préneste, ou au texte de Promathion (Plutarque) que j'évoquais tout à l'heure. N'exagérons pas cependant: la louve du Capitole est là pour nous rappeler<sup>27</sup> qu'au cinquième, et peut-être dès le sixième siècle, le mythe romuléen avait déjà certains des traits qui seront les siens plus tard. Après tout, pensera-t-on, si Romulus est une création du sixième siècle, voire de la fin du septième siècle, le différentiel chronologique avec la période où il est censé

avoir existé n'est plus que d'un siècle ou un siècle et demi: ceux qui m'écoutent penseront peut-être alors qu'il n'y a pas là matière à discussion ! Malgré les apparences, si, et la différence est même essentielle: car dans un cas, le mythe reste un fait de mentalité, ou comme on disait autrefois, de conscience, de psychologie collective, d'idéologie dirons-nous ; dans l'autre, il faudrait admettre que le mythe recèle - cache et révèle tout à la fois - de l'histoire, qu'il reflète, ne fût-ce que très partiellement, un peu de ce qui aurait été une réalité, et pour dire le mot, un événement, l'événement de la fondation de Rome. Or, d'une thèse à l'autre, et malgré une différence chronologique somme toute assez faible, il y a tout ce qui sépare l'orthodoxie de l'hérésie, la science de l'erreur, le normal du pathologique.

Il est vrai que C. Ampolo, en rappelant l'importance du rôle joué par l'étiologie dans le développement des légendes, vient de nous proposer un rapprochement suggestif avec l'analyse faite jadis par M. Halbwachs de *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*: dans cette "étude de mémoire collective", publiée à Paris en 1941, le sociologue s'attachait à montrer que les traditions sur les Lieux saints reflétaient les croyances des diverses communautés chrétiennes qui s'étaient succédé en Palestine, beaucoup plus que des "faits certifiés par des témoins contemporains". J'accepte pour ma part tout à fait cette comparaison, malgré une différence, me semble-t-il, importante: à Rome, il n'y a pas eu, hormis la très brève coupure provoquée par l'occupation gauloise en 390, une solution de continuité comparable à celle que provoqua à Jérusalem, du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, la présence arabe. Les deux contextes diffèrent du reste sur d'autres points non négligeables. Mais soit: j'accepte d'autant plus ce parallèle qu'à ma connaissance, la recherche biblique<sup>28</sup> ne met pas sérieusement en doute l'existence historique d'un individu nommé Christos...

19.- Exposées par E. Gjerstad, *Early Rome*, III, Lund, 1960, p. 45 sv. Ces traces de fonds de cabanes, datables du VIII<sup>e</sup> et du VII<sup>e</sup> siècles, font actuellement l'objet d'interprétations divergentes : site cérémoniel et "royal" selon A. Carandini (*Nascità di Roma*, p. 59) et P. Brocato (*Roma. Romolo, Remo...*, o.c., p. 284 sv.) ; simple village selon C. Angelelli et S. Falzone (in *JRA*, 12, 1999, p. 5-32).

20.- En faveur de laquelle on pourrait invoquer les traces d'aménagement décelables sur l'aire des cabanes du Germal pour la seconde moitié du VI<sup>e</sup> s. (cf. n. 19).

21.- *Vie de Romulus*, II, 2-8.

22.- En ce sens, D. Briquel, in F. Hinard (éd.), *Histoire Romaine*, I, Paris, 2000, p. 19.

23.- Cf. F. Coarelli, *Il Foro Boario*, Rome, 1988, p. 112.

24.- Sur lequel on lira les analyses de G. Capdeville, *Volcanus*, Rome, 1995, p. 97-135.

25.- Ainsi T.P. Wiseman (o.c., p. 160-168) ne cite-t-il pas moins de 61 traditions différentes sur la fondation de Rome.

26.- Dont le fond porte une scène incisée où l'on reconnaît une louve allaitant deux jumeaux : Romulus et Remus, selon la plupart des commentateurs ; les *Lares Praestites* selon T.P. Wiseman (o.c., p. 65-72) ; ces deux identifications ne sont du reste peut-être pas incompatibles : cf. R. Cappelli in *Roma. Romolo, Remo...*, o.c., p. 233-234 (avec bibl.).

27.- Cf. A. Grandazzi, *La Fondation de Rome*, 1991, p. 308 (= 1997<sup>2</sup>, p. 392) ; T. Cornell, in *Roma. Romolo, Remo...*, o.c., p. 49.

28.- Il va de soi qu'il n'entre ni dans mon propos ni dans mes compétences d'évaluer la validité des analyses d'Halbwachs à la lumière des développements des études bibliques depuis soixante ans.

On a beaucoup parlé, durant ces deux derniers jours, à propos de fondation, de ce qu'il y a *après* - et on a eu raison ; on a beaucoup parlé aussi de ce qu'il y a *avant* - et on a eu encore raison. Mais, comme disait Alphonse Allais<sup>29</sup> à propos d'une de ses bonnes amies évoquant devant lui ce qu'elle ferait *avant* le rendez-vous qu'elle acceptait de lui accorder: "Alors, puisqu'il y avait *avant*, il y aurait *après* et surtout *pendant*." Mais, voilà, ça ne se fait pas d'en parler ! Non, vraiment: supposer que Romulus ait pu exister, cela ne se fait pas ! Sans aucun doute, nous sommes là en présence d'un véritable tabou historiographique. Ce que la science historique établit sans aucune difficulté pour des villes qu'elle sait bien avoir été des fondations artificielles et, je dirais, événementielles - Berlin par exemple, ou Turin, ou Alexandrie, ou Constantinople<sup>30</sup>, et tant d'autres encore -, elle ne l'admet pas du tout pour Rome et pour la légende de Romulus. Davantage, elle fonde sa scientificité sur ce refus. Eclairer les raisons, les arrière-pensées, les tenants et les aboutissants de ce refus m'entraînerait trop loin. Je veux simplement rappeler ici les éléments, les indices qui, pourtant, suggèrent, et de façon persistante, l'éventuelle historicité d'un moment romuléen.

A ce point de mon propos, je me retrouve "au pied du mur": sans doute attend-on de moi que je m'attarde maintenant sur les vestiges archéologiques que sont les traces mises au jour par Andrea Carandini au pied du Palatin, traces interprétées par lui comme étant celles d'un mur datable du huitième siècle av. n. è., par lui et par quelques autres, dont Giovanni Colonna<sup>31</sup> d'abord, puis celui qui vous parle. Pour prévenir toute objection préliminaire, je dirais, d'un mot, que je ne méconnaiss

nullement les difficultés - de principe et de méthode - qui grèvent la discussion sur ce sujet: la publication<sup>32</sup> complète de ces fouilles, intervenue tout récemment, permet cependant de l'aborder sur des bases plus solides que naguère. Aujourd'hui, je dirais que, quant à moi, je continue, au vu des éléments venus à ma connaissance depuis 1991, à définir ces vestiges du Palatin comme un mur, avec un premier état datable du huitième siècle. On a cru pouvoir dire que vouloir inférer quoi que ce soit d'un tel mur, même ayant cette chronologie et cette localisation, reviendrait à vouloir prouver l'historicité d'Evandre ou d'Enée avec un tesson mycénien<sup>33</sup>: ce n'est pas du tout la même chose, même si la découverte d'un vestige de ce type, qui, soit dit en passant, a peut-être été désormais faite sur le Palatin<sup>34</sup>, aurait tout de même une certaine signification ! Un tesson est un objet archéologique, anonyme, aléatoire, individuel, mobile, indifférencié, et a-chronique.<sup>35</sup> Un mur - si mur il y a - est une structure d'ordre topique (elle ne se déplace pas !), événementiel, collectif, signifiante politiquement - au sens fort, elle est le produit d'une communauté - et donc sacralement. Bien entendu, la question du mur ne se confond pas avec celle d'un éventuel *pomerium*: je souligne seulement que tous les spécialistes modernes ont montré depuis longtemps que, dans le monde romain au moins, toute muraille fait partie des *res sanctae*<sup>36</sup> ; surtout, la liaison *mur/pomerium* (*post-murum*) est inscrite dans les mots (Varron l'avait dit, la linguistique moderne est, à très peu d'exceptions près, d'accord avec lui)<sup>37</sup> avant de l'être, éventuellement, dans les choses.

Voilà, je crois, ce qu'on peut dire de ces fouilles dans l'état actuel du dossier. Mais si le mur d'A. Carandini

29.- "Bébert", dans *Vive la Vie !* (1882), repris dans *Oeuvres Anthumes*, Paris, 1989, p. 187.

30.- Sur la fondation de Constantinople, voir le premier chapitre, qui porte ce titre, du livre classique de G. Dagron, *Constantinople. Naissance d'une capitale*, Paris, 1974, ainsi que la contribution du même savant au volume collectif *Mégapoles méditerranéennes*, éd. par C. Nicolet, Paris/Rome, 2000, p. 376-397 ; aux p. 228-244 de cet ouvrage, le cas d'Alexandrie est traité par J.Y. Empereur.

31.- Dans *Italia omnium terrarum alumna*, éd. par G. Pugliese Carratelli, Milan, 1988, p. 449 et fig. 11, p. 500.

32.- *Palatium e Sacra Via*, I = *Bollettino di Archeologia*, 31-33, Rome 1995 (publié en 2000), 2 vol.

33.- Cf. T.J. Cornell, *The Beginnings of Rome*, Londres/New York, 1995, p. 30, cité par J. Poucet, *Les Rois de Rome*, p. 168. Mais, depuis, le savant anglais a fortement tempéré son scepticisme initial, allant maintenant jusqu'à considérer la seconde moitié du VII<sup>e</sup> s. av. J.-C. comme un *terminus ante quem* pour la formation de la légende de la fondation de Rome : cf. sa contribution au catalogue de l'exposition *Roma. Romolo, Remo...*, o.c., p. 45-50.

34.- Il s'agit d'un tesson inscrit portant deux signes qui ont des parallèles dans des contextes égéens et éoliens : cf. P. Brocato in *Boll. Arch.*, 31-33, p. 107.

35.- Car la chronologie, déductible par la stratigraphie, de son lieu de trouvaille ne coïncide pas nécessairement avec celle de sa fabrication.

36.- Voir surtout W. Seston, "Les murs et les portes et le problème des *res sanctae* en droit romain", in *Mélanges A. Piganiol*, Paris, 1966, p. 1489-1498. Il est vrai que la présence d'au moins cinq sépultures aménagées au VII<sup>e</sup> s. sur les restes du mur du VIII<sup>e</sup> s. constitue une réelle aporie, soulignée ici, dans son intervention, par C. Ampolo : on pourra lire les arguments d'A. Carandini in *Roma. Romolo, Remo...*, o.c., p. 140 et p. 293.

37.- Varron, *Ling. Lat.*, V, 143 ; Liv., I, 44, 3-5 ; même l'étymologie différente proposée par Fest. 295L, s.v. *posimiriū*, maintient la liaison avec *mur* ; comparer avec Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4<sup>e</sup> éd., s.v. *mur*.

a pu jouer, historiographiquement, le rôle très utile d'un levier d'Archimède, il ne faudrait pas que l'on croie que toute la possibilité d'une historicité romuléenne dépend de ce seul vestige. Rien ne serait plus inexact et, en fin de compte, plus dangereux. Allons même plus loin, et supposons que la lecture et la datation de ces découvertes ne soient finalement pas validées: je veux bien admettre alors que l'insistance de la légende sur le Palatin n'ait pas de signification - cette signification en tout cas; oui, après tout, peut-être tous les chemins ne mènent-ils pas à Rome; et peut-être Rome aurait-elle ainsi été le seul site où ne s'observerait pas ce qui s'observe ailleurs en Latium à plusieurs reprises<sup>38</sup>, à savoir la construction d'une muraille au huitième siècle. Mais, même en supposant que tout cela serait démontré, et je ne crois pas du tout que ça le soit, il nous reste un mur qui, lui, échappe à toute contestation sur son identification, et ce mur, il est bien révélateur qu'on l'ait, la plupart du temps, tout simplement oublié: parlant de la muraille servienne, Varron<sup>39</sup> évoque en effet une autre enceinte dont il dit qu'elle est *intra muros* et qu'elle concerne le Palatin; il mentionne ses portes, dont l'une, la *porta Romanula*, était jusqu'ici considérée comme une preuve, décisive et définitive, de la non-existence d'une Rome palatine et romuléenne, je veux dire d'un Palatin ayant le nom de *Roma*. On avait toujours dit, en effet, qu'une porte de ville ne peut tirer son nom que du lieu où conduit la route dont elle marque le départ. Dans ces conditions, la *porta Romanula/Romana* ne pouvait pas du tout être, nous disait-on<sup>40</sup>, la porte protégeant un habitat *romain* et romuléen. Le plus curieux est que cette loi de toponymie universellement répétée est évidemment fautive: j'ai eu ainsi récemment l'occasion de mettre en lumière la série que constituent, à Rome même, les noms des portes: sur le Quirinal, le *collis* par excellence de Rome, lui-même comprenant une partie appelée *collis Salutaris*, la *Quirinalis*, la *Collina* et la *Salutaris*; sur le Capitole, anciennement *mons Saturnius*, la *Saturnia*; sur le Caelius, anciennement *mons Querquetulanus*, la *Caelimontana* et la *Querquetulana*; sur l'Esquilin, l'*Esquilina* et sur le Viminal, la *Viminalis*.

Tous ces noms, donc, prouvent à l'évidence que rien ne s'oppose à ce que la *porta Romanula* ou *Romana* ait été la porte d'un habitat situé et délimité sur le Palatin et ayant le nom de *Roma*. Or cette porte étant, par rapport à l'enceinte servienne, *intra muros*, il faut penser qu'ici comme toujours en matière de topographie urbaine, l'espace vaut temps, et que l'enceinte palatine ainsi attestée a précédé celle de Servius Tullius. Si le développement des recherches vient par la suite à confirmer l'identification et la datation d'un mur du huitième siècle av. n. è. autour du Palatin, il est probable cependant que ceux-là mêmes qui avaient jusqu'ici tenté de le contester chercheront alors, tout au contraire, à le banaliser: différents indices, toponymiques et archéologiques, ne suggèrent-ils pas l'existence d'autres murailles indépendantes, délimitant et protégeant d'autres collines, notamment le Capitole?<sup>41</sup> Certes, mais c'est précisément la localisation des noms *Romanula* (*Romana*) et par conséquent *Roma*, sur le Palatin, et sur lui seul, qui révèle que la colline romuléenne avait un statut particulier.

Une parade à cette argumentation consisterait évidemment à dater l'enceinte servienne du quatrième siècle, ce qu'on a longtemps fait<sup>42</sup>, de façon à ne reculer la chronologie de la muraille palatine qu'au sixième siècle. On reconnaît la thèse, que j'évoquais, de Romulus créé par Servius Tullius. Pour toutes sortes de raisons, cette thèse est ici non soutenable, et d'abord parce que les études les plus récentes établissent, avec une bonne marge de probabilité, la datation du mur servien au sixième siècle av. n. è. Etant située à l'intérieur de cette enceinte, et formant un ensemble indépendant, la muraille palatine - parce que, dans l'Antiquité, qui dit porte dit mur - a, par rapport à celle dite de Servius Tullius, beaucoup plus de chances d'avoir été antérieure que contemporaine.

On peut, il est vrai, décider, en faisant abstraction de toute archéologie, que cette antériorité n'aille pas au-delà du septième siècle av. n. è. - et là nous retrouvons une thèse que j'évoquais aussi tout à l'heure. Mais ce serait, je crois, tomber, du même coup, dans une

38.- Le point sur ces fortifications in *Boll. Arch.*, 31-33, p. 150-152, par G. Ricci, qui souligne l'originalité technique du mur romain par rapport aux autres exemples latiaux connus (Castel di Decima, Acqua Acetosa Laurentina, Ficana, Lavinium).

39.- *LL*, V, 164.

40.- Dans mon étude "Lieu d'où l'on vient? Lieu où l'on va? De la porta Romanula en particulier et des portes de Rome en général", parue dans les *Mélanges A. Magdelain*, M. Humbert et Y. Thomas éd., Paris, 1998, p. 175-195, j'ai cité plusieurs des savants qui, depuis près d'un siècle et demi, n'ont cessé de répéter cette prétendue évidence. L'analyse présentée en 1998 a été suivie par A. Carandini, *Roma. Romolo, Remo...*, o.c., p. 115, et par D. Briquel in *Histoire Romaine*, o.c., p. 70.

41.- Voir, pour la toponymie, mon article cité n. préc.; du point de vue archéologique, des fouilles très récentes viennent de révéler l'existence, sur la pente n.-e. de la colline, d'un mur antérieur au VI<sup>e</sup> s.; voir la notice de P. Fortini, p. 325-326 du Catalogue *Roma. Romolo, Remo...*

42.- Sans exclure la datation de certains pans de la muraille dite servienne au VI<sup>e</sup> s., J. Poucet met en question la continuité et l'unité de cette réalisation: cf. *Les Rois de Rome*, o.c., p. 177-178. Mais il faut se référer maintenant à G. Cifani, "La documentazione archeologica delle mura arcaiche a Roma", in *MDAI(R)*, 105, 1998, p. 359-389.



contradiction de principe: car ce que l'archéologie montre pour le septième siècle, c'est l'affirmation de la communauté civique romaine sur le Comitium, sur le Forum, c'est-à-dire en des lieux situés à l'extérieur du Palatin et au-delà de ses limites. Ce qui caractérise alors l'évolution de Rome, c'est, très nettement, et reconnu par tous les spécialistes, un mouvement d'extension, et de recentrement autour d'un nouveau lieu de pouvoir et de prise de décision du corps civique, le Comitium. Dans ces conditions, supposer que l'instrument idéologique de ce mouvement qui est à la fois urbanistique, civique et religieux, ait été l'invention d'une légende - celle de Romulus - qui est, elle, concentrée sur le Palatin et sur l'affirmation de ce dernier comme délimitation urbaine, me paraît tout à fait contradictoire.<sup>43</sup>

Il y a plus: en poussant ces systèmes herméneutiques dans toutes leurs conséquences - ce qu'on ne fait pas en général -, on s'aperçoit qu'ils exigent une invention de la tradition qui, même si l'idée est à la mode<sup>44</sup>, prend ici des proportions telles qu'elle se transforme en véritable *aporie*; car il faut alors supposer que, non seulement le nom et la geste de Romulus aient été inventés, mais aussi bien des éléments les moins littéraires qui soient: inventée alors la *casa Romuli*<sup>45</sup> qui dressait son toit de chaume et ses murs de torchis à côté du temple d'Apollon? Inventé, s'il ne s'agit pas du même lieu, l'*aedes Romuli*, qui apparaît<sup>46</sup> dans le catalogue des Argées? Inventée la *Roma quadrata*, présente chez Ennius<sup>47</sup>, et si curieusement consonante à l'existence désormais prouvée, nous l'avons vu<sup>48</sup>, d'une planification prospective dès le huitième siècle dans un site comme celui de Megara Hyblea? Inventés les Luperques, ou du moins leur localisation palatine? Inventée la *porta Romanula*, son site et son nom? Inventée l'attribution au huitième siècle - pourquoi cette chronologie et pas une autre? - de l'ordre curiate? Inventé le parcours du triomphe, qui circonscrit le Palatin comme une unité topographique autonome? Inventée la tradition - et le principe même - du *pomerium* du Palatin, perpétuée par les augures du peuple Romain, *augures populi Romani*? Alors, inventés, Romulus et la fondation de Rome?

Il faudrait assurément que les rois romains, les prêtres, les érudits antiques qui auraient inventé tout cela

aient été des philologues, des anthropologues, des historiens de la religion d'un mérite tout à fait exceptionnel. Nous pouvons assurément les féliciter, car nos spécialistes de nos modernes institutions scientifiques n'auraient pas fait mieux! On le voit, ce déroulement du système dans ce qu'il a de systématique le montre: on est passé de l'invraisemblable à l'absurde. C'est pourquoi, reconnaître à la légende de Romulus une part possible d'historicité, ce n'est pas seulement la solution finalement la plus simple, c'est aussi la seule qui permette d'éviter des difficultés autrement insurmontables. Il est clair que cette conclusion oblige à repenser les conditions de scientificité de la recherche sur ces questions: et si les datations jusqu'ici proposées pour la formation du mythe romuléen sont si diverses (puisqu'elles vont du neuvième siècle av. n. è. - et je n'y crois pas beaucoup - au troisième siècle et même au premier siècle av. n. è.), eh bien, je ne suis pas loin de penser qu'elles ont été formulées, moins pour leurs mérites intrinsèques, que pour l'avantage évident qu'elles offraient d'éviter toute reconnaissance d'une possible historicité romuléenne.

Maintenant, est-ce qu'on doit s'arrêter là, et se contenter de dire que ce mythe romain de fondation est vrai, authentique, ancien, etc.? De toute évidence, non! Ce serait perpétuer ces exclusives, cette manière de jeu de rôles où se complaît parfois la recherche sur les origines de Rome. Ce qui contribue beaucoup, je crois, à gêner, et finalement à appauvrir le débat, c'est l'espèce de chosisme, de réification, de positivisme simpliste qui pèse sur lui - sans doute sous l'influence de l'archéologie: la fondation romuléenne n'a pas lieu d'être, nous dit-on, puisque d'autres vestiges sont attestés ailleurs et avant sur le site de Rome. Mais c'est oublier qu'une fondation est de l'ordre, d'abord, du symbolique, de l'idéologique, de l'artificiel si l'on veut. Sa base est mentale, abstraite, idéelle - comme deux jours et demi de réflexion commune nous l'ont abondamment montré.

Fonder c'est vouloir fonder; c'est déclarer, solennellement et sans doute religieusement, que quelque chose, ici et maintenant, est en train d'être fondé. Avant d'être un acte, unique et perpétuellement remémoré, la fondation est une pensée. Elle est un commencement,

43.- Déjà en ce sens, la p. 524 de l'étude indiquée *infra* n. 57.

44.- Qu'il me suffise de citer le recueil édité par E.J. Hobsbawm et T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.

45.- Cf. *LTUR*, I, 1993, p. 241 (F. Coarelli).

46.- Varron, *LL*, V, 54: sur sa localisation, cf. F. Coarelli in *LTUR*, *o.c.*, p. 125.

47.- 157 V<sup>2</sup> = 150 Sk.

48.- Voir ici même la contribution de F. de Polignac, dont les réserves à l'égard de certaines interprétations récentes ne mettent pas en cause l'existence d'une lotisation primitive et à dessin géométrique de cette colonie grecque, sur laquelle on verra: H. Tréziny, "Lots et îlots à Megara Hyblea", in *La Colonisation grecque en Méditerranée occidentale*, Rome, 1999, p. 141-183, concluant que "la répartition en lots remonte forcément au VIII<sup>e</sup> s." (p. 177).

qui, en tant que tel, est de l'ordre de l'immatériel: voilà pourquoi le débat scientifique dont elle est l'objet se jouera toujours entre ceux qui savent qu'ils croient et ceux qui croient qu'ils savent (ou qu'ils ignorent) - et c'est un débat sans fin.

De la sorte, le *pomerium*, autrement dit, à Rome, la limite qui "matérialise" l'acte de la fondation, est avant tout un concept, un "Begriff", pour reprendre la célèbre définition qu'en donnait Mommsen.<sup>49</sup> J'ai rappelé les indices qui suggèrent l'épaisseur, les possibles réalité et, si l'on me permet ce néologisme, "événementialité" d'un moment romuléen: eh bien, ce qui importe, c'est que les Romains ont décidé de considérer cet épisode de leur devenir urbain comme le début absolu - ou presque - de leur histoire, de leur mémoire collective et de leur espace-temps. Et cela, c'est un fait pleinement historique. Ainsi, l'événement-avènement de la fondation de Rome vaudra comme la fondation du mythe de la fondation de Rome.

C'est pourquoi la fondation est aussi un processus tendanciellement orienté vers la commémoration et la refondation. S'agissant par exemple du *pomerium*, il n'est par conséquent nullement exclu que la délimitation sacrale du Palatin n'ait été légèrement modifiée dans la suite des temps: l'inclusion de l'*Ara Maxima* dans le tracé décrit par Tacite<sup>50</sup> pourrait ainsi révéler une intervention de Claude. En effet, le mythe romuléen, avant d'être un sujet de colloque, est non seulement le fossile témoin d'un très ancien passé, mais aussi l'instrument avec lequel Rome ne cessera pas de penser et d'affronter son présent. Il est, comme on dit aujourd'hui, une mémoire, et une mémoire visible et vivante, qui évolue sans cesse, selon des modalités sur lesquelles je voudrais maintenant m'interroger. Si pour nous, la légende de Romulus n'est plus qu'un récit, un assemblage, hétéroclite, il faut bien le dire, de noms, de contes et de mythes, pour les Romains, elle se donnait d'abord à lire dans les lieux de la ville. Elle a eu ainsi un rôle urbanistique extrêmement important, sur lequel Ricardo Mar nous a apporté dans sa communication<sup>51</sup> un éclairage très neuf. Pour ma part, je voudrais seulement réfléchir maintenant aux présupposés théoriques de cette présence romuléenne, tout particulièrement en cette période clef qu'a été le premier siècle avant notre ère.

Remontons donc sur le Palatin, non plus pour y parler de mur, mais pour y retrouver une construction tout de même très curieuse, puisqu'elle se présentait comme une hutte des premiers temps de l'*Vrbs*: la cabane de Romulus, *casa Romuli*, était en effet, aux yeux des Romains des âges classiques, la construction même où avait résidé leur fondateur. Denys d'Halicarnasse l'a décrite - ce que n'ont fait ni Plutarque, ni Tite-Live qui ne devait guère y croire: "On l'appelle la maison de Romulus et elle est gardée comme une chose sacrée par ceux dont c'est le rôle, lesquels ne font d'ailleurs rien pour la rendre plus imposante et, si elle est endommagée par les intempéries ou par le temps, ils arrangent avec soin ce qui en reste, en tâchant de lui redonner autant que possible le même aspect qu'auparavant."<sup>52</sup>

Il s'agit donc d'un *monumentum* - au sens exact du terme, "ce qui garde le souvenir" - qui est, en plein milieu des palais et des temples de marbre du Palatin impérial, comme un morceau sauvegardé de l'espace-temps primordial, avec lequel le temps de l'origine se conjugue dans un présent perpétuel. Au témoignage explicite de Denys, on sait que cette cabane sacrée faisait l'objet d'un culte, ce qui pourrait être considéré comme un argument en faveur de son identification avec l'*aedes Romuli* mentionnée dans le catalogue des Argées. Je ne crois donc pas beaucoup à la théorie d'une création au quatrième ou au troisième siècle av. n. è., malgré l'existence parallèle d'une autre *casa Romuli*, peut-être plus récente<sup>53</sup>, sur le Capitole: à cette époque-là, sur quels critères aurait-on pu s'appuyer pour reconstituer<sup>54</sup> ce qui - à nous qui disposons des acquis de l'archéologie latiale - apparaît bien comme un type de cabane du début de l'âge du Fer ? Il faut donc qu'il y ait eu continuité, culturelle, topographique, typologique. Ce qui reste en question, c'est le nom de Romulus donné à cette construction, un autre nom, celui de Faustulus, étant aussi attesté.<sup>55</sup> L'important est que nous avons affaire à un morceau du huitième siècle en pleine Rome classique: à titre de comparaison, c'est comme si nos capitales européennes avaient encore sur leur sol des constructions de la fin du treizième siècle. C'est assez rare, mais cela arrive tout de même, on en conviendra ! A vrai dire, c'est une autre comparaison<sup>56</sup> qui me vient à l'esprit, et je penserai

49.- "Der Begriff des Pomerium" (1876) in *Römische Forschungen*, II, Berlin, 1879, p. 23 sv.

50.- Tac., *ann.*, XII, 24, interprété par F. Coarelli, *Il Campo Marzio*, 1997, p. 132-133.

51.- Cf. p. 00-00.

52.- *Antiquités Romaines*, I, 79, 11, trad. V. Fromentin et J. Schnabelé, Paris, 1990, p. 112. Pour d'autres références, cf. *LTUR*, *ad loc.*

53.- Cf. A. Balland, "La *casa Romuli* au Palatin et au Capitole", in *REL*, 62, 1984, p. 57-80.

54.- On a aussi supposé que l'emplacement en avait été changé, mais l'hypothèse est presque contradictoire avec l'immutabilité visée par les curateurs de la cabane.

55.- Solin, *Mem.*, 18M ; de même pour la *casa* du Capitole, cf. Conon, *Narrat.*, 48, 8.

56.- Voir A. Grandazzi, "Des rois de Rome", in *Les Monarchies*, Y.M. Bercé éd., Paris, 1997, p. 50.

plutôt au Japon contemporain avec ses gratte-ciel, qui est aussi celui où le double sanctuaire de la déesse Ise est rituellement reconstruit tous les vingt ans à l'identique, selon une architecture héritée de la préhistoire, qui perpétue ainsi le souvenir d'un passé fondateur. Autre *monumentum* particulièrement évocateur et qui mérite qu'on s'y arrête: la *Roma quadrata*. Sans entrer ici dans des considérations archéologiques, je rappellerai simplement que nous avons affaire à une tradition littéraire très complexe, apparemment contradictoire, à telle enseigne qu'elle n'a en général pas été prise au sérieux et qu'on y a vu une nouvelle preuve de l'arbitraire des érudits romains remodelant à leur gré le passé de l'*Vrbs*, ou de l'incohérence et de l'inconsistance de la tradition. Les textes antiques, en effet, ne parlent-ils pas de la *Roma quadrata* tantôt comme d'un *locus*, situé sur le Palatin, tantôt comme de la colline même du Palatin tout entier (ou d'une partie de celle-ci), tantôt encore comme de l'ensemble de la ville de Rome ? Dans une étude<sup>57</sup> parue il y a quelques années, j'ai proposé de trouver l'explication de cette polysémie déroutante, non pas, comme on l'avait dit jusque-là, dans une évolution sémantique, inspirée par les érudits romains - et on avait pensé à Varron<sup>58</sup> -, mais dans les caractéristiques intrinsèques de ce *monumentum* primordial entre tous qu'était l'emplacement - au moins supposé, mais supposé à une date beaucoup plus ancienne qu'on ne l'avait cru - de l'observatoire augural de Romulus, ce qu'on appelle en latin *auguraculum*. Il apparaît en effet que la *Roma quadrata* était considérée par les Romains comme l'endroit d'où le roi-augure Romulus avait, en regardant le ciel, pris les auspices avant de fonder Rome, et là même où serait ensuite dressé un autel recouvrant une fosse rituelle. Or l'espace céleste observé par l'augure, présent à Rome au début de tout acte impliquant l'ensemble de la communauté - comme c'est, éminemment, le cas d'une fondation - avait sur le sol une projection terrestre qui, de par cette cérémonie, devenait un espace inauguré,

c'est-à-dire consacré et sacralisé ; comme le *templum caeleste*, cet espace avait une forme quadrangulaire. Dès lors s'explique, me semble-t-il, que par l'expression, à la fois syntagme et toponyme, *Roma quadrata*, les Romains aient désigné un endroit précis et très limité, le *locus* du Palatin, et la colline palatine qui fut la première *urbs* inaugurée et, enfin, la totalité de la Rome refondée et redélimitée par Servius Tullius, nouveau Romulus.<sup>59</sup>

J'ai proposé également<sup>60</sup> de voir dans le plan sévérien de Rome dit *Forma Urbis*, réalisé dans les années 205-208 de notre ère, mais reprenant vraisemblablement un antécédent augustéen, la représentation de la *Roma quadrata* comme *locus*: sur des fragments (20 e-h) que nous avons la chance de pouvoir observer dans la magnifique exposition<sup>61</sup> qui accompagne ce colloque, figure en effet un quadrilatère pourvu de deux volées de marches. Certes, la localisation palatine de ces fragments tout comme leur identification ne sont pas sûres, mais il y a de bonnes raisons, je crois, de tenir le doute en lisière: Hülsen et E. Rodríguez Almeida<sup>62</sup> placent tous deux ces fragments sur le Palatin ; et si je sais bien que l'on propose d'ordinaire<sup>63</sup> d'y voir une base de statue ou le *tetrastylum Augusti* mentionné dans les parages par les sources, je connais pour ma part peu de socles de statues qui soient pourvus d'escaliers, tandis qu'il serait étonnant que la représentation d'un tétrastyle ne comprenne pas l'indication des bases de ses colonnes, alors que, je le rappelle, le plan sévérien prend toujours soin de dessiner la moindre colonne du moindre portique. C'est pourquoi je pense qu'il s'agit bien ici de la *Roma quadrata*, dont l'érudit Verrius Flaccus<sup>64</sup> disait qu'elle se trouvait "sur le Palatin devant le temple d'Apollon", "*in Palatio ante templum Apollinis*", ce qui correspond tout à fait à la localisation dans l'*area Apollinis* dont le nom se lit ici sur la *Forma*.

Il est du reste parfaitement logique qu'Auguste - puisque avant Septime Sévère il y avait sans doute eu

57.- "La Roma Quadrata : mythe ou réalité", in *MEFRA*, 105, 1993, p. 493-545, où l'on trouvera tout le détail des références, anciennes et modernes.

58.- Cf. D. Musti, "Varrone nell'insieme delle tradizioni su Roma quadrata", in *Gli Storiografi latini tramandati in frammenti*, Urbino, 1975, p. 297-318.

59.- L'interprétation ici résumée a été généralement suivie, notamment par : A. Carandini, in *Boll. Arch.*, 16-18, 1992 (publié en 1995), p. 6 sv. ; P. Pensabene in *MDAI(R)*, 104, 1997, p. 149 sv. (p. 166) ; M. Royo, *Domus Imperatoriae. Topographie, formation et imaginaire des palais impériaux du Palatin*, Rome, 1999, p. 46 ; R. Cappelli, in *Roma. Romolo, Remo...*, o.c., p. 177-183.

60.- "Contribution à la topographie du Palatin", in *REL*, 70, 1992, p. 28 sv. ; cf. aussi F. Coarelli, in *LTUR*, IV, 1999, s.v. *Roma Quadrata*, p. 209. Il s'agit de *F.U.R.*, n. 469. Pour l'hypothèse d'un antécédent augustéen de la *Forma*, cf. C. Nicolet et F. Coarelli, in *Rome. L'espace urbain et ses représentations*, F. Hinard et M. Royo éd., Paris, 1991, p. 15 et p. 65 et sv.

61.- Cf. n° 223, p. 261 du catalogue de l'exposition : *La Fundación de la ciudad*, Barcelone, 2000.

62.- Cf. *Forma Urbis Marmorea. Aggiornamento generale 1980. Testo*, Rome, 1981, p. 99.

63.- Cf. M. Royo, *Domus Imperatoriae...*, o.c., p. 150 sv.

64.- *De uerborum significatu*, 310 et 312L.

Auguste - ait pris soin de faire figurer sur le plan de Rome l'endroit précis où, disait-on, "avaient été déposés les objets que l'on a coutume d'employer en signe de bon présage dans la fondation d'une ville", *ubi reposita sunt, quae solent boni ominis gratia in urbe condenda adhiberi*<sup>65</sup>: autrement dit, "des choses cachées depuis la fondation du monde", si ce n'est que le monde c'est ici la ville, mais pour les Romains, c'est la même chose, *urbs* et *orbis*. Par l'intermédiaire d'Ovide, qui dépeint la scène de fondation dans ses *Fastes*<sup>66</sup>, et par un document iconographique<sup>67</sup> qu'on peut, à mon avis, ajouter à ce fragment de la *Forma*, on peut savoir que ce *locus* se présentait comme un autel - *ara* - commémorant la fosse de fondation primordiale.

Or ce lieu sera doté d'un rôle urbanistique majeur: lorsque Ricardo Mar<sup>68</sup> nous a montré comment la planimétrie des monuments de la Rome du premier siècle de notre ère faisait apparaître des axes d'orientation qui sont l'une des révélations les plus frappantes des fouilles récentes, j'ai constaté avec un grand intérêt que plusieurs de ces lignes de perspective viennent se croiser en un endroit qui n'est autre que le Palatin et, plus précisément encore, la *silva Apollinis*, correspondant selon Solin<sup>69</sup>, c'est-à-dire Varron, à la *Roma quadrata*. Ainsi le *locus* romuléen de Rome devient-il, à un moment qu'il faudra préciser, véritablement le point focal du plan de l'*Urbs*. Pour le régime augustéen, cet endroit sera donc l'un des points cardinaux de Rome, un lieu de mémoire valant rappel sans cesse perpétué du commencement qui est recommencement de l'espace-temps romain. Par le biais des cérémonies et des sacrifices qui sont célébrés sur cet autel, on peut dire, en employant une expression usitée dans d'autres contextes, que la fondation de Rome devient un événement sans fin.

C'est dire que l'on a affaire, désormais, à un élément essentiel de l'idéologie du pouvoir impérial: de ce point de vue, si l'on suppose, comme je l'avais fait<sup>70</sup> en 1993, que l'auteur du fameux papyrus dit, probablement à tort<sup>71</sup>, de Servius Tullius, où la *Roma quadrata* est mentionnée, n'est autre que *Claude*, qui fut, comme chacun sait, érudit et historien avant de diriger l'Empire, on ne sera peut-être pas complètement étonné de constater qu'il fut proclamé empereur à un endroit qui n'était autre que... la *Roma quadrata*.<sup>72</sup> Tout aussi significatif me semble le fait que ce même *Claude* sera ensuite l'auteur d'une extension du *pomerium* de Rome.<sup>73</sup>

Ce sont donc ces valences romuléennes qui expliquent - et la chose est évidemment bien connue - le rôle joué par le Palatin durant l'Empire: à cet égard, l'analyse de la *Roma quadrata* nous permet, je crois, d'aller plus loin que les généralités habituelles en la matière. On dit ainsi d'ordinaire<sup>74</sup> que la formule *Palatia caeli* employée pour désigner la colline impériale, siège du pouvoir suprême à partir d'Auguste, aurait été créée par Ovide, qui parle aussi d'*alta Palatia*. Cette affirmation est probablement fausse: on trouve en effet déjà chez le poète Ennius l'expression<sup>75</sup> *caeli palatum*, et Varron nous apprend que *nonnulli poetae Latini caelum uocauerunt palatum*, ce qui était évidemment (saint Augustin<sup>76</sup>, qui rapporte cette indication sur Varron, le dit explicitement) un jeu de mots repris du grec, où le mot *oujranov* servait, au moins depuis Aristote, à désigner et... la voûte céleste, c'est-à-dire le palais des dieux, et... la voûte palatale<sup>77</sup>, avec le double sens qu'a repris notre mot *palais*. Bref, l'expression d'Ovide est sans doute un calque de celle d'Ennius, et le pluriel *Palatia* peut évoquer un hellénisme.<sup>78</sup> L'appellation de la colline romuléenne comme *Palatia caeli* n'est donc pas une

65.- O.c., trad. A. Savagner, Paris, 1846.

66.- IV, 820-824.

67.- Il s'agit d'une mosaïque trouvée près de Bovillae en 1838 : références in *REL*, 1992, p. 29, n. 9. Très bonne photographie dans l'*Enciclopedia Virgiliana*, IV, Rome, 1988, planche 38.

68.- Voir *infra* p. 00 sv.

69.- *Mem.*, 1, 17-18, où Varron est indiqué explicitement comme *auctor*.

70.- In *MEFRA*, 105, p. 507-511.

71.- Si l'on suit la très suggestive restitution de F. Coarelli, qui remplace le nom de Servius Tullius habituellement proposé au début du texte par celui de Romulus : cf. *LTUR*, IV, 1999, p. 208. Il est vrai que le nom de Servius Tullius apparaît ensuite à propos des centuries.

72.- Flav. Jos., *Ant. Iud.*, 19, 3, 2.

73.- *CIL*, VI, 930 et 31537 : sur les raisons de cette extension, cf. A. Giardina, "Seneca, Claudio e il pomerio", in *Mél. N. de La Blanchardière*, Rome, 1995, maintenant in *id.*, *L'Italia Romana. Storie di un' identità incompiuta*, Rome/Bari, 1997, p. 117-138.

74.- Cf. M. Royo, o.c., p. 170, à propos d'Ovide, *Met.*, I, 175-6 ; *alta P.* in *Trist.*, I, 1, 69-70 et IV, 2, 1-3.

75.- Cf. Cic. *Nat. deor.*, 2, 49 = Ennius, fg. 14 Sk. (p. 131 et 758). Je dois cette référence à Bruno Pouille, que je remercie : voir son c.r. de l'ouvrage cité n. préc., à paraître in *REL*, 78, 2000.

76.- *Civ.*, 7, 8.

77.- Arist., *HA*, 492<sup>a</sup>, 20 et *PA*, 660<sup>a</sup>, 14.

78.- L'emploi d'*oujranov* (= "les cieux") est attesté chez Platon, Aristote, etc. : cf. Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, ad loc. (n° 4).

invention d'Ovide, mais d'Ennius, et à mon avis elle ne prend évidemment tout son sens que par rapport à la thématique de la *Roma quadrata*. Qu'est-ce que la *Roma quadrata*, en effet, sinon le lieu d'observation et de projection d'un temple céleste (et je fais allusion ici à l'expression <sup>79</sup> augurale et technique, *templum in caelo*), ce qui ne pouvait que favoriser, à la faveur d'un jeu de mots, la définition du *Palatium* comme *palatium/palatium caeli* ?

Trouver ainsi de l'Ennius chez Ovide n'a absolument rien d'étonnant: étant l'un des premiers poètes à avoir écrit en latin et ayant publié des *Annales* dont le premier livre racontait la fondation de Rome (c'est le fameux fragment 47 de Skutsch et de Vahlen), Ennius faisait figure, pour les Romains, d'*alter Homerus* <sup>80</sup>, de père fondateur de leur identité culturelle. Il est donc très souvent cité par ses successeurs - conformément du reste à la logique antique de l'*imitatio/aemulatio* - et beaucoup plus souvent, sans doute, qu'on ne peut le prouver. Parmi ceux qui le citent parfois pour des vers entiers, figurent notamment Ovide et, avant lui, Virgile. <sup>81</sup> Maintenant, cette présence du vieil Ennius dans l'œuvre des poètes augustéens, je la comparerais volontiers à la présence de l'antique *casa Romuli* au milieu des temples et palais de marbre du Palatin. C'est près de là, je le disais tout à l'heure, qu'Auguste choisit de fixer sa résidence, achetant la relativement modeste demeure d'Hortensius et y habitant pendant plus de quarante ans, sans la modifier, au grand étonnement de Suétone. <sup>82</sup> En réalité, cette modestie affichée était un geste romuléen de plus: de même que Romulus avait vécu, disait-on, dans cette humble cabane de torchis, de même le *Princeps* vivait tout à côté dans une demeure petite et sans luxe.

Tous ces lieux sont donc des lieux de mémoire qui racontent aux Romains leurs origines, particulièrement dans leurs aspects romuléens: *casa Romuli*, *curia Saliorum* (s'il s'agit de deux lieux différents), *Roma quadrata*; ajoutons-y les portes de l'enceinte palatine, notamment la *porta Romanula*, et mentionnons également les quatre colonnettes qui, au bord du Palatin, commémoraient le saut et la transgression de Remus. <sup>83</sup> Il y a aussi les sanctuaires, et d'abord, bien sûr, celui du *Lupercal*, et les temples - notamment ceux de *Quirinus* et de *Iuppi-*

*ter Feretrius* - qui bénéficient de toute l'attention du nouveau régime. <sup>84</sup> Evidemment, on passe très facilement de la restauration à la recreation - et il en va en matière architecturale et urbanistique tout comme en matière littéraire et mythographique: le forum d'Auguste, ses rois d'Albe et ses effigies d'Enée et de Romulus, le temple de *Mars Ultor*, en sont des exemples éloquentes. <sup>85</sup> Au total, par un urbanisme qui est un véritable art de la mémoire <sup>86</sup>, donnant un rôle central aux antiques lieux romuléens, le pouvoir augustéen met en scène la légende des origines de la Ville.

C'est donc Rome tout entière qui vaut alors comme une *ars memoriae* rappelant et éternisant la fondation romuléenne, Rome dont l'espace-temps est ainsi une mnémotechnie urbaine en acte, une cosmogonie, une idéologie matérialisée et une archive vivante. Mais ce que je voudrais souligner ici, c'est que la force même de transformation et d'extension qui caractérise son mythe de fondation lui vient de sa part d'historicité qui explique, précisément, son actualisation perpétuelle. Je ne crois donc pas - et c'est le sens que je voudrais donner à cette intervention - que l'on puisse continuer à parler ici du mythe et de l'histoire comme de deux entités contradictoires, qui s'opposeraient entre elles au titre du structurel et de l'événementiel, de l'imaginaire et du réel, de l'idéologie et du fait, du néant et de l'être, et, pour tout dire, du faux et du vrai. Si la recherche faite sur le mythe par ce siècle qui est encore le nôtre a un sens, c'est bien d'avoir montré - plus, il est vrai, pour la Grèce <sup>87</sup> que pour Rome ! - l'entrelacement inséparable et constamment renouvelé de ces catégories. C'est pourquoi il me paraît licite et même nécessaire de chercher à distinguer ce qui, dans le mythe romuléen, échappe au mythe, ou plutôt ce qui, dans le mythe, a permis de penser ce qui fut de l'histoire: pour ma part, je m'arrêterai surtout sur l'idée d'une délimitation sacrée, et d'une délimitation qui se fait sur le Palatin et selon le rite auspicial, sur le sentiment aussi d'un avant et d'un avant albain; sur la notion d'expansion permanente qui caractérise la nouvelle entité ainsi créée, et sur l'idée d'un dépassement des clivages ethniques. Il me paraîtrait donc de bien mauvaise méthode d'occulter l'historicité éventuelle d'une fondation romuléenne de Rome au prétexte de l'utilisation effective et

79.- Cf. Varr., *LL*, VII, 8, avec les commentaires de J. Linderski, "The Augural Law", in *ANRW*, II, 16, 3, p. 2146 sv. (p. 2261 sv.).

80.- C'est, comme on sait, la définition que lui donne, non sans ironie, Horace : *epist.*, 2, 1, 50.

81.- Cf. O. Skutsch, *The Annals of Q. Ennius*, Oxford, 1985, p. 13-15.

82.- *Aug.*, 72, 1.

83.- Photographie et bibliographie in *Roma. Romolo, Remo...*, o.c., p. 290 (M.T. D'Alessio).

84.- Restaurés par Auguste et mentionnés par lui dans ses *Res Gestae* (19, 1 et 2).

85.- Sur tout cela, cf. P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, 1988.

86.- Cet aspect a été bien souligné par C. Edwards, *Writing Rome. Textual Approaches to the City*, Cambridge, 1996.

87.- Cf. M. Detienne, *L'Invention de la Mythologie*, Paris, 1981.

évidente du mythe de la fondation dans la suite des temps. De ce point de vue, il y a une pensée de Fustel de Coulanges, partisan déclaré de Romulus et de l'historicité de la fondation de Rome, qui va très loin: *"Il n'est pas rare de rencontrer chez les Anciens, des faits qui nous étonnent: est-ce un motif pour dire que ce sont des fables, surtout si ces faits, qui s'éloignent beaucoup des idées modernes, s'accordent parfaitement avec celles des Anciens ?"*<sup>88</sup>

Cependant, le mythe est aussi un agrégat de croyances et de fables qui ne cesse de croître au fur et à mesure qu'il roule dans l'espace du temps: après tout, que prouve un colloque comme le nôtre, sinon que le mythe romuléen continue à se transformer, tant il est vrai que le but ultime de l'érudition, c'est, finalement,

de reconstruire, de *refonder* Rome, Rome mais aussi Athènes, et toutes ces villes antiques sur lesquelles nous avons réfléchi - réalités hier, êtres de papier et de pensée aujourd'hui -, ces villes qui valent, pour notre culture contemporaine, comme autant de mythes. Alors, beaucoup de choses restent obscures et, sans aucun doute, rien ne serait plus illusoire et plus périlleux que de croire que tout est clair, limpide, définitif: ce n'est pas pour rien que le latin désigne d'un même mot - *condere* - l'acte de fonder et celui de cacher: l'origine de leur ville, c'est pour les Romains l'origine du monde, soit l'équivalent de ce qu'est aujourd'hui pour nous ce qu'on appelle le big-bang, cet instant que l'astrophysique place à la limite de l'inconnu et, peut-être, de l'inaccessible.

88.- *La Cité Antique*, livre III, chap. 4, dont le début mérite aussi d'être relu : *"Une ville, chez les Anciens, ne se formait pas à la longue, par le lent accroissement du nombre des hommes et des constructions. On fondait une ville d'un seul coup, tout entière en un jour."*

# LUOGHI ROMULEI DEL PALATINO

Patricio Pensabene

## MONUMENTI DELLA FONDAZIONE

Il noto passo dei Fasti di Ovidio (IV, 831-834: "*Fossa fit ad solidum, fruges iaciuntur in ima / et de vicino terra petitur solo. / Fossa repletur humo, plenaeque imponitur ara. / Et novus accenso fungitur igne focus*") permette di ritenere con una certa sicurezza che sul Palatino vi era un altare e una fossa nel quale erano riconosciuti rispettivamente l'altare della *Roma Quadrata* e la fossa della fondazione di Roma. La storia degli studi si è a lungo dedicata a questi due monumenti e alla discussione del passo di Ovidio: possiamo indicare un filone di studi che identificava la fossa e l'ara rispettivamente con il *mundus* e la *Roma Quadrata* (Basanoff), a cui se ne contrappone un altro che tende a far coincidere o, meglio, sovrapporre l'altare del testo ovidiano alla fossa di fondazione, da non confondere, come raccomandava Castagnoli, con il *mundus* collocato invece nel *Comitium*<sup>1</sup>, e con altro significato<sup>2</sup>. Una ipotesi più recente del Briquel<sup>3</sup> tende tuttavia a non scindere il concetto di *mundus* - collegato a Cerere, ai Mani e al rito del *mundus patet* - da quello della fossa di fondazione della città, che corrisponde alla descrizione di Plutarco e Ovidio, in quanto la rappresentazione che se ne fa in Festo non appare contraddittoria con gli altri significati del *mundus*. Questo, infatti, rappresenta

l'*axis mundi* che collega la città non soltanto con il resto della terra su un piano orizzontale, ma anche, sul piano verticale, col mondo superiore (dèi celesti) e con quello inferiore (divinità degli inferi): in tal senso anche la Roma Quadrata può essere considerata un *mundus*<sup>4</sup> e la descrizione di Ovidio, con i suoi particolari, si riferisce a questo monumento sul Palatino, non al *mundus* del Comitio.

Presso l'altare della Roma Quadrata - la cui esistenza pare confermata, come ha rilevato il Grandazzi, anche da monumenti figurati -, erano conservati, dunque, secondo il noto passo di Verrio Flacco ripreso da Festo gli strumenti che solevano essere adibiti per la fondazione (310 L Quadrata Roma "*locus*" in Palatio ante templum Apollinis dicitur ubi reposita sunt quae solent boni ominis gratia in urbe condenda adhiberi, quia saxo munitus est in speciem quadratam): il Mingazzini<sup>5</sup>, anzi, riteneva che questi strumenti e l'altare fossero conservati in un sacello entro cui avevano protezione. Ma questi strumenti, o altro che siano, erano conservati proprio nella fossa di fondazione, che dobbiamo ritenere il centro per il tracciato del pomerio e dove dovevano essere gettate offerte di grano e forse di altri prodotti agricoli, come si ricava dal passo citato di Ovidio (FAST., IV, 831: *fruges iaciuntur in ima*), oppure erano conservati in un locus distinto dalla fossa di fondazione, anche se vicino?

253

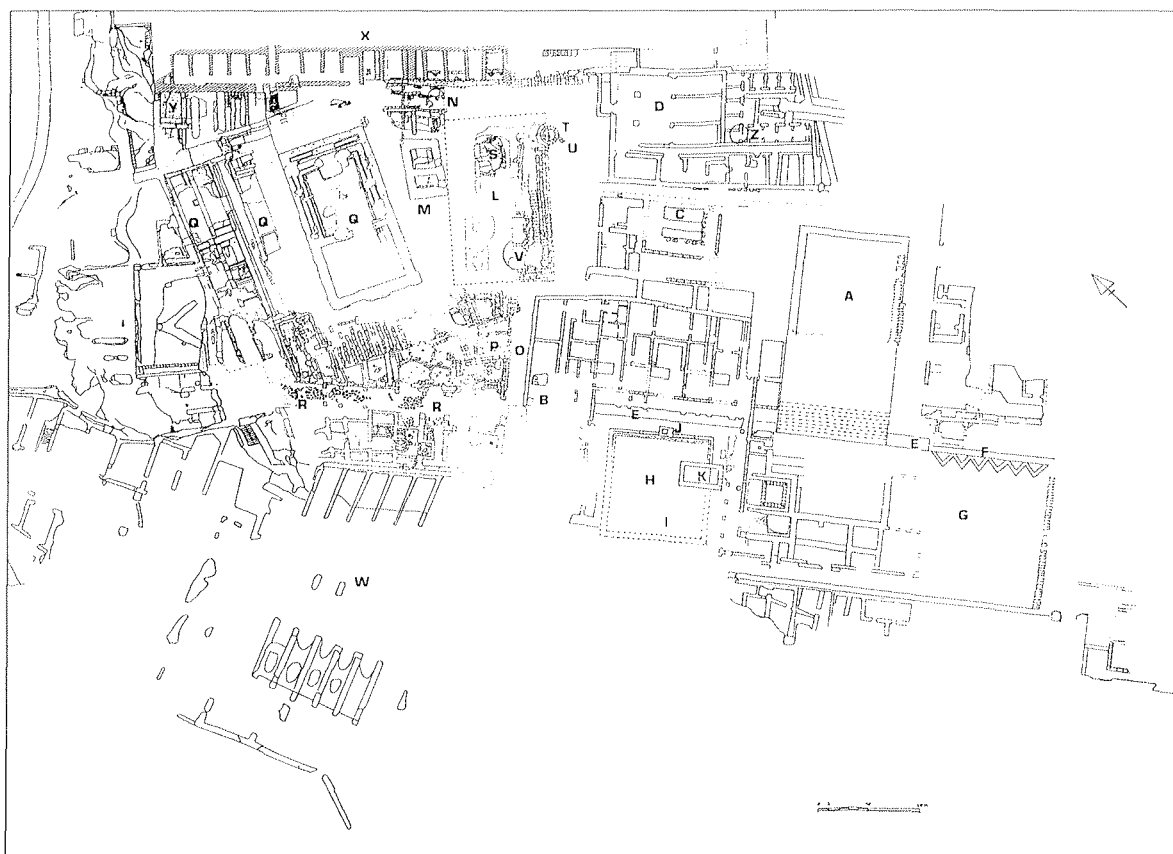
1.- F. Castagnoli, *Roma Quadrata*, in *Studies Robinson*, 1, Saint Louis 1951, p. 389 ss.

2.- Dall'etrusco *munq*= "morte". Riguardo alla natura del culto si esprimono chiaramente Fest., 144 e Macrob. 1, 16. Interessante, a tal proposito, la scoperta, effettuata sull'acropoli di Volterra, di un'iscrizione con la menzione del termine *munq* (?), posta all'interno di una fossa di fondazione situata ai piedi di una struttura non identificata, per la quale viene proposto l'equivalente di *mundus*: cfr. M. Bonamici, in *StEtr* 55, 1987-88; A. Grandazzi *La Roma Quadrata: Mythe ou réalité?*, in *MEFRA*, 105, 1993, p. 517.

3.- D. Briquel, *I riti di fondazione*, in *Tarquinius. Ricerche, scavi e prospettive*, Milano 1987, pp. 171-190: pp. 178-179.

4.- Si ricordi a tal proposito la fossa contenente resti vegetali di un sacrificio di fondazione, situata nei pressi di una piattaforma quadrata rinvenuta a Cosa, definita Cosa Quadrata: F. E. Brown, *Cosa. II*, in *MAAR*, XXVI (1960), pp. 9-18. Contro questa identificazione si veda ora A. Ziolkowski, *Between Geese and the Auguraculum: the origin of cult of Juno in the arx*, in *ClassPhil*, 88 (1993), pp. 206-219.

5.- P. Mingazzini, *L'origine del nome di Roma ed alcune questioni tipografiche attinenti ad essa: la Roma Quadrata, il sacello di Volupia, il sepolcro di Acca Larentia*, in *BCom*, 78, 1961-62, p. 8.



254 **Figura 1.** Area sud-ovest del Palatino. Piana generale (aggiornamento 1996).

Crediamo si possa concordare sul rapporto tra fossa di fondazione e *mundus*, sul quale certamente hanno agito, come ha osservato il Grandazzi, spostamenti di funzioni e significati tra la Roma Quadrata dell'*urbs antiqua latina* del Palatino (VARR., LL. 6,24) e la Roma sottomessa a influssi etruschi incentrata sul Foro, con il suo punto focale nel *mundus* del *Comitium*<sup>6</sup>: spostamenti che, con ogni verosimiglianza, determinarono anche sistemazioni differenziate nel tempo, a seconda del momento storico e della risonanza monumentale che, di volta in volta, si volle dare ai luoghi inaugurati del Palatino e del *Comitium*.

Ma vogliamo ancora rilevare un altro aspetto: la descrizione delle fonti della fossa di fondazione romulea trova riscontri in fosse - talvolta collegate con pozzi e spesso definite *mundi* - che sono state trovate a Marzabotto, a Norba, a Tarquinia, a Cosa, mentre Coarelli ha evidenziato, nel Foro Romano, i pozzi sacri che costituiscono i limiti del *templum* comiziale, cioè del *Comi-*

*tium* inteso come *templum*<sup>7</sup>. Se, come pare, anche la fossa palatina assume valenze di *mundus*, potremmo ritenere che a spostamenti di significato ne possano corrispondere anche di forma, tanto più se si pensa che al concetto di *mundus* è legato anche il concetto di passaggio e di cavità sotterranea e, quindi, di pozzo per raggiungerne il fondo: il *mundus*, infatti, doveva essere sempre agibile. A questo concetto si possono collegare altri noti passi (v. oltre) che mettono in relazione il *mundus* con la divinazione effettuata attraverso un *puer* che discendeva nel pozzo. Nel momento in cui si fosse affermata tale forma si dovrebbe allora pensare a due monumenti distinti, l'altare e la fossa di fondazione/*mundus*, tuttavia vicini e compresi all'interno della *Roma Quadrata*, cioè lo spazio indicato dalla tradizione come la città romulea che si conservava sul Palatino.

Abbiamo ripreso con particolare attenzione questa tematica, perché nell'area sud-ovest del Palatino vi sono due

6.- Grandazzi, *art. cit.*, p. 528 : "on assiste, avec le déplacement des valences romuléennes sur le Forum, à un échange symbolique où le mundus prend le rôle de la Roma Quadrata, et où cette dernière s'orne d'un mundus - dépôt, d'autant plus inaccessible et fermé, qu'il n'a peut être jamais existé".

7.- F. Coarelli, *Il Foro Romano*, 1, pp. 140, 145, 152; 11, pp. 12, 18, 126; Grandazzi, *art. cit.*, p. 528, nota 156.



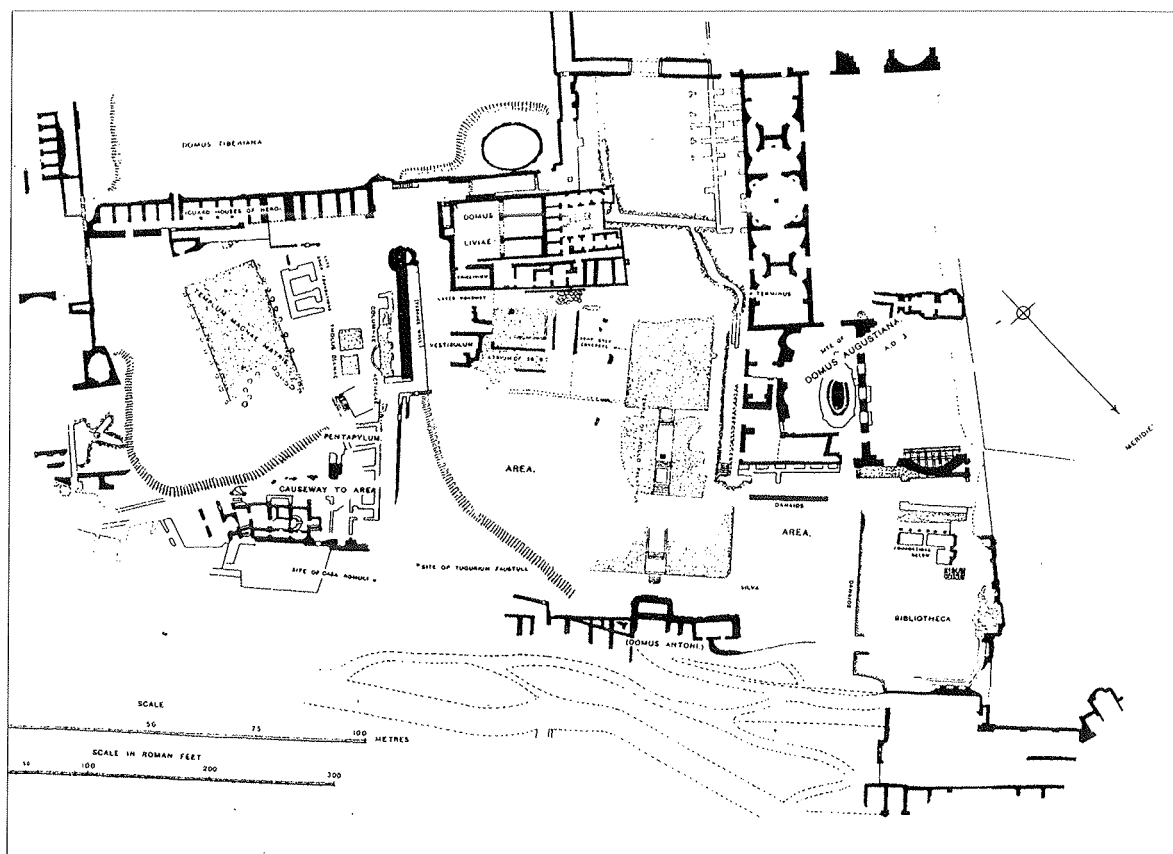


Figura 2. L'angolo sud-ovest del Palatino (da O.L. Richmond, in *JRS*, III, 1914).

255

importanti monumenti nei quali crediamo siano da riconoscere luoghi romulei connessi con la fondazione: il primo, di età medio-repubblicana (fine IV - inizi III secolo a.C.), è collocato presso la sommità delle *Scalae Caci*. Esso ha forma di un sacello o *heroon* rettangolare in opera quadrata e al suo interno presenta due settori, quello meridionale caratterizzato da una fossa sormontata dalle fondamenta probabilmente di un *sema* che ricorda la citata definizione ovidiana (altare su fossa), quello settentrionale con fori sul suolo roccioso, che possono far pensare ad una capanna: in questo edificio abbiamo proposto di riconoscere la *Casa Romuli*. Il secondo è collocato nella corte occidentale davanti alla Casa di Augusto sul Palatino, dove, come risulta da piante già pubblicate dal Lugli e, recentemente, in occasione di un nuovo rilievo della Casa di Augusto, da Irene Iacopi<sup>8</sup>, vi sono due costruzioni in opera cementizia che dominano proprio questa corte occidentale: il primo risulta essere un pozzo a sezione rettangolare piuttosto profondo, che determina l'asse mediano della Casa di Augusto, il secondo un tempietto sul fianco ovest dell'a-

rea davanti al tempio di Apollo, che ci pare corrispondere alla collocazione data dal Festo ("ante templum Apollinis") della *Roma Quadrata* (intesa come altare). Più in generale osserviamo che la corte occidentale coincide da punto di vista topografico esattamente con la collocazione della *Roma Quadrata* (la R.Q. "media" del Mingazzini) data da Solino 1, 17: "*Et incipit a silva quae est in area Apollinis, et ad supercilium scalarum Caci habet terminum, ubi tugurium fuit Faustuli*".

Se siamo arrivati a riconoscere l'importanza di questi monumenti è perché i nostri scavi, che da vent'anni conduciamo proprio nell'area sud-ovest del Palatino, ci hanno consentito di identificare tutta una serie di luoghi connessi con i miti della fondazione di Roma, in base ai quali possiamo ora proporre una visione complessiva dell'organizzazione topografica del colle e della storia delle sue trasformazioni. Tanto più questo è utile perché non possiamo parlare della *Roma Quadrata* e del *mundus* isolatamente dal contesto in cui dovevano trovarsi ed è per tale ragione che, prima di ritornare alla loro identificazione, presentiamo i monumenti di quest'area del Palatino.

8.- I. Iacopi, G. Tedone, in *BArch*, 1-2, 1990, p. 143, fig. 1.

## L'ASSE ENEA-ROMOLO-AUGUSTO

Tutta l'area sud-ovest del Palatino è organizzata in funzione dei miti di fondazione di Roma: l'asse portante è la relazione tra Enea e Romolo, intorno ai quali si dispongono quelle figure divine e quegli ordini sacerdotali che, in vari momenti, si connettono ad essi direttamente. Di conseguenza, la topografia di quest'area del colle e delle sue pendici verso il Velabro aveva come punti saldi:

- la *Roma Quadrata*, che Festo dice essere tra l'area *Apollinis* e il *supercilium scalarum Caci*;
- la *Casa Romuli*, o *tugurium Faustuli*, situata in cima alle *Scalae Caci*;
- il *Lupercal*, *sub Monte Palatino*, probabilmente alla base delle *Scalae Caci*;
- la *Curia Saliorum*, di nuovo collocata in quest'area del Palatino<sup>9</sup> e in relazione con Romolo, in quanto "cappella di Marte" (così la definiscono Dionigi d'Alicarnasso e Plutarco<sup>10</sup>), e officiata dai *Salii*. L'edificio si poneva in relazione anche con Enea, in quanto i *Salii* avrebbero assunto il nome dai *Saui* che si presero cura degli dei Penati nel viaggio di Enea da Troia a Lavinio (SERVIO, *Ad Aen.* II, 235)<sup>11</sup>: a loro volta, in precedenza, gli dei Penati sarebbero stati portati da Samotracia a Troia da Dardanos, da cui discesero i dominatori di Troia, e in tal modo stabilendo un rapporto tra il culto dei Penati e il culto dei *Kabiri*. Ricordiamo che nella *Curia Saliorum* era conservato il *lituus* sacro di Romolo, mentre nella fossa della *Roma Quadrata* "piccola" le offerte (e gli strumenti?) sacri per le fondazioni delle colonie: le funzioni augurali connesse con tali luoghi presuppongono che

sul Palatino vi fossero anche sedi adatte alle riunioni dei *Salii* Palatini e degli *Augures*.

-il Tempio della Magna Mater, dea protettrice di Enea al momento della sua fuga da Troia e, di conseguenza, protettrice di Roma e raffigurata con la corona turrata<sup>12</sup>; anch'essa è collegata con i *Salii* attraverso i *Coribanti*, cioè i danzatori armati in onore di Cibele<sup>13</sup>.

E importante rilevare che sui contenuti religiosi del culto di Cibele al momento della sua introduzione sul Palatino certamente influirono i culti metroaci di quelle città orientali con cui Roma era allora in rapporti politici, quali Chio dove in un'iscrizione del 200 sono citati un *Metreon* e un *Kabireion* in stretta connessione<sup>14</sup>; Rodi in cui è noto il culto degli dei di Samotracia (spesso identificati con i Dioscuri) e dei *Coribanti*, ma soprattutto Pergamo, legata a Roma dalla tradizionale politica di alleanza degli Attalidi, dove è ancora più palese l'intreccio tra il culto metroaco e la sfera cabirica e l'assimilazione tra Cureti, *Coribanti* e *Cabiri*<sup>15</sup>. Su questo sfondo diventa ancora più significativa l'indicazione dei *Megaloi Theoi* di Samotracia come *Divi Penati*<sup>16</sup>, e il fatto che i *Salii* siano chiamati sacerdoti di Marte, ma anche sacerdoti dei Penati. Il 23 marzo, in occasione del *Tubilustrium*<sup>17</sup> i *Salii* facevano una processione intorno al Tempio della Magna Mater al suono di esse<sup>18</sup>, il che conferma lo stretto rapporto esistente tra questo ordine sacerdotale, Cibele ed Enea<sup>19</sup>.

Infine, non può non ricordarsi che la Cibele palatina era venerata nella sua forma aniconica, l'*acus* portato a Roma nel 204 a.C. dall'ambasceria inviata dal senato a Pessinunte; simboli aniconici erano venerati nel tempio di Vesta insieme ai Penati, al Palladio e allo scudo

9.- Cfr. da ultimo A. Grandazzi, *Contribution à la topographie du Palatin*, in *REL*, 70, 1992, p. 31 ss.

10.- Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 14, 2; Plut., *Cam.*, 32, 6.

11.- Anche Festo sostiene l'esistenza di una relazione tra la Samotracia e i *Salii*, in quanto, secondo l'autore (Fest., 329), i *Salii* erano stati così chiamati da Saon di Samotracia che, in compagnia di Enea, aveva portato il culto dei Penati a Lavinio.

12.- T. P. Wiseman, *Cybele, Virgil and Augustus, Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge 1984, pp. 117-128.

13.- I *Coribanti* sono frequentemente identificati con i Cureti, collegati in modo specifico con lo Zeus cretese e con la madre Rhea, questa assimilata alla grande madre anatolica Cibele.

14.- *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, n. 561.

15.- G. Sfameni Gasparro, in *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden 1982, p. 84.

16.- E. Heinzel, *Über den Ursprung der Salier, Fremde Zeiten, Festschrift J. Borchhardt*, 2, Wien 1996, p. 205, nota 43. Sull'identificazione Penati-Dioscuri: S. Weinstock, *Two archaic Inscriptions from Latium*, in *JRS*, 50 1960, p. 106ss. Sulla penetrazione in età arcaica del culto dei Dioscuri come eroi progenitori e protettori dell'*oikos* in Etruria e sulla "pur occasionale identificazione con divinità della casa, assimilabili ai Penati romani": G. Colonna, *Il dokanon, il culto dei Dioscuri e gli aspetti ellenizzanti della religione dei morti nell'Etruria tardo-arcaica*, in *Scritti in memoria di S. Stucchi* (a cura di L. Bacchielli e M. Bonanno Aravantinos), *Studi Miscellanei* 29, 1996, p. 175.

17.- LYD., *De mens.*, VI, 60; Ov., *Fast.*, IV, 849 ss., *Cal. Praen.*, ad diem.

18.- JUL., *Orat.*, V, 168 CD e 169 D.

19.- Non solo i rapporti tra Cureti, *Coribanti* e *Salii*, ma anche tra Rhea, Cibele e Rhea Silvia, già sottolineati dal Graillet (H. Graillet, *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'Empire Romain*, Paris 1912, p. 126), emergono chiaramente anche da rappresentazioni figurate in cui ritornano gli stessi elementi iconografici: basti confrontare l'altare da Albano ai Musei Capitolini con i Cureti, la cerva che allatta Giove e Rhea distesa, con la nota pittura di Pompei della casa di Fabio Giocondo con Rhea Silvia, la grotta con la lupa che allatta i gemelli.

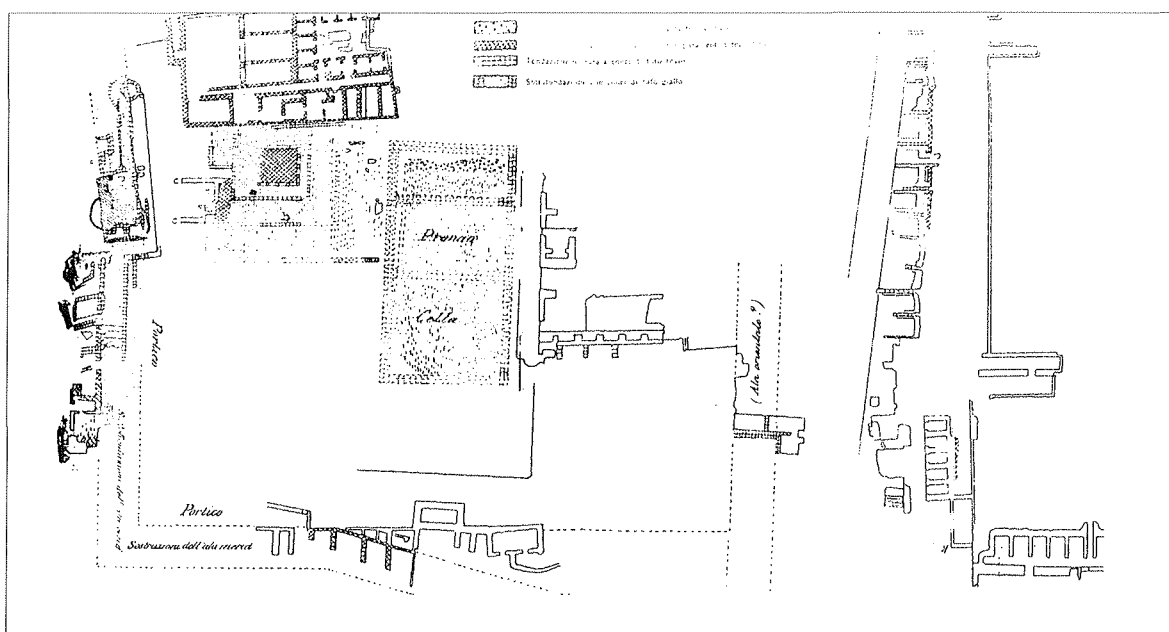


Figura 3. Pianta delle strutture circostanti al Tempio di Apollo sul Palatino (de G. Pinza, in *BCom*, XLI 1913).

donato da Enea, questi ultimi simulacri di nuovo connessi a Samotraccia<sup>20</sup>. Un importante simbolo aniconico era anche conservato sul Palatino, come si deduce dalla rappresentazione di un bétilo nelle lastre Campana trovate nell'area della Casa di Augusto, probabilmente pertinenti al porticato dorico a due piani della corte occidentale<sup>21</sup>, e in pitture di nuovo della Casa di Augusto e della c.d. Casa di Livia: se esso può essere riferito all'*omphalos* di Apollo, non è escluso un richiamo ad un segnacolo sacro che contraddistingueva un importante monumento romuleo contenuto nell'area della Casa di Augusto, di cui sono state individuate le tracce (v. oltre), fornendoci ancora una volta l'indizio di una "circularità" dei miti di fondazione, che avevano il loro fulcro in luoghi del Palatino.

Naturalmente non si tratta di una sistemazione mitologica e topografica avvenuta in un breve lasso di tempo, né in maniera univoca. Evidentemente antiche memorie già legavano questa parte del Palatino alla fondazione della città, memorie che erano state sacralizzate

e, probabilmente, monumentalizzate già nel tardo VI secolo e agli inizi del V a.C., quando il colle rientra in modo ormai chiaro in una organizzazione urbanistica di Roma, caratterizzata dalla regolarizzazione degli assi stradali e dalla sistemazione degli edifici sacri. In seguito, in corrispondenza dell'espansione militare e politica di Roma nel sud d'Italia, si verifica una sorta di rivisitazione in chiave troiana e più ampiamente ellenizzante delle antiche memorie e dei monumenti sacri ad esse connessi: si può ritenere che alla fine del IV secolo a.C. erano ormai avvenuti la sistemazione dei luoghi sacri romulei e il collegamento di Enea con Romolo<sup>22</sup>, anche se la leggenda greca dell'approdo di Enea sulle coste dell'Italia centrale era già nota, tramite la Magna Grecia e la Campania, in età arcaica<sup>23</sup>, e anche se il mito dei gemelli ha invece un 1 origine etruscoitalica, a Roma risalente di nuovo al VI secolo a.C.<sup>24</sup> A tale fenomeno di rivisitazione corrisponde l'assunzione di modelli greci anche nelle formulazioni topografiche e architettoniche della zona.

20.- Cfr. S. Guettel Cole, *Theoi Megaloi. The Cult of the Great Gods at Samothracia*, Leiden 1984.

21.- M. J. Strazzulla, *Il principato di Apollo*, Roma 1990, p. 97 ss.; P. Pensabene, *Elementi architettonici dalla casa di Augusto*, in *Fest. E Rakob*, RM. 104, 1997, 149 ss.

22.- Cfr. A. Momigliano, *Roma arcaica*, Firenze 1989, p. 327 ss.

23.- E. Bomer, *Rom und Troia*, Baden 1951, p. 14 ss.; F. Zevi, *Note sulla leggenda di Enea in Italia*, in *Gli Etruschi e Roma*, Roma 1981, pp. 145-148, 154-158.

24.- S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico 1*, Bari 1973, p. 190 ss.; G. D'Anna, *Il mito di Enea nella documentazione letteraria*, in *Atti Convegno Int. Studi Magna Grecia*, 19, 1979, p. 236 ss. Cfr. C. J. Classen, *Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus*, in *Historia*, 12, 1963, p. 447 ss.; C. Ampolo, M. Manfredini, *Plutarco, Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano 1988.

Infatti avvenne allora la fondazione del Tempio della Vittoria, dedicato nel 294 a.C., culto che certamente si diffuse dopo le campagne di guerra vittoriose di Alessandro Magno, ma che è anche da vedere in relazione a Marte, del quale sono noti i collegamenti non solo con i Salii ma direttamente con la leggenda romulea attraverso *Rhea Silvia*<sup>25</sup>. Non più a pianta di tradizione medio-italica, ma periptera di tipo greco, questo tempio fu innalzato in corrispondenza di una struttura sotterranea circolare di VI secolo a.C. che abbiamo scoperto sotto la cella e che era stata sicuramente vista quando furono gettate le fondazioni e alla quale venne attribuito un significato sacro.

Ancora, in occasione dei lavori relativi al Tempio della Vittoria e in particolare durante l'erezione dei muri in opera quadrata che ne sostituiscono l'arca antistante si dovette verificare la "scoperta" di una fossa sacra (in realtà la fossa di una tomba ad inumazione dell'età del ferro II A) che venne a determinare l'asse del tempio stesso e intorno alla quale si costruì un *heroon*: qui, secondo noi, è da riconoscere la *Casa Romuli* collocata dalle fonti proprio in questa zona. Tale riconoscimento e la particolarità della tomba in esso racchiusa rinviano immediatamente all'edificio sacro di Lavinio che contiene una tomba di VII secolo e per il quale si è proposta l'identificazione con l'*heroon* di Enea<sup>26</sup>: se, come pare, anche questo fu ristrutturato in un sacello a due ambienti nell'ultima parte del IV secolo (ma la trasformazione della tomba in *heroon* sarebbe già avvenuta intorno al 560, contemporaneamente agli altari più antichi)<sup>27</sup> avremmo l'evidenza per questo periodo di una sistemazione romana dei miti di fondazione e dei relativi culti che obbedisce ad un programma religioso e politico di vasta portata, e che, proprio per lo specifico della "scoperta" e sacralizzazione di una tomba connessa all'eroe fondatore, si

realizza secondo modalità consuete al mondo greco<sup>28</sup>. La struttura del Palatino identificata come *Casa Romuli* risulta divisa in due parti ed abbiamo già espresso l'ipotesi che, almeno per il periodo medio-repubblicano, la prima potesse ospitare la capanna di paglia citata dalle fonti, mentre la seconda forse l'*Auguratorium* o altro luogo sacro strettamente connesso a Romolo, data la presenza delle fondazioni di un *sema* al di sopra della fossa<sup>29</sup>.

Che la *Casa Romuli* fosse costruita in un punto del Palatino già riconosciuto come sede della città primitiva e, quindi, come "luogo romuleo" è indicato non solo dai resti di un podio templare in blocchi di capellaccio, presumibilmente tardo-arcaico, visibili subito a nord-ovest, ma anche dai fondi delle famose capanne palatine, qualche metro più a ovest. Una di queste ebbe il piano ricavato al centro per ottenere un incavo quadrangolare, successivamente riempito da blocchi di capellaccio<sup>30</sup>: azzardiamo qui l'ipotesi che tale sistemazione possa essere interpretata come fondazione di un'altare, la cui posizione viene peraltro a trovarsi in asse con il più tardo Tempio di Cibele<sup>31</sup>.

Sempre contemporaneamente all'edificazione del Tempio della Vittoria è possibile sia avvenuta agli inizi del III secolo a.C., anche la ristrutturazione del *Lupercal* ai piedi del Palatino, quando gli Ogulnii aggiungono al simulacro della Lupa i gemelli (Liv., X, 23, 12: "*et ad ficum Ruminalem simulacra infantium urbis sub uberibus lupae posuerunt*"). Tale intervento conferma il rilievo dato proprio in questo periodo alla tradizione romulea della fondazione della città - i gemelli potrebbero anche alludere alla raggiunta parità tra patrizi e plebei a seguito delle leggi Licinie-Sestie - a scapito della leggenda di una presenza diretta di Enea a Roma che rifletterebbe tradizioni gentilizie a cui si richiamava il potere del patriziato<sup>32</sup>.

25.- Inoltre secondo Dionigi D'Alicarnasso (*L* 32,3-33,1) la dea Vittoria era la figlia di Pallas figlio di Lykaon, dove Pallas sta come eponimo del Palatino, mentre il secondo del Lupercale in accordo dunque alla leggenda arcaica.

26.- P. Sommella, *Heroon di Enea a Lavinium*, in *RendPontAc*, 44, 1971-72, pp. 47-74.; F. Castagnoli, in pp. 32, 1977, p. 355 ss.; C. F. Giuliani, P. Sommella, *ibid.*, p. 367 ss. Una posizione contraria è assunta da R. Cappelli, *Della Roma Quadrata e delle terremare: un mistero degli antichi, una fantasia dei moderni*, in *Le terremare si scavano per concimare i prati...* Parma 1994, p. 180, che ravvisa nella tomba a fossa un monumento più simile alle descrizioni della Roma Quadrata, piuttosto che ad un *heroon*.

27.- C. E. Giuliani, in *Enea nel Lazio*, Roma 1981, p. 169 ss.; M. Torelli, *Lavinio e Roma*, Roma 1984, pp. 5-17, 189-195., 227-231; F. Zevi, *Il mito di Enea nella documentazione archeologica: nuove considerazioni*, in *Atti Convegno Int. Studi Magna Grecia*, 19, 1979 (1989), pp. 278-285.

28.- V. Saladino, *miti e riti di fondazione greci e romani*, in *La città e il sacro* (a cura di E. Cardini), Milano 1994, p. 325 ss.

29.- P. Pensabene, *La Casa Romuli sul Palatino*, in *RendPontAc*, 63, 1990-91, p. 156.

30.- S. Puglisi, *Gli abitatori primitivi del Palatino attraverso le testimonianze archeologiche e le nuove indagini stratigrafiche sul Germalo*, in *MonAL* 41, 1951.

31.- Quelle parti del suolo palatino scoperte per poggiarvi fondazioni dovevano essere apparse ai costruttori con numerosi fori e fosse circolari, e forse avevano richiamato quei santuari dedicati a Cibele in Frigia dove appunto la roccia presenta numerosi fori e cavità di natura sacra e divina (Geza de Francovich, *Santuari e tombe rupestri dell'antichità frigia*, Roma 1990, pp. 40-41). Ciò può aver favorito l'insediamento del culto di Cibele proprio in quest'area.

32.- Zevi, *art. cit.*, pp. 288-289.

Il modello è ora l'acropoli di Atene con il suo grande tempio che esalta la vittoria ateniese, il Partenone, con l'Eretteo nella cui arca sono raccolti i luoghi più sacri legati alla fondazione di Atene, ancora con il suo *Paneion* alla base dell'acropoli, la grotta sacra anche ad Apollo e le ninfe che ha il suo corrispettivo nel *Likaion* o *Lupercal* di Roma.

L'area sud-ovest del Palatino ha rivelato, in base ai nostri scavi e alle ricerche sulle strutture già scavate, l'esistenza di edifici, soprattutto cisterne, databili tra la fine del VI e gli inizi V a.C., che vennero sempre mantenute intatte nella loro struttura muraria antica adattando ad esse le fondazioni del nuovo Tempio della Vittoria sia durante la prima fase in blocchi, sia nella seconda in opera cementizia; anche i costruttori della Casa di Livia rispettano una cisterna arcaica che sorgeva nel sito, di cui rimase sempre la memoria dell'originaria collocazione.

Un'altra evidenza importantissima della volontà di conservazione di antichi luoghi sacri si ha dai resti nella corte occidentale davanti alla Casa di Augusto e sul fianco del Tempio di Apollo. Qui sono conservati due monumenti: un *puteus* rettangolare e un tempietto contemporanei o successivi al grande interro e rialzamento del livello della corte operato da Domiziano. Essi, con le loro fondazioni alte quanto l'interro, hanno riportato al nuovo livello due importanti luoghi sacri intorno ai quali si era organizzata la corte; anzi, il *puteus* si trova sull'asse della Casa di Augusto ed, in particolare, di una sala con banconi su tre lati, collocata al centro della casa e per la quale si può pensare alla sala di riunione per un collegio sacerdotale legato alla fondazione di Roma e ai riti augurali che la presiedono (l'*auspicium* di Romolo e l'*augurium*<sup>33</sup>), quale il collegio degli *Augures*: pare proprio che la corte occidentale antistante al settore inferiore della casa e sul fianco ovest del Tempio di Apollo venga a sovrapporsi all'area in cui si collocava l'antica fondazione romulea, la *Roma Quadrata*. E' per questo che abbiamo avanzato l'ipotesi che nel tempietto si possa riconoscere proprio il sacello dentro cui si collocava l'altare della *Roma Quadrata* "piccola"<sup>34</sup>, e ci si chiede se nel *puteus* sia invece riconoscibile l'imboccatura alla

fossa di fondazione della città romulca, che, come si è detto, possiamo definire anche *mundus*, in quanto era accessibile dall'alto<sup>35</sup>, e che, dopo il rialzamento del livello della corte ebbe bisogno di un passaggio piuttosto profondo per essere raggiunta: se fosse vera tale ipotesi, potremmo tornare all'interpretazione del Basanoff<sup>36</sup> dei famosi versi di Ovidio sopra citati (FAST., IV, 833-34), dove la fossa e l'ara della fondazione romulea sarebbero da identificare con il *mundus* e con la *Roma Quadrata*, cioè, come ha osservato P. Catalano, con il "centro religioso dello spazio (che) è anche il punto iniziale della storia del popolo romano"<sup>37</sup>.

Comincia a divenire evidente come a tutta la zona qui studiata del Palatino e all'area limitrofa del Germalo, in quanto sedi di antichissime vestigia della città, sia stato affidato il compito di rappresentazione monumentale dell'ideologia della Vittoria in connessione con le mitiche origini della città e, in particolare, con i monumenti legati ai riti della sua fondazione: lo mostrano la connessione tra il *Lupercal*, alla base del Germalo, la *Roma Quadrata* tra il bosco di Apollo e la sommità delle *Scalae Caci*, presso di questa la *Casa Romuli*, con cui era quasi in asse il Tempio della Vittoria. La speciale relazione di quest'area con il "destino" di Roma continua ad essere sentita anche in seguito, quando, accanto al Tempio della Vittoria, viene costruito il santuario di Cibele: la divinità è *dea salutaris* della città, in quanto protettrice di Enea dopo l'incendio di Troia e, nello stesso tempo, è assimilabile a *Rhea Silvia*, dati i parallelismi tra questa, *Rhea* e Cibele, che erano certamente sentiti a Roma, come dimostrato anche da diverse rappresentazioni iconografiche.

La sistemazione augustea non poteva prescindere da tutti questi significati e quindi non meraviglia che la Casa di Augusto, *novus Romulus*, occupi l'area della *Roma Quadrata*, accanto alla Casa di Romolo e sotto la protezione non solo di Apollo, ma di Vesta, della Vittoria e di Cibele. A Romolo e anche al suo ruolo di augure spesso si richiama Augusto, come mostrano non solo l'episodio dei dodici avvoltoi che apparvero ad Ottaviano giunto a Roma per assumere il primo consolato e alcune monete con raffigurazioni equestri sempre di

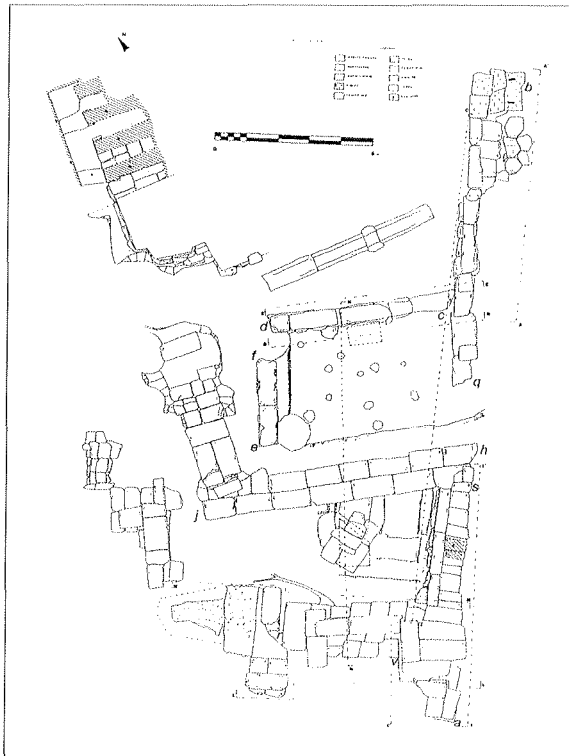
33.- Cfr. P. Catalano, s. v. *Auspicia*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 1, Roma 1984, p. 423 ss.

34.- P. Mingazzini, *L'origine del nome di Roma* .... art. cit., 78, 1961-62 (1964), pp. 3-18.

35.- D. Briquel, *I riti di fondazione*, cit., p. 171 ss., sul rapporto tra *mundus*, fossa di fondazione e una cavità sacra ai Mani e a Cerere. Cfr. anche F. Coarelli, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, s.v. *Mundus*, pp. 288-289, che nega la separazione tra la fossa di fondazione e il *mundus* Cereris che colloca presso il Comitium, in base a Plutarco (*Rom.* 11,2), e nega che vi fosse anche un *mundus* palatino, contro l'opinione di F. Castagnoli, *Il mundus e il rituale di fondazione di Roma*, in *Fest.G.Radke*, Münster 1986, p. 32ss. secondo cui il *mundus* non ha nulla a che vedere con la fossa del rituale di fondazione di Roma che invece doveva trovarsi sul Palatino.

36.- V. Basanoff, *Pomerium Palatinum*, in *MonAL*, 9, 1939, p. 36 ss.

37.- P. Catalano, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*, in *ANRW*, 11, 16,1, 1987, pp. 462-464, che rileva come il "mundus (o fossa) del Palatino e la quadrata Roma... contribuiscono a mettere in evidenza il nesso tra spazio e tempo... Il centro religioso dello spazio è anche il punto iniziale della storia del popolo romano".



**Figura 4.** Strutture arcaiche e mediorepubblicane a SE del Tempio della Magna Mater e ad Ovest delle "scalae Caci" identificate con la Casa Romuli.

260

Ottaviano con il *lituus* in mano<sup>38</sup>, ma anche il ciclo dell'Ara Pacis: in particolare la scena di processione sul lato sud, in cui Augusto è rappresentato nell'atto di compiere un'*inauguratio* e i pannelli sul fronte ovest, raffiguranti il sacrificio di Enea ai Penati e Marte con Romolo e Remo. L'identificazione di Augusto come augure ricorda infatti la raffigurazione di Romolo pastore nel frontone del Tempio di Marte Ultore, - conosciuto da uno dei rilievi di Villa Medici - in cui, in realtà, il bastone pastorale non è che il lituo, lo stesso nel noto altare dei Lari degli

Uffizi, dove i Lari, come di consueto, sono raffigurati nell'atto di danzare, in modo simile ai Coribanti e ai Cureti<sup>39</sup>.

E' noto inoltre come nei pannelli dell'Ara Pacis si ribadisce anche, attraverso la scena dell'affidamento dei gemelli a Faustolo, il rapporto di ospitalità tra gli abitanti del Palatino e i discendenti di Enea, e, attraverso la scena di sacrificio, il collegamento tra Enea e Augusto. Fu questo collegamento in sostanza la motivazione che spinse Augusto a stabilirsi sul Palatino. Egli, essendo "*Divi Iulii filius*" e dunque anche discendente di Enea, dopo il 27 a.C. si propose infatti come "*pacificator*", ossia come prescelto dagli dei per restituire la "*Concordia hominum*" e in questa veste di rifondatore della *res publica*, fu inevitabile la sua associazione a Romolo (SUET., AUG., V11,2: "*alterum Munati Planci sententia cum quibusdam censentibus Romulum appellati oportere quasi et ipsum conditorem urbis*"), sebbene ne rifiutò per varie ragioni il nome come titolatura<sup>40</sup>.

Ai contenuti ideologici e simbolici di propaganda politica e religiosa che si possono desumere dalle raffigurazioni citate, si aggiungono quelli ricavabili dalle attività edilizie di Augusto, riguardanti il restauro di alcuni santuari di antica origine, quali il Tempio dei Penati e quelli della Vittoria (il suo culto sul Palatino, secondo Dionigi di Alicarnasso, risalirebbe ai tempi di Evandro) e della Magna Mater (protettrice di Enea e forse assimilata a *Rhea Silvia*), nonché il restauro del *Lupercal*; in questa luce diventa anche chiaro perché Augusto affermi di aver fatto *ex novo* e non restaurato alcuni di questi edifici (nelle *Res Gestae* dichiara espressamente "*opera fecit nova: aedem Martis ... Larum, deum Penatium, Iuventatis, Matris Magnae, Lupercal...*"), nonostante nei casi della Magna Mater e presumibilmente del *Lupercal* si tratti solo di parziali interventi di restauro<sup>41</sup>. Lo scopo era dunque quello di mettere in risalto il suo speciale rapporto con i luoghi sacri legati alla fondazione di Roma e al mito troiano, stabilendo un nesso con gli edifici realmente innalzati da lui, come il Tempio di Marte Ultore, in modo da ribadire gli assunti della sua propa-

38.- Alcuni denarii di Ottaviano-Augusto (databili tra il 28 e il 27 a.C.: Grueber, 11, p. 536, n. 243, tav. CXVII, 3; p. 544, n. 287, tav. CXV111, 8; p. 545, n. 288, tav. CCXVIII, 9; Mattingly, 1, p. 106, nn. 650-652, tav. XVII, 8; p. 113, 698, 700-701, tav. XVII, 9) sono accomunati dalla presenza del *lituus* sul dritto, elemento di norma riferito al *pontifex maximus* e in genere associato con gli altri simboli del pontificato, quali il *simpulum* o la brocca. In questo caso non soltanto il *lituus* compare da solo, ma anche in un periodo in cui Augusto non riveste la carica di *pontifex* assunta solo nel 12 a.C. P- evidente che la presenza del *lituus* assume una funzione simbolica, sottolineando il collegamento tra l'appellativo *Augustus* e l'*augurium augustum* con cui Romolo fondò Roma (S. Mazzarino, *L'impero Romano*, 1, Bari 1988, p. 73. L'equivalenza tra *augustus* ed *augur* sembra confermata anche da un passo di Servio (*Ad Aen.*, VII, 153): cfr. E. Liaverfeld, *The name Augustus*, in JRS, V, 1915, p. 250).

39.- G. A. Mansuelli, *Galleria degli Uffizi, Le sculture*, 1, Roma 1958, p. 203, n. 205; P. Zanker, *Über die Werkstätten augusteischer Larenaltäre und damit zusammenhängende Probleme der Interpretation*, in BCom, 82, 1970-71, p. 147 ss.

40.- Cfr. anche Flor., 2, 34; LYD., *De mens.*, 4, 111.

41.- Per l'interesse di Augusto verso il *Lupercal* e i *Lupercalia* si veda D. Porte, *Le devin, son bouc et Junon* (Ovide, *Fastes*, 11, 425-452), REL, 51, 1973, pp. 171-189 in part. p. 180.

ganda. E' in questo quadro che si può affermare che l'ideologia "romulea" non poteva che spingere Augusto a scegliere come residenza il Palatino e, in particolare, la zona dove erano conservati gli antichi monumenti legati alla fondazione della città.

## ROMA QUADRATA E MUNDUS<sup>42</sup>

Il problema della *Roma Quadrata*, la "città del Palatino", attribuita a Romolo dalla tradizione, costituisce una delle questioni topografiche più discusse<sup>43</sup>. Riassumeremo qui di seguito il dato offerto dalle fonti, sintetizzando, nel contempo, la storia degli studi sulla materia.

Il passo di Festo (310 L), in cui si descrive un luogo sacro ove sono le offerte riposte *ominis gratia in urbe condenda*, viene collegato, per analogia di contenuto, ad Ovidio e a Plutarco. Quest'ultimo riferisce di un *bothros* connesso con la fondazione della città e collocato nel Comizio, in contrasto evidente con la tradizione della città romulea sul Palatino<sup>44</sup>: di fronte a questa disparità d'interpretazione, Castagnoli propende per separare il *mundus*, da intendersi come luogo di culto di natura ctonia, non soltanto dalla *Roma Quadrata* ma anche e soprattutto dal locus di Festo *ante templum Apollinis* che lo studioso interpreta come fossa rituale per la fondazione di colonie<sup>45</sup>. Per quanto riguarda gli

aspetti più propriamente topografici, il già esaminato passo di Festo, che riferisce di una *Roma Quadrata* come un locus, ossia una cavità contenente le offerte sacrificali per la fondazione, collocata davanti al tempio di Apollo, rappresenta un concetto di città riducibile ad un punto<sup>46</sup>; la medesima indicazione sembra ricavabile anche da Ovidio (TRIST., III, 1, 32: "*hoc primum condita Roma loco est*").

Anche la *Roma Quadrata* di Solino risulta topograficamente coincidente con quella di Festo, in quanto la zona che va dalla *silva quae est in area Apollinis* al *supercilium scalarum Caci* non è diversamente collocabile dalla precedente<sup>47</sup>, pur con un'estensione maggiore. Il maggiore problema interpretativo del passo di Solino risiede nel fatto che l'autore fornisce solo due punti per l'individuazione del quadrilatero<sup>48</sup>, ma tale argomento risulta in realtà piuttosto debole<sup>49</sup>. Ulteriore elemento di discussione è rappresentato dal quesito se l'autore che cita come fonte, Varrone, abbia o meno avuto la possibilità di ricordare il *templum Apollinis*<sup>50</sup>: vi è la possibilità che nella redazione originale varroniana venisse citato, al posto dell'edificio, un altro punto di riferimento<sup>51</sup> e che Solino, per volontà di "aggiornamento" topografico, abbia menzionato *l'area Apollinis* perchè equivalente alla coordinata di Varrone; in ogni caso, se vi è stata interpolazione da parte di Solino<sup>52</sup>, questa non può aver alterato di molto l'esattezza del dato topografico<sup>53</sup>.

42.- Fonti principali citate nel testo sui due monumenti: Fest., 310 L; Ovid., Fast., IV, 819 ss; Tzet., Ad Lycophr. 1232; Dion. Hal., 2, 65; Ovid., Trist., 1, 31 ss.; Plut., Rom., 9,4.

43.- Si veda, da ultimo, A. Grandazzi, in *MEFRA*, 105, 2 (1993), pp. 493-545 (con bibliografia precedente).

44.- Sull'identificazione Roma Quadrata-mundus cfr. A. L. Frothingham, Circular templum and mundus. Was the templum only rectangular?, in *AJA*, XVIII (1914), pp. 302 ss.; L. Du Jardin, Mundus, Roma Quadrata e Lapis Niger, in *RendpontAcc*, s. 3, VI (1927-1929), pp. 47-76 (identificazione del mundus con la cisterna sotto il Palazzo dei Flavi, coperta da una lastra di forma quadrata); S. Weinstock, Mundus patet, in *RM*, XLV (1930), pp. 111-123 (mundus incluso nella Roma Quadrata, corrispondente ad un'area quadrata); E. Taubler, Roma Quadrata und mundus, in *RM*, XLI (1926), pp. 221-226 (mundus situato al centro del colle). Contro A. V. Blumenthal, Roma Quadrata, in *Klio*, XXXV (1942), pp. 181-188; così anche Weinstock e Du Jardin. Secondo E. Coarelli, Ara Saturni, Mundus, Senaculum, in *DdA*, IX-X (1976-77), pp. 346-377 il mundus va individuato nell'Umbilicus Urbis del Foro Romano. Cfr. M. Verzar, L., Umbilicus Urbis. Il mundus in età repubblicana, in *DdA*, IX-X (1976-77), pp. 377-398.

45.- F. Castagnoli, *Roma Quadrata*, in *Studies Robinson*, 1, Saint Louis 1951, p. 389 ss. Si vedano sull'argomento anche le considerazioni espresse nell'Introduzione al presente contributo.

46.- P. Mingazzini (L'origine del nome di Roma ed alcune questioni topografiche attinenti ad essa: la Roma Quadrata, il sacello di Volupia, il sacello di Acca Larentia, in *BCom LXXVIII* (1961-62), pp. 3-18) distingue, tra i dati delle fonti, una Roma Quadrata minima, media, grande e massima.

47.- Così anche Castagnoli, *Roma Quadrata*, cit., p. 394. La stessa ubicazione si può ricavare da Tzetes *Ad Lycophr.*, 1232.

48.- Per spiegare questa apparente mancanza di dati sono state avanzate le ipotesi più disparate: il Taubler (*art. cit.*, *passim*) riconosce nelle due coordinate le estremità di un decumano, mentre il Blumenthal (*art. cit.*, *passim*) vi ravvisa l'indicazione di una strada.

49.- Esempi di aree quadrate indicate con soli due punti sono documentati nelle Tavole di Gubbio, Vla, rr.8-10 (AA.VV., *Materiali per il Museo Archeologico di Gubbio*, Perugia, 1995, p. 187) e in Varr., LL 17, 8 (cfr. A. Magdelain, *Ius Imperium Auctoritas*, Roma 1990, p. 198).

50.- Il tempio fu votato nel 36 a.C. e dedicato nel 28 a.C. (cfr. Cass. Dio, LIII, 1, 3; *Ascon*, *In togam cand.*, 80-81). Sull'irrilevanza di tale obiezione cfr. in sintesi Grandazzi, *art. cit.*, pp. 504-505.

51.- Sulla possibilità che Varrone abbia ricordato la silva pur senza menzionare l'area Apollinis cfr. Taubler, *art. cit.*, p. 218.

52.- Castagnoli (*Roma Quadrata* cit., p. 394) nota che anche l'espressione *habet terminum* non si addice a Varrone.

53.- Così D. Musti, Varrone nell'insieme delle tradizioni su Roma Quadrata, Atti del Convegno Gli storiografi latini tramandati in frammenti (StUrbino, XLIX), Urbino 1975, pp. 297-318: p. 309.

Per quanto riguarda il significato dei due capisaldi topografici forniti da Varrone nella definizione della *Roma Quadrata*, è possibile ipotizzare che egli non intendesse affatto designare il quadrilatero di fondazione, bensì una località a cui si voleva ascrivere il ricordo della città più antica<sup>54</sup>, per l'indicazione della quale erano sufficienti due soli punti.

Il passo di Solino, con il suo concetto di *Roma Quadrata* "ridotto" ad un toponimo, sembrerebbe sottintendere una sorta di "crisi" della nozione di *Roma Quadrata* come città quadrangolare del Palatino: in questo contesto si deve inserire il testo di Plutarco, il quale, al c.9, allude alla città del Palatino, mentre nel successivo c. 11 ad un'altra città di ubicazione completamente diversa, nel Foro.

Nonostante i tentativi di conciliazione<sup>55</sup>, appare evidente come l'autore distingua due momenti nella fondazione di Roma, di cui il primo sul Palatino e quello successivo, avente centro nel Foro<sup>56</sup> si potrebbe pensare che queste due fasi siano dovute ad una certa indecisione, la stessa che giustificerebbe l'invenzione delle due Rome da parte di Tzetzes<sup>57</sup>. Altri indizi portano alla stessa conclusione, come ad esempio Livio<sup>58</sup> che, pur riferendosi alla fondazione di Romolo sul Palatino, non parla assolutamente di *Roma Quadrata*, mentre parla diffusamente della città serviana divisa in quattro regioni; lo stesso per Tacito e la sua descrizione del pomerio<sup>59</sup> e anche Valerio Massimo<sup>60</sup>.

A prescindere da questi argomenti storiografici, per la cui discussione approfondita si rimanda altrove<sup>61</sup>, sembra evidente, a questo punto, l'impossibilità di riferire l'attributo "quadrata" allo stanziamento più antico del Palatino. Probabilmente l'uso di questo termine nella sua doppia accezione di "quadrangolare" e "quadripartita" deve essere riferito ad un processo di ricostruzione erudita della fondazione compiutosi in età relativamente tarda (III secolo a.C.) e sicuramente influen-

zato, come spiega acutamente Castagnoli<sup>62</sup>, dal fatto che Roma, fin dal IV secolo a.C., fondò colonie qualificabili come *'quadratae'*, sia per la forma quadrangolare, sia, soprattutto, perché quadripartite da un cardine e da un decumano. Un'interessante spiegazione della nozione di 'quadrata' nel suo probabile senso originario, viene teorizzata da Musti<sup>63</sup>, quale crede che la *Roma Quadrata* di Ennio, evidentemente correlata al verbo *'regnare'*, sia una città connessa con il significato della parola "come solido, perfetto", oppure con le dottrine pitagoriche, e che questa "... è forse proprio la città di Romolo<sup>64</sup> o una città che conserva una forma quadrata (o una solidità quadrata) pur nel successivo variare della sua estensione storica".

Chiarito definitivamente il valore del termine, nella sua accezione più ampia, all'interno della tradizione scritta, resta comunque il fatto che sul Palatino è documentato un luogo che conservò tale nome fino in epoca tarda (cfr. CIL, VI, 32327, atti dei Ludi Secolari severiani del 204): ritorniamo quindi alle fonti. I passi di Solino, Festo, ma anche di Zonaras e Tzetzes, come abbiamo già visto, sono sostanzialmente coincidenti dal punto di vista topografico: tuttavia in Festo la denominazione è pertinente ad una zona più circoscritta, mentre in Solino si spinge più verso ovest, in direzione delle *Scalae Caci*, con la conseguente oscillazione del toponimo tra queste ultime e il tempio di Apollo.

L'area intermedia tra questi due punti è interamente occupata, come sappiamo, dal complesso identificato con la dimora di Augusto: non è certamente un caso che Augusto abbia scelto questa zona per dimorarvi. Del resto, lo stesso Cassio Dione osservava che la fama della casa di Augusto sul Palatino deriva da Romolo, per cui sembra chiaro che l'imperatore, per motivi ideologici, abbia voluto collocare vicino, se non sovrapporre, la sua dimora alla *Roma Quadrata*<sup>65</sup>. A favore di questa stretta connessione sembra essere un passo di Flavio Giuseppe

54.- F. Castagnoli, *Note sulla topografia del Palatino e del Foro Romano*, in *ArchCl*, XVI (1964), pp. 173-199: p. 179, n. 66.

55.- A. Szabò (*Roma Quadrata*, in *Maia*, VII, 1956), pp. 243-274) ha tentato di conciliare, facendone una cosa sola, la Roma Quadrata del c. 9 con la Roma circolare del c. 1 L.

56.- Così Musti, *art. cit.*, p. 309.

57.- Castagnoli, *Roma Quadrata cit.*, p. 395; Mingazzini, *art. cit.*, p. 13.

58.- I, 7, 3, in cui si riferisce semplicemente che Romolo "*Palatium muniit*". Cfr. anche I,43.

59.- ANN.,XII, 24.

60.- II,2,9.

61.- Musti, *art. cit.*, p. 297; id., *Tendenze della storiografia romana e greca su Roma arcaica*, in *QuadUrbin*, X (1970), pp. 30-64; Grandazzi, *art. cit.*, *passim*.

62.- Castagnoli, *Roma Quadrata cit.*, p. 397 ss; id., *Note sulla topografia cit.*, pp. 178-179; ID., *Ippodamo di Mileto e l'urbanistica a pianta ortogonale*, Roma 1956, p. 67 SS; ID., *Topografia romana e tradizione storiografica su Roma arcaica*, in *ArchCl*, XXV, (1973), pp. 1-9.; p. 8 ss.

63.- Musti, *art. cit.*, p. 326.

64.- Così anche S. Timpanaro jr. *Romae regnare Quadratae*, in *Maia*, II (1950), pp. 26-32.

65.- Cfr. da ultimo P. Pensabene, *Casa Romuli sul Palatino*, in *RendPontAc* LX11 (1992), pp. 115-162: pp. 161-162.



(*Ant. Jud.*, XIX, 75-76), relativo all'uccisione di Caligola durante i Ludi Palatini: il testo parla infatti di una "capanna", che, secondo Wiseman<sup>66</sup> sembra riferirsi proprio alla *Casa Romuli*. Ora, riconsiderando la limitazione della *Roma Quadrata* di Solino, secondo cui questa doveva avere termine in un punto *'ad supercilium scarlarum Caci, ubi fuit tugurium Faustuli* che si deve supporre non diverso dalla *Casa Romuli*<sup>67</sup>, ne conseguirebbe che i Ludi Palatini dovevano svolgersi sicuramente nei pressi della *Roma Quadrata*, ma, considerando che tali cerimonie vennero istituite da Livia in memoria di Augusto<sup>68</sup>, sembra evidente che il luogo dove avvenivano le cerimonie non possa essere disgiunto topograficamente dalla sua dimora. Lo stesso rapporto sembra potersi dedurre da Ovidio (*Trist.*, III, 1, 31), il quale, pur non parlando di una *Roma Quadrata*, sembra voler collegare idealmente il luogo dove "primum condita Roma ... est" con la successiva descrizione della casa di Augusto ("...postes tectaque digna deo").

In questa pluralità di definizioni del concetto di *Roma Quadrata*, che risulta essere ora fossa quadrata legata alla fondazione, ora area più estesa - limitata al Palatino o ancora più vasta - è tuttavia certo che la *Roma Quadrata* fosse ricordata anche da un altare.

Oltre al lemma di Festo, con il suo concetto di *Roma Quadrata* assai circoscritto, e ai citati passi di Ovidio, che abbiamo visto riferire di un'ara sovrapposta alla fossa votiva di fondazione e di un locus, va anche ricordata l'epigrafe relativa agli atti dei Ludi Secolari del 204. Il testo (*CIL VI, 32327*)<sup>69</sup>, infatti, ricorda contemporaneamente due *tribunalia Augustorum* posti rispettivamente in area Apollinis e ad Romam Quadratam, il che fa pensare ad un altare o ad un piccolo monumento, sicuramente poco distante dall'area Apollinis ma distinto da esso e posto (nella casa di Augusto?) in memoria della città romulea<sup>70</sup>. A supporto di ciò intervengono anche due documenti iconografici: un frammento della *Forma Urbis Romae*, probabilmente assegnabile al Palatino, che mostra una piccola costruzione quadrata provvista di gradini su due lati recante l'iscrizione [area Apo]lli-

nis]<sup>71</sup> e un frammento di opus sectile rinvenuto nel 1837 nei pressi di Marino, decorato con scene relative al mito della fondazione di Roma, in cui compare un altare identificato dal Tomassetti come la *Roma Quadrata*<sup>72</sup>.

E' su queste basi che recentemente è stato proposto da Carandini che la *Roma Quadrata* di Festo, riconosciuta in questo monumento raffigurato nella *Forma Urbis* in asse con il Tempio di Apollo, costituisca la duplicazione operata da Augusto della *Roma Quadrata* di Solino, presso le *Scalae Caci*: questa sarebbe sorta su una fossa più antica, probabilmente una tomba a fossa dell'età del ferro, scoperta alla fine del IV sec. a.C. al momento di costruire le fondazioni del muro di sostenimento della platea davanti al Tempio della Vittoria. Tutti questi elementi ci hanno spinto ad un riesame dei resti architettonici offerti dalla casa di Augusto, dalla corte occidentale antistante, di fianco al Tempio di Apollo, e da alcuni monumenti che erano collocati nella corte e che anzi sembrano avere condizionato l'elevato architettonico del peristilio della corte stessa e della facciata del settore della Casa di Augusto costruita sulla terrazza inferiore.

Nelle piante raffiguranti le strutture circostanti il Tempio di Apollo del Pinza e del Richmond, nella pianta del Palatino fatta eseguire dal Lugli per il suo manuale "Roma antica" del 1946, in quella dell'arca del Tempio d'Apollo redatta per il suo studio sul tempio, pubblicato negli Atti dell'Accademia Nazionale di S. Luca del 1951-52 e infine nella nuova pianta della Casa di Augusto resa nota da Irene Iacopi in occasione della sua pubblicazione sulle pitture dello "studiolo" di Augusto<sup>73</sup> compaiono nella corte occidentale due fondazioni: una piuttosto piccola, che appare di circa m 1,80 x 1,80 e in asse con la struttura allora definita "atrio porticato" e che dopo gli scavi Carettoni si è rivelata come il settore della Casa di Augusto sulla terrazza superiore, l'altra più grande presso il fianco ovest dell'area Apollinis davanti al podio del tempio, e per la quale dubitativamente il Lugli proponeva in una pianta degli edifici augustei del Palatino<sup>74</sup> l'identificazione con la *Roma Quadrata*. Mai

66.- T. P. Wiseman, in *LCM*, V, 10 (Dic. 1980), cit. pp. 231-238; p. 236.

67.- Castagnoli, *Note sulla topografia cit.*, p. 174.

68.- Tac., *Ann.*, I, 73, 4.

69.- [—] in *Palatio in tribunali Augustorum quo[d] est in area aedis Apollinis ... / ... Salvius Tuscus applicit ... in tribunali quo[d] est ad Romam Quadratam Nonius Mucianuss.*

70.- La Cappelli (art. cit., p. 182) ritiene che una struttura identificabile proprio con la *Roma Quadrata* sia da identificare, nella citata pittura della casa di F. Secondo a Pompei, nel piccolo altare quadrangolare con fuoco acceso sopra e lancia poggiata di traverso raffigurato davanti ad un tempietto, che l'Autrice identifica con la *Curia Saliorum*.

71.- *Cod. Vat. Lat. 3439*, fig. 22r. Cfr. E. Rodriguez Almeida, *Forma Urbis Marmorea* Aggiornamento generale 1980, Testo, p. 99 e tav. XIV.

72.- G. Tomassetti, in *RM*, I (1886), pp. 3-17: p. 9; Grandazzi, art. cit., p. 496, nota 12; ID, *Contribution à la topographie du Palatin*, in *REL*, 70 1993, pp. 28-34.

73.- I. Iacopi, G. Tedone, in *BArch*, 1-2, 1990, p. 143, fig. 1.

74.- G. Lugli, in *Atti Acc Naz S. Luca*, I, 1951-52, p. 26 ss., figg. 5, 18.

messa in pianta risulta invece una grande fontana circolare che poggia sulle sostruzioni in laterizio del nuovo livello domiziano della corte occidentale, più precisamente presso l'angolo sud-ovest dell'area Apollinis: essa è però descritta brevemente dal Neuerburg che si basava su disegni delle pendici del Palatino eseguiti nel XVI secolo<sup>75</sup>. La posizione dei primi due e altri fattori (v. oltre) permettono di ritenere che al momento dell'interro domiziano le fondazioni servirono a riportare al nuovo livello due monumenti che si affacciavano sulla corte occidentale della casa di Augusto, appunto tramite alte fondazioni profonde quanto l'interro, ma che consentirono di mantenere la stessa collocazione che già essi avevano nella sistemazione augustea. Anche per la fontana sembra possibile azzardare un'ipotesi simile di monumento augusteo riportato al nuovo livello tramite le imponenti sostruzioni che continuavano quelle meridionali su cui poggiava il fronte, di nuovo costruito, dell'area Apollinis.

Il primo, più piccolo, si trovava al centro del lato nord (lungo m 20,20) dello stilobate del portico di questa corte occidentale: le fondazioni domiziane, alte m 6, che dovevano portarlo al nuovo livello sono in opera cementizia e gettate in una cassaforma di m 3x2; esse non poggiano sullo stilobate del portico, ma lo tagliano. Al centro della metà superiore di questa fondazione vi è una cavità quadrangolare rivestita di mattoni, dalle dimensioni di cm 120 x 90, e profonda a partire dal nuovo livello domiziano almeno m 3 (più sotto risulta interrato). Si tratta quasi certamente di un pozzo, come già appare in una foto pubblicata dal Carettoni che riproduce l'area della corte prima dei suoi scavi e subito dopo quelli di Bartoli<sup>76</sup>: il fatto che le sue fondazioni taglino lo stilobate e si collochino proprio al centro del lato nord del portico, fa ritenere molto probabile che esso porta al nuovo livello domiziano un precedente pozzo che si trovava nella sistemazione augustea nella stessa posizione. Se ciò è vero, risulta che il punto focale di questo lato della corte è proprio questo monumento, al quale corrisponde sul retro la porta centrale della facciata e dietro l'*oecus* con banconi che già il Carettoni indicava come la sala più importante della terrazza inferiore. Il fatto che tra gli ambienti della terrazza inferiore, solo il grande *oecus* risulta ristrutturato, seguendo il suo originario perimetro, da nuovi muri in laterizio poggianti sui banconi suggerisce che anche di questo ambiente si sia conservata la funzione attraverso la costruzione di una sala corrispondente alla sua collocazione augustea sul nuovo livello domiziano.

Il secondo monumento sorgeva sul fianco est del portico, dunque sul lato che corre davanti agli ambienti

addossati al fianco delle sostruzioni dell'area Apollinis su cui sorge, più arretrato a nord, il podio del tempio. Al momento della sistemazione domiziana a cavallo dello stilobate deve essere stata gettata una nuova fondazione, come per il pozzo: quella attuale tuttavia, alta m 6,20, non è forse quella originaria, ma è dovuta ad un nuovo intervento che probabilmente ha allargato quella domiziana, in quanto la parte inferiore, per un'altezza di circa m 1,80 appare non in opera cementizia, ma con frammenti di tufi e altro materiale non legati dalla calce, come invece la parte superiore: questa, inoltre, diversamente da tutte le fondazioni dell'area attribuibili al periodo domiziano, presenta gli inclusi dell'opera cementizia costituiti da frequenti frammenti di marmi bianchi e di pietre colorate (rosso antico, portasanta, un frammento di fusto rudentato di cipollino ecc.) oltre di travertino, di tufo e di selce nera, mentre il perimetro superiore rettangolare è formato da uno strato omogeneo di frammenti di selce nera e calce. La fondazione (citata come "basamento" nelle relazioni Carettoni) era cava all'interno, almeno nella parte superiore, dove sui quattro lati presenta muri spessi cm 77, che delimitano un vano rettangolare di m 7,14 x 3,20: inoltre, a circa cm 90 dal lato est, si intravedono emergere le fondazioni di un quinto muro parallelo a questo lato e da identificare come sostegno del muro frontale di una piccola cella, alla quale avrebbe dato accesso uno stretto pronao che viene a trovarsi più spostato a sud-ovest rispetto alla scalinata di accesso al Tempio di Apollo.

Ci troviamo di fronte, quindi, alle fondazioni di un tempio o sacello con orientamento ortogonale all'area Apollinis. Che questo fosse talmente importante da essere conservato durante le ristrutturazioni dell'area e che indicasse la collocazione di un monumento più antico si ricava dal fatto che alla base della fondazione, sul lato est, è stato visto dagli scavatori un grande lastrone in tufo con un'impronta che poteva far presupporre il basamento di un altare. Al momento del restauro della fondazione in calcestruzzo, fu ricavata una nicchia nell'opera cementizia (riportata nella pianta pubblicata da Irene Iacopi) che tuttora permette di vedere come questo lastrone (cm 120 x 86) presenti sul lato anteriore est un largo (cm 64) incavo rettangolare, che rientra di cm 5 rispetto ai bordi modanati, risultando dunque aperto su questo lato: il lastrone inoltre non è al centro del lato est dello stilobate, se anche questo era lungo m 20 ca., come gli altri, ma si trova a m 7,30 dall'angolo tra i lati nord ed est dello stilobate.

Dalle sostruzioni che sorreggono l'area Apollinis, cioè la piazza davanti al pronao del Tempio di Apollo, in particolare dal fianco ovest, a 7/10 metri rispetto all'en-

75.- N. Neuerburg, *Architettura delle fontane e dei ninfei nell'Italia antica*, Napoli 1965, p.219, n.173.

76.- G. Carettoni, in *RendPontAc*, 39, 1966-67, p. 61, fig. 2.

trata dello "Studiolo di Augusto", emerge un canale per l'adduzione di acqua ad una fontana collocata nell'angolo sud-ovest dell'area sostruita: esso presenta sponde in laterizio alte m 1,20 e spesse cm 53, ed è coperto con una volta a botte in parte conservata; intonacato all'interno con malta idraulica all'esterno presentava le sponde gettate originariamente contro terra (si tratta dell'interro domiziano che aveva coperto la corte occidentale della casa di Augusto), eccetto la parte superiore che sporgeva e sulla quale s'imposeva la volta. La fontana è sorretta da una struttura a due piani in laterizio facente parte della nuova opera di sostruzione della corte occidentale al livello domiziano: essa sostituiva, dunque, le sostruzioni più basse e più arretrate in opera cementizia della fase precedente, alle quali si appoggiava l'interro e le fondazioni dei portici augustei della corte occidentale. La nuova opera di sostruzione si addossava a est a quelle più antiche in reticolato del lato frontale dell'area Apollinis di cui grosso modo seguiva l'orientamento, e presentava sul lato verso il Circo Massimo alcuni vani voltati alti e stretti (con cervello della volta in direzione nord-sud) che dovevano far parte di una serie di arconi di rinforzo che proseguivano verso ovest, in direzione cioè delle *Scalae Caci*. Dietro quelli del secondo piano si conserva un grande vano di sostruzione con volta a botte dal cervello in direzione est ovest, evidentemente costruita anche per portare il pavimento della corte ad un livello simile a quello della platea sopraelevata davanti al Tempio di Apollo.

Si veniva così a formare, proprio in corrispondenza del settore immediatamente contiguo all'angolo sud-ovest dell'area Apollinis, un piano artificialmente sostruito (dal vano e dagli arconi) sul quale era stata edificata una grande fontana ottagonale in laterizio, internamente organizzata a labirinto (secondo il tipo ancora visibile ad esempio al centro del grande peristilio della Domus Flavia): dell'impianto originario si distinguono ancora tre stretti corridoi che la attraversano in mezzo ai quali vi sono sia piccole vasche rivestite di malta idraulica sia, più all'esterno, nicchie.

E' probabile dunque che non solo il pozzo, in asse con il lato nord del peristilio e con la facciata della Casa di Augusto, ma il sacello, poi ampliato in tempio (contenente l'altare trasportato dall'impianto originario a quello sopraelevato?) sul lato ovest e, forse, la fontana nell'angolo sud-est, facessero parte dell'originaria sistemazione augustea della corte ad ovest del podio del Tempio di Apollo: nella ricostruzione del lato nord ed est della corte davanti alla casa di Augusto va tenuto dunque conto di sistemazioni monumentali che prevedevano questi tre monumenti.

Appare quindi evidente l'importanza di questi monumenti nei programmi e nei percorsi legati al complesso augusteo ed è per questo che si avanzano provvisoriamente alcune proposte di identificazione, che scaturiscono dalla discussione sopra riportata su due tra i più famosi monumenti romulei, il *mundus* e la *Roma Quadrata*.

Proponiamo che il tempio fosse il monumento in cui si conservava l'altare della *Roma Quadrata*<sup>77</sup>, noto da Festo come "*ante templum Apollinis*": infatti questa indicazione corrisponde alla posizione del tempio, che risulta collocato in un'area davanti al tempio, anche se non sul suo asse. Questo assetto venne conservato anche nella nuova fase di età domiziana, in cui il tempio o sacello venne ricostruito sopra un'apposita nuova fondazione ("il basamento" K) che lo innalzava al nuovo livello. Abbiamo detto come nella storia degli studi si sia ormai affermata la convinzione che le fonti alludano, con il termine *Roma Quadrata*, a situazioni distinte: sarebbe cioè da distinguere una *Roma Quadrata* "grande", ossia il quadrilatero di fondazione, da una "piccola", cioè il sacello dove erano riposti gli strumenti necessari alla fondazione della città, come risulta da Festo, la cui posizione deve essere comunque connessa con la fondazione romulea. A questa precisa indicazione topografica si aggiunge quella di Solino, dalla quale risultano due punti per l'identificazione della *Roma Quadrata*, di cui uno è la *Casa Romuli*, l'altro coincide con la descrizione di Festo. Tra l'altro, alla luce di queste osservazioni, si chiarisce ancora meglio l'affermazione di Cassio Dione (LIII, 16, 4-6) secondo cui la fama della Casa di Augusto derivava da Romolo e - aggiungiamo noi - dalla vicinanza o, addirittura, sovrapposizione della sua dimora alla *Roma Quadrata*.

Presso il monumento vi era una piazza, come si ricava dall'ultima menzione, contenuta nel *De Ludis saecularibus* sotto Settimio Severo (CIL VI 32327): l'iscrizione, in cui vengono menzionati alcuni personaggi incaricati di distribuire i *suffimenta* al popolo da un *tribunal* posto *ad Romam Quadratam*, documenta che presso di esso vi era una piazza abbastanza grande per i raduni del popolo e ciò poteva ben avvenire nell'area davanti al tempio di Apollo. Infine, se è vero quanto da noi osservato sulla diversità delle fondazioni in cementizio del "basamento" K rispetto alle altre strutture domiziane dell'area, potrebbe ipotizzarsi una ristrutturazione ed ampliamento del tempio proprio in età severiana.

Abbiamo detto come la forma della prima fondazione, più piccola, richiami immediatamente quella di una *puteus*, come d'altronde era stato interpretato dagli scavatori al momento di abbassare il livello circostante. Doveva trattarsi di una struttura importante, data la

77.- Mingazzini, art. cit., p. 7.

sua collocazione, anche nella sistemazione domiziana, in asse con la parte della casa di Augusto che doveva continuare a sussistere sulla terrazza superiore. Ma va rilevato di nuovo che le fondazioni di questo *puteus* sono erette esattamente al centro dello stilobate del lato settentrionale della corte davanti alla parte della Casa di Augusto della terrazza inferiore. Se, in analogia a quanto si verifica per il tempio vicino, anche la sopraelevazione di età domiziana ha la funzione di portare al nuovo livello un monumento più antico della stessa natura, possiamo ricostruire l'esistenza di un *puteus* anche per la fase augustea. Esso verrebbe a trovarsi in asse rispetto al portale centrale della retrostante facciata del piano inferiore della Casa di Augusto e anche con la sala con banconi su tre lati (cd. "*oecus*"), con cui doveva comunicare direttamente il portale. Data la sua posizione preminente rispetto alla facciata della casa e al lato nord della corte, non si tratta di un *puteus* qualunque: è per questo che riteniamo si tratti di un monumento importante e a questo proposito non possono non citarsi varie fonti (Schol. Bern., *Ad Verg. Bucol.*, III, 105; Iunius Philarg., *Explic. in Verg. Buc.*, III, 104 ss.), nelle quali il termine di *altissimus puteus* è usato per descrivere una stretta imboccatura - di tre ulne - nella quale veniva calato un bambino per raccogliere l'oracolo sul prodotto agricolo dell'anno. Se alcuni ne hanno desunto che in questo *altissimus puteus* fosse da riconoscere il *mundus*, va rilevato che il Castagnoli preferiva distinguerli come due monumenti diversi<sup>78</sup>; tuttavia è pur vero che i tardi commentatori di Virgilio ne parlano sempre in associazione e sembra che in realtà discutano di diverse spiegazioni del *mundus* in base alle loro fonti.

Il Lugini riteneva certa l'esistenza, sul Palatino, di due monumenti distinti, il *mundus* e la Roma Quadrata e spiegava varie confusioni nelle fonti antiche, ad esempio in Plutarco e nello scoliaste citato delle Ecloghe di Virgilio (Schol. Bern., *Ad Eclog. Verg.*, III, 104), con l'esistenza di più *mundi*<sup>79</sup>.

Infine, a proposito della fontana, la sua forma pare richiamare quella della *Meta Sudans*, che era caratterizzata dalla presenza di un grande bêtìlo che si ergeva al centro della vasca. Si azzardano due ipotesi: in primo luogo che anche la fontana palatina, sia della fase domiziana che di quella augustea, fosse dotata di un bêtìlo e

che un'allusione a questo sia da riconoscere nel bêtìlo riprodotto nelle lastre fittili nei fregi e nelle pitture della Sala delle Maschere e della Casa di Livia (v. sopra), oppure che il bêtìlo sia da considerare come il sema del *puteus*, data la posizione di questo in asse con la facciata della Casa di Augusto e la sua rappresentazione nella pittura della Sala delle Maschere<sup>80</sup>, dove esso appare visibile dalla porta centrale di una facciata architettonica.

## CURIA SALIORUM

La recente critica<sup>81</sup> permette ormai di ritenere quasi certo che un altro monumento tra i più antichi e legato al complesso romuleo, la *Curia Saliorum*, sia strettamente collegato ai luoghi mitici della fondazione di Roma. Questo edificio, infatti, di cui è nota la tradizione del lituus di Romolo in esso conservato che si sarebbe salvato miracolosamente dopo l'incendio gallico, era situato non solo "in Palatio", come affermato da Cicerone (*Div.*, I, 30, 17) e Dionigi d'Alicarnasso (*Il.*, 70), ma proprio nell'area sud-occidentale. La rilettura del noto passo dell'Apoteosi di Romolo nelle Metamorfosi di Ovidio ha permesso al Grandazzi di rilevare come la sommità del Palatino su cui arrivò Marte non può che corrispondere alla "cappella di Marte", nome con il quale sia Dionigi (*XI*, 2) che Plutarco (*Cam.*, 32, 6) indicano la *Curia Saliorum*: ma la sommità del Palatino è lo stesso sito in cui Dionigi colloca il recinto della Vittoria costruito dagli Arcadi che dalle fonti sono detti abitare "*in excelsa parte montis*" (*Solin.*, I, 1). Sia la *Curia Saliorum*, sia il recinto della Vittoria erano dunque sulla sommità del colle e se il secondo allude alla posizione del Tempio della Vittoria, si ha l'evidenza di una stretta relazione tra i due monumenti.

Secondo una recente ipotesi della Cappelli<sup>82</sup>, basata sulla rilettura della celebre pittura della casa di Fabio Secondo a Pompei, la *Curia Saliorum* è identificabile nel piccolo edificio templare ubicato sulla sommità del colle fiancheggiato da tre personaggi togati e con corona sul capo, attribuiti, questi, tipici dei Salii<sup>83</sup>. In realtà non si hanno indizi per ipotizzare la sua forma, anche se forse è possibile dire che ne dovesse far parte una sala per riunioni, se il termine *curia* deriva da questa specifica funzione.

78.- F. Castagnoli, *Il mundus e il rituale della fondazione di Roma*, in *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift Gerharrd Radke*, Münster 1986, pp. 32-35.

79.- Lugini, *Roma antica*, cit., p. 425.

80.- G. Carettoni, in *BdA*, 46, 1961, p. 189.

81.- Grandazzi, *Contributo à la topographie....* cit., pp. 31-32; Cappelli, cit., p. 177.

82.- Cappelli, cit., p. 182.

83.- Dion. Hal. 11, 70-71; Plin., *N. H.*, 21, 8, 11.

Poiché in quest'area si trova un altro edificio che si può prestare ad ipotesi interpretative diverse da quelle tradizionali, la cd. Casa di Livia", data la straordinaria ampiezza delle tre sale e dell'atrio principale che costituiscono la parte più antica e che abbiamo accostato per lo schema - tre sale, atrio/corte - alla Regia, proponiamo di accostare la sua descrizione a quella della *Curia Saliorum*, per proporre, se non altro, la possibilità che la "Casa di Livia" sia da leggere all'interno del complesso sacro di cui fa parte. Prendiamo dunque in considerazione la possibilità che le tre grandi sale della Casa di Livia o una di esse possano considerarsi come

luogo di riunione forse proprio dei Salii Palatini, che dovevano essere abbastanza numerosi<sup>84</sup>, o comunque siano da connettere con i riti e le funzioni religiose dell'area, soprattutto, come si è detto, a causa della rassomiglianza con un tempio a tre celle della pianta di queste tre sale e dell'atrio antistante che risultano essere stati scavati profondamente nella roccia in modo da apparire semisotterranei. Comunque, la sua è una funzione particolare, che ne determina la conservazione anche in epoca flavia e successive, con gli stessi livelli originali, nonostante alcune modifiche dovute a motivi statici.

84.- Cfr. J. Scheid, *Le pretres officiels sous le Julio-Claudiens*, in *ANRW*, 11, 16, 1, 1978, p. 628, dove si rileva che nel periodo giulio-claudio si conoscono almeno 18 Salii Palatini, di cui 12 solo nel regno di Nerone. In generale si ricostruisce la presenza complessiva di 180-200 Salii Collini e Palatini tra il 29 e il 68 d.C. (57 tra il 14 e il 37 d.C., 53 tra 37 e 54 d.C., 41 tra 54 e 68 d.C.); i Salii appartenevano al patriziato ed erano scelti tra i giovani che non avevano ancora ricoperto la questura.



# L'ABITATO PROTOSTORICO DELL'AREA SUD-OVEST DEL PALATINO ALLA LUCE DELLE NUOVE INTERPRETAZIONI

Stella Falzone

## PREMESSA

Le recenti indagini archeologiche che hanno interessato il Palatino sia nel versante sud-ovest (scavi Pensabene) che nelle pendici settentrionali (scavi Carandini) hanno costituito, come è ormai ampiamente noto, la premessa di un importante riesame delle fasi più antiche, attestate sia da reperti mobili che da sequenze stratigrafiche e resti monumentali. L'edizione di tali scoperte ha alimentato un acceso dibattito, in particolare sull'interpretazione dei resti di capanne del c.d. Germalo in relazione al più vasto abitato protostorico del Palatino, la cui preminenza rispetto agli altri colli sarebbe sottolineata e suffragata dalla presenza di mura a partire dalla metà dell'VIII sec.a.C. Ad una prima ricostruzione di fasi e di funzioni delle capanne del Germalo (rinvenute negli scavi Vaglieri-Puglisi) contenuta nell'opera di Andrea Carandini sulla "Nascita di Roma" (fortemente motivata secondo lo studioso alla luce di una più generale interpretazione della fase protourbana dell'abitato)<sup>1</sup>, è seguita di recente una nostra rilettura (oltre che dall'edito e dalla documentazione d'archivio) dei tagli visibili sul banco tufaceo, al fine di realizzare una più precisa documentazione delle tracce capannicole. Quest'ultima ha costituito dunque la premessa di una nuova lettura diacronica degli stessi tagli, e di conseguenza una differente ricostruzione di fasi dell'abitato medesimo, senza per questo sminuirne l'originaria importanza<sup>2</sup>. In occasione della mostra romana su "Romolo, Remo e la fondazione della città", la stessa équipe di Andrea Carandini è tornata sulla originaria interpretazione (seppur con

qualche piccola modifica), evidentemente non ritenendo sufficientemente probanti alcuni dati emersi dal nostro riesame, e, soprattutto, rilevando che alla base delle nostre interpretazioni vi fosse il convincimento che si stesse analizzando la "sequenza di un qualunque villaggio laziale"<sup>3</sup>. A questo punto, constatato che non sono state recepite alcune nostre sostanziali obiezioni alla prima tesi (ed al contrario troppo seriamente considerate alcune evidenti provocazioni dialettiche!), cogliamo questa occasione per riformulare schematicamente le nostre ipotesi, soffermandoci su alcune considerazioni conclusive che forse chiariranno il nostro assunto.

Per rendere più comprensibile il discorso, riassumeremo quindi il quadro delle evidenze archeologiche relative all'abitato capannicolo e ad altre tracce di epoca protostorica, alcune delle quali risultano particolarmente pregnanti ai fini della cronologia (relativa ed assoluta)<sup>4</sup>; al contrario, rimandiamo ad un lavoro già edito un più puntuale riesame dei dati di scavo Vaglieri e Puglisi<sup>5</sup>.

## L'ANALISI DEI RESTI CAPANNICOLI

Nel corso del diciannovesimo secolo, nell'area presso le *Scalae Caci* l'asportazione da parte di Vaglieri e Puglisi degli strati posti al di sopra del banco roccioso (Fig.3) evidenziò una serie di tagli, buche e fossette di diverse dimensioni, non sempre in rapporto sequenziale tra loro e, per questo, di difficile interpretazione e inquadramento cronologico. In ogni caso, è in generale pos-

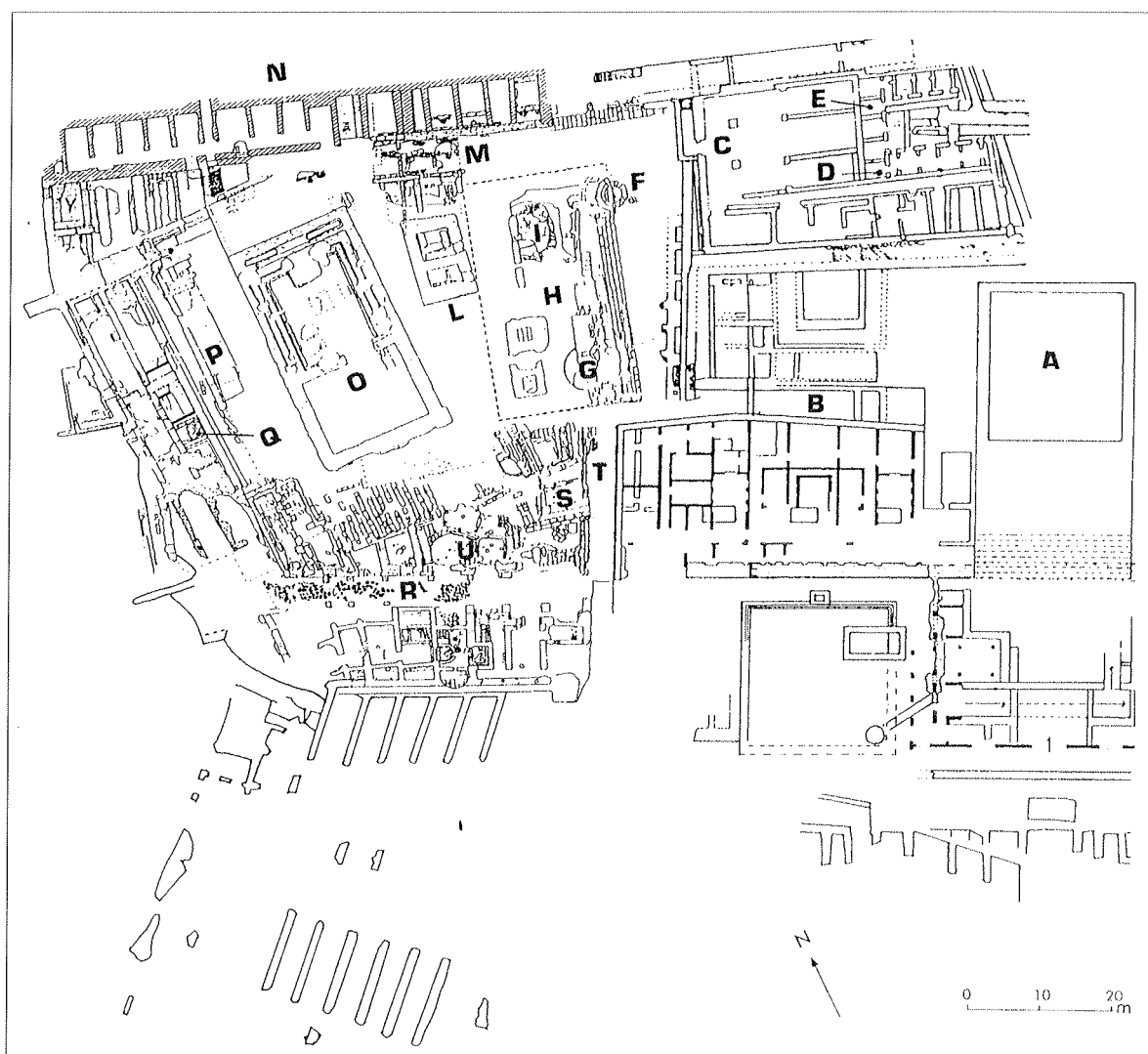
1.- In Carandini 1997 i riferimenti all'area in questione sono in particolare: a pp.58-71, nota 53 e fig.4-10; inoltre nell'appendice al volume: Brocato 1997.

2.- Angelelli-Falzone 1999.

3.- Brocato 2000, in particolare p.284.

4.- Il testo presentato in questa sede costituisce una rielaborazione di: Angelelli-Falzone 2001c.s.

5.- Angelelli-Falzone 1999, pp.9-13, 21-26.



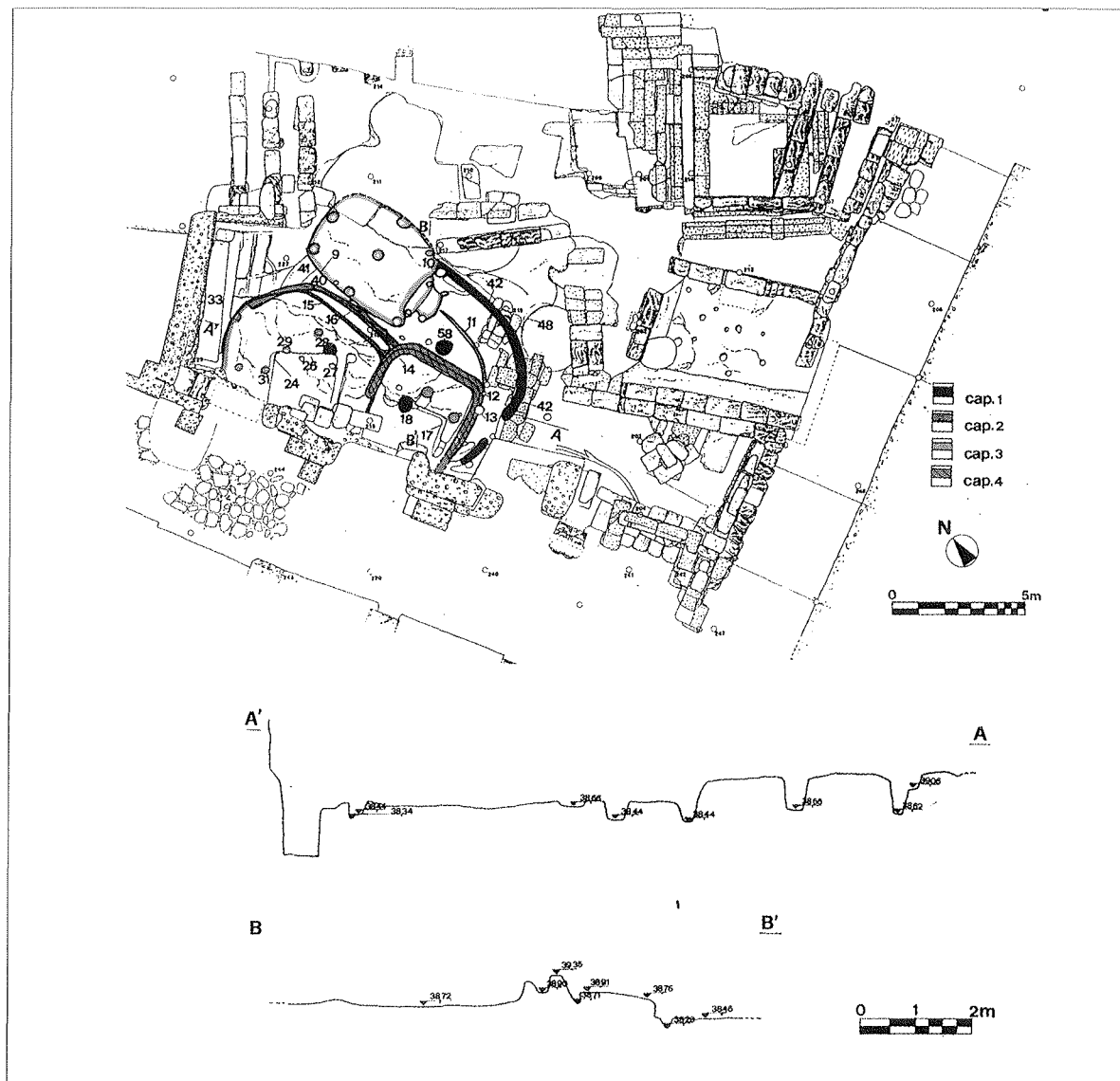
**Figura 1.** Area sud-occidentale del Palatino. A, tempio di Apollo; B, Casa di Augusto; C, Casa di Livia; D, cisterna arcaica; E, tomba protostorica; F-G, cisterne arcaiche; H, tempio della Vittoria; I, struttura arcaica ipogea; L, Augurarium; M, cisterna ed edificio arcaico; N, Domus Tiberiana; O, tempio della Magna Mater; P, portico del santuario della Magna Mater; Q, probabile fondo di capanna; R, via tecta; S, Casa Romuli; T, Scalae Caci; U, area delle capanne (da Angelelli-Falzone 1999, p.6 Fig.1).

sibile attribuire la maggior parte di queste tracce a capanne di diversa cronologia e tipologia, oppure ad altri tipi di strutture, sempre presumibilmente connessi con la funzione abitativa dell'area<sup>6</sup>, e ciò sembra denotare una condizione piuttosto comune in aree caratterizzate da continuità insediativa in età protostorica. Dobbiamo inoltre nuovamente sottolineare che la situazione messa in luce durante le indagini del secolo scorso si rileva non solo nel settore tradizionalmente indicato come "area

delle capanne", ma anche in altre zone del colle. Resti di buche e canalette sono tuttora visibili nel settore ad ovest delle c.d. *Scalae Caci* (1, S), a nord della c.d. tomba a fossa (su cui torneremo oltre) e in prossimità di questa: in questo punto Vaglieri individuò un consistente numero di tagli di dimensioni e forma differenti (Fig. 5), prevalentemente "fossette" circolari, ellittiche e, solo in un caso, di forma quadrangolare. Analoghe evidenze vennero inoltre alla luce dallo scavo presso le c.d. *Scalae Caci* (Fig.4,

6.- La situazione rilevata su questa parte del colle è analoga a quella riscontrata in diversi insediamenti laziali ed etruschi: una complessa successione di tagli e fossette è stata rilevata ad Ardea (Andren 1942, pp.9-10), così come a Tarquinia (Bonghi Iovino-Chiaramonte Treré 1997, pp.52-53, 146-149).





**Figura 2.** Area sud-occidentale del Palatino: dettaglio del settore con le capanne e sezioni del banco tufaceo (da Angelelli-Falzone 1999, p.7 Fig.2).

A), a nord delle capanne (Fig.4, D') e presso la vasca in blocchi di tufo pertinente alla prima fase del Tempio della *Magna Mater*<sup>7</sup>. Probabili resti di una capanna sono inoltre stati individuati ad ovest dello stesso tempio, al di sotto di ambienti posti nel settore occidentale del santuario

(Fig. 1, Q).<sup>8</sup> La sostanziale coincidenza tra le quote di affioramento del banco in questo settore e nella vicina area delle c.d. *Scalae Caci* e l' analogia planimetrica con alcune delle strutture rinvenute nell'area medesima, potrebbero far supporre l'interpretazione di questa evidenza come

7.- Romanelli 1963, col.211.

8.- Al di sopra di una piccola superficie del banco roccioso è stato rinvenuto nel corso di recenti indagini l'angolo di una struttura parzialmente incassata nella roccia, posta alla quota di circa m 38,90 s.l.m., le cui dimensioni non sono interamente ricostruibili.

9.- Battistelli 1993, p. 31, nota 55; p. 33, figg. 14-15. Si segnala inoltre, alle spalle della fontana tardo-repubblicana in blocchi di Grotta Oscura ancor oggi prospiciente la *via tecta* (ovvero il Clivo della Vittoria: Fig.1), la presenza di una canaletta curvilinea, declinante verso sud, obliterata dalla stessa fontana (Fig.2, n° 54): pur non escludendosi la pertinenza ad un sistema di approvvigionamento idrico in relazione con la fontana, va rilevata l'affinità di questa cabaletta con altri simili tagli presenti nell'area (Fig.2, n° 11).

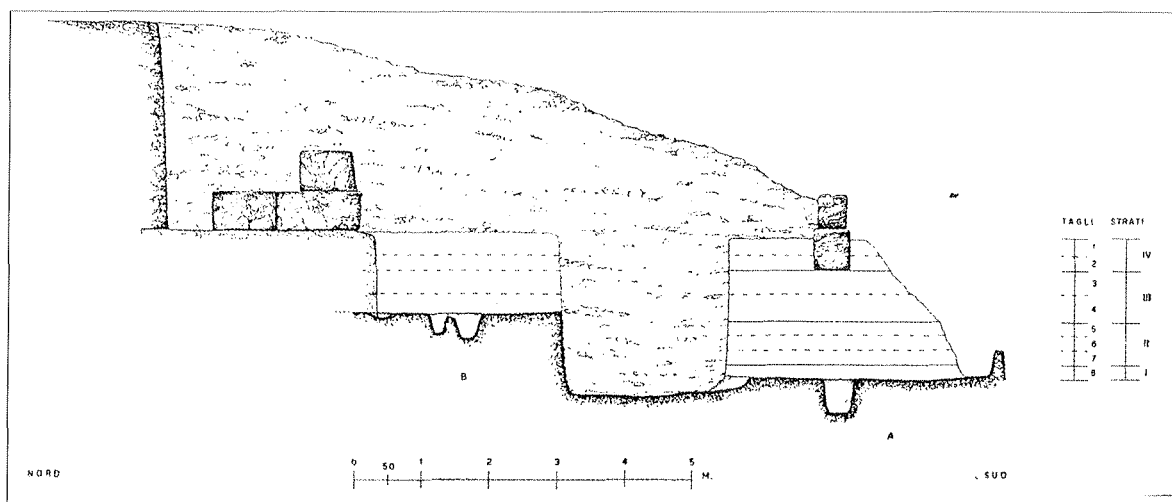


Figura 3. Area sud-occidentale del Palatino: sezione stratigrafica degli scavi di Puglisi (da Romanelli 1951, Fig.1).

fondo di capanna <sup>9</sup>. E' dunque possibile desumere nuovi dati riguardo l'estensione del villaggio capannicolo, che, con ogni probabilità, doveva occupare aree più vaste di quelle finora evidenziate.

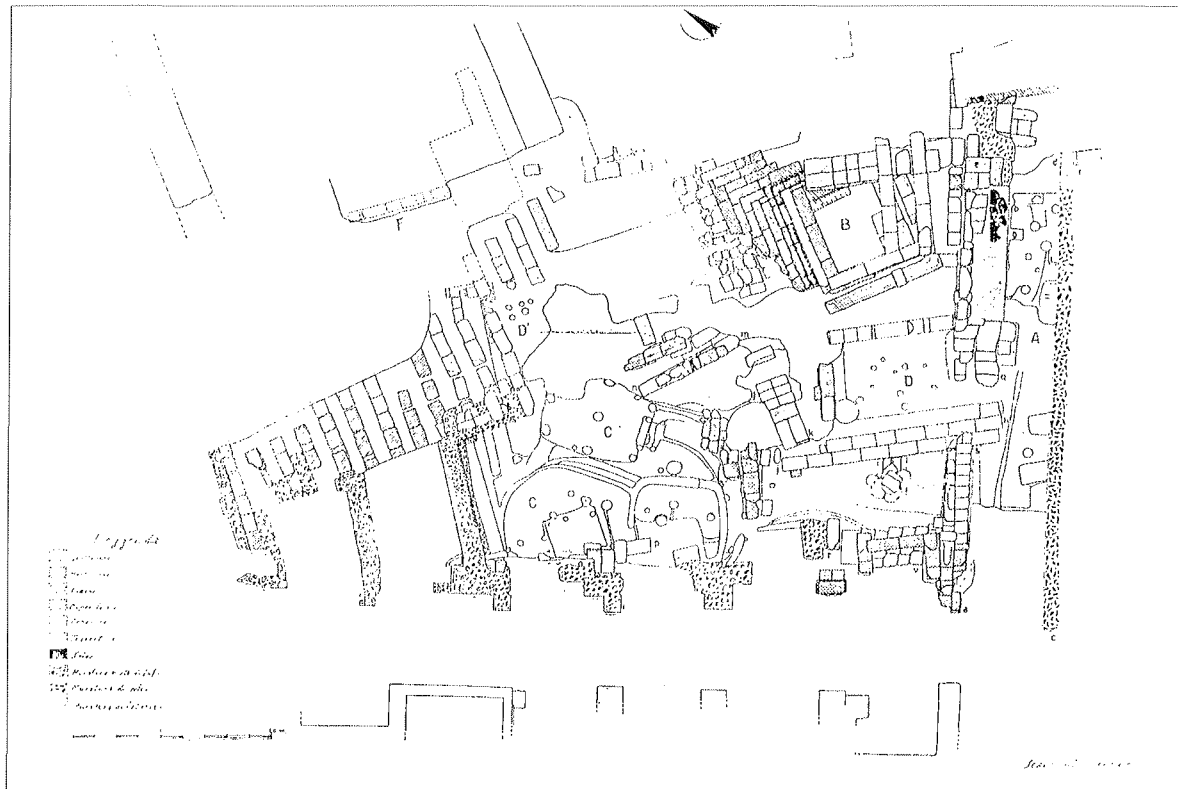
Inoltre, in base alla nostra osservazione è stato possibile ricostruire una sequenza cronologica relativa dei tagli presenti sul banco tufaceo, anche se purtroppo manca quasi sempre l'associazione con dati cronologici assoluti (eccetto per la capanna 3, poichè lo scavo stratigrafico dell'interro soprastante operato da Puglisi ha fornito fondamentali indicazioni in proposito). Sono stati dunque individuati due tipi di capanne (Fig.2): il primo, parzialmente incassato nel terreno, con piano di calpestio interno ad un livello inferiore rispetto al banco di tufo circostante (capanna 3); il secondo tipo è completamente in elevato, con piano di calpestio interno allo stesso livello - o superiore - (capanne 1, 2, 4). Dobbiamo segnalare che, fatta eccezione per la capanna rettangolare posta più a nord, la cui pianta è quasi totalmente conservata, i perimetri delle altre capanne risultano solo in parte ricostruibili a causa della sovrapposizione di un taglio con andamento rettilineo, da porre in relazione presumibilmente con la realizzazione delle sostruzioni del colle avvenuta nelle epoche successive (figg.2, 4). La struttura più antica è risultata quindi essere la capanna ellittica 1, individuata dalla canaletta 42 (Fig.2), con anda-

mento est/sud ovest. Questo taglio risulta essere stato intaccato, all'estremità nord, sia dal buco di palo perimetrale posto nell'angolo sud-ovest della successiva capanna 3 che dal taglio per la fondazione della medesima struttura (Fig.2, n° 9-10). L'attribuzione di tali tracce ad una capanna ovale di grandi dimensioni potrebbe avvalorare anche la presenza, all'interno del perimetro delimitato dalla canaletta, di alcuni fori di grandi dimensioni altrimenti difficilmente interpretabili: si tratta del n°18, compreso nell'area delimitata dalla canaletta 14 e parzialmente obliterato dal taglio 17; del n°58, situato a circa m 2 ad est del precedente; del n°28, danneggiato dal taglio 14 e posto a circa m 3 a nord del primo (Fig. 2)<sup>10</sup>. E' possibile dunque ricostruire una struttura orientata nord/sud, con asse maggiore di circa m 12 e asse minore di circa m 8, con canaletta perimetrale e doppio allineamento di pali centrali (in tutto quattro o sei), secondo un modello diffuso nel Lazio ed in Etruria <sup>11</sup>. Va inoltre messo in evidenza che la canaletta perimetrale della capanna 1 è tagliata da una buca circolare 48 (diam. m 2,5, profondità m 1,5 circa) (Fig.2), con fondo concavo e pareti con superficie appena sbozzata, la cui funzione appare tuttora molto incerta (cfr. *infra*): ipotizzando un suo collegamento con le capanne limitrofe, potrebbe essere interpretata come una fossa per lo scarico dei rifiuti o per l'immagazzinamento di derrate<sup>12</sup>.

10.- Un indizio in merito potrebbe inoltre essere rappresentato dalla pressoché totale identità di quote riscontrata per il fondo di tali tagli (circa m 38,70 s.l.m.).

11.- Si veda il caso di Tarquinia, Calvario 7 (m 12,80 x 7,20) e 13 (m 16,20 x 8,60): cfr. Linington 1982, pp. 245-246, Fig. 1, 7 e 13.

12.- Ad esempio, a Ficaria fosse con pareti quasi verticali (tipo B2) sono state collegate alla conservazione di cereali o di altre derrate alimentari (Brandt 1996, pp.76-86). La nostra ricostruzione della capanna 1 appare sostanzialmente analoga a quella proposta da Brocato, il quale tra l'altro ipotizza una connessione tra la capanna medesima ed un'altra fossa circolare posta a nord-ovest (da ultimo Brocato 2001, in particolare pp.241-242).



**Figura 4.** Area sud-occidentale del Palatino: planimetria del settore delle capanne (da Romanelli 1963, Fig.1).

Anche la capanna 2 presenta una forma ovale (asse maggiore m 6,10; asse minore conservato m. 4,40) è situata sul limite sud ovest dell'area indagata, tra la capanna 3 a nord-est e la 4 a sud-est (Fig. 2). Il perimetro della capanna 2 (parzialmente ricostruibile, come abbiamo già detto, anche perché la struttura risulta interrotta a sud e ad ovest dalle fondazioni in cementizio lungo il lato nord della c.d. *via tecta*: cfr. Fig. 1), risulta individuato da una canaletta continua (Fig. 2, n°15), raddoppiata sul lato est (Fig. 2, n° 16). La citata canaletta 15 presenta un andamento convergente verso il taglio 33, che il Puglisi aveva supposto essere relativo ad una cisterna ricavata nel banco roccioso<sup>13</sup>; tuttavia, dal nostro riesame delle evidenze è risultato che la supposta cisterna taglia la cana-

letta, la quale deve pertanto essere considerata antecedente. Per analogia con altre tracce di abitati capannicoli, è dunque possibile interpretare questa canaletta e parte delle altre come fondazioni dell'intelaiatura delle pareti di capanne, di cui le canalette perimetrali sono forse la traccia più comune<sup>14</sup>. Una particolarità è rappresentata dalla canaletta 16, esterna e concentrica al perimetro della capanna sul lato nord est: questo taglio risulta essere stato praticato in un secondo momento rispetto alla canaletta 15, che risulta intaccata dalla precedente verso nord<sup>15</sup>. Situazioni analoghe sono note nel Lazio a Colli Albani, Pescaccio<sup>16</sup> e nell'abitato presso le Sorgenti della Nova<sup>17</sup>. Riguardo a questa capanna, alla luce delle evidenze in nostro possesso è difficile ricostruire la posizione dei

13.- Puglisi 1951, coll.35-36, 50-51.

14.- E' dunque da ritenere errata in molti casi l'identificazione di questi tagli con canali di drenaggio delle acque: una tale funzione richiederebbe infatti caratteristiche ben precise (come la modesta profondità e la pendenza costante) per favorire il deflusso dell'acqua, assenti nelle canalette in oggetto le quali, al contrario, presentano notevole profondità e profilo concavo o piano (cfr. canalette 14 e 42: v. sezioni a Fig. 2, A-A' e B-B').

15.- Va rilevato inoltre che la canaletta 16 è posta ad una quota costantemente superiore rispetto alla 15 (38,90 m s.l.m. contro 38,71 m s.l.m. nel tratto est: v. sezione a Fig. 2; 38,44 m contro 38,34 m nel tratto terminale nord: v. sezione a Fig.2) con un dislivello variabile tra i 10 e i 19 cm. Non si può tuttavia escludere che la canaletta 16 sia l'unica traccia di un'altra capanna.

16.- Chiarucci 1987, p.205 ss.

17.- Negroni-Catacchio 1981, pp.208, 235, tav.52. In questo caso la canaletta è interpretata come la traccia dei montanti di rinforzo o di una struttura anulare più bassa, posta intorno alla parete con funzione isolante, ipotesi che ben si adatterebbe anche al nostro esempio.

pali interni al perimetro, dato lo stato di conservazione della capanna stessa, che, come si è visto, risulta interrotta su tre lati<sup>18</sup>. Infatti sul lato ovest è presente un taglio 24, di forma grosso modo rettangolare (Fig.2), già individuato da Vaglieri e scavato da Puglisi. Il taglio, che al momento della scoperta risultava riempito di lastre di cappellaccio accostate, fu interpretato da entrambi gli studiosi come fondo di capanna<sup>19</sup>. Va rilevato che questo taglio intacca sul lato est due fori di palo (Fig.2, n°28-29), evidentemente anteriori; di conseguenza tale interfaccia rappresenta una modifica o, comunque, una fase successiva all'interno della capanna ovale 2. In tal caso i fori posti lungo la linea del perimetro individuato dal taglio 24 (Fig.2, n° 26-27) dovrebbero essere riferiti a strutture di sostegno e rinforzo delle pareti, mentre il foro esterno 31 (Fig.2), posto in prossimità dell'angolo nord del taglio, potrebbe anch'esso indicare la presenza di un palo posto a contrasto, con funzione di puntello. Occorre inoltre ricordare che, dalla relazione di scavo di Puglisi, emerge l'assenza di un riempimento antico - secondo lo stesso studioso evidentemente già asportato - sul pavimento della presunta capanna, al di sotto delle lastre (vedi nota precedente).

Considerando certo il rapporto di posteriorità del taglio 24 rispetto alla capanna 2, e constatando che le lastre poggiavano sull'incavo nella roccia (presumibilmente su un sottile strato di terra di allettamento), si potrebbe ipotizzare, da una parte, che lo stesso taglio, realizzato in un'epoca posteriore all'abbandono del villaggio capannicolo, sia stato funzionale all'alloggiamento delle lastre di cappellaccio, costituendo dunque una sorta di cavo di fondazione nella roccia, della cui struttura in alzato non vi sarebbe più traccia. D'altro canto, non si esclude l'ipotesi che le lastre di cappellaccio abbiano colmato una cavità preesistente nel banco roccioso (sempre presumibilmente posteriore all'abbandono

dell'abitato), allo scopo di creare un livello omogeneo su cui impostare strutture murarie di una certa entità, ascrivibili presumibilmente alle sistemazioni di epoca mediorepubblicana<sup>20</sup>. L'orientamento della lastre evidenziate all'interno del taglio, simile a quello del tempio di Cibele, potrebbe suggerire una connessione topografica e cronologica con lo stesso santuario<sup>21</sup>. Resta, infine, da sottolineare per il taglio 24 l'analogia con altri tagli praticati nel banco tufaceo, ovvero il taglio 17 nell'area della vicina capanna 4 ed il 33 (la "cisterna") (Fig.2), su cui torneremo oltre: si tratta di interventi posteriori alle capanne, la cui collocazione cronologica risulta tuttora dubbia<sup>22</sup>.

Per quanto riguarda, invece, la cronologia delle capanne descritte, si può tentare di ricostruire una sequenza relativa, basata essenzialmente sul rapporto tra i vari tagli. La capanna 2 è sicuramente antecedente alla cisterna 33, che taglia la canaletta 15; per lo stesso motivo è precedente alla capanna rettangolare 4 (individuata dalla canaletta 14: vedi oltre, Fig.2). Non si rilevano invece rapporti fisici con la capanna 3, in quanto la canaletta 16 ne lambisce, senza tuttavia intaccarlo, il lato ovest. E' molto poco probabile la coesistenza tra le due strutture, la cui reciproca posizione, prossima alla tangenza, non giustificerebbe nella capanna 2 l'esistenza di una seconda apertura sul lato ovest (individuata da un taglio nel tufo: cfr. Fig.2, n° 40-41) che, in tal caso, sarebbe stata ostruita dalle pareti dell'adiacente capanna<sup>23</sup>.

Tornando alla descrizione delle capanne, quella denominata con il numero 3, di forma grossolanamente rettangolare (diam. m 4,90 x 3,60) (Fig.2), è la più nota, anche per via della ricostruzione, ormai classica, proposta dal Davico<sup>24</sup>. Di essa restano la fondazione, ricavata nel banco di tufo, con pareti lievemente inclinate e fondo piano, come nella maggior parte degli esempi conservati in Lazio ed in Etruria; lungo il perimetro si dis-

18.- Non sembra infatti possibile ricostruire allineamenti coerenti con l'orientamento della capanna; esiste inoltre la possibilità che interventi successivi, operati sul banco di tufo nell'area interna alla capanna, abbiano cancellato ulteriori tracce di fori. Peraltro le dimensioni della capanna non permettono di stabilire con assoluta certezza se la copertura fosse retta da una o due file di pali allineati lungo l'asse maggiore. Si confronti inoltre con le capanne riferibili al tipo 3 di Ficana: Brandt 1996, p.23. Per una ricostruzione del sistema di copertura di questa capanna si veda inoltre: Brocato 2001, p.283 (secondo cui la capanna, in una fase della sua lunga vita, sarebbe coesistita con la nostra capanna 4, determinando l'esistenza di una struttura a due vani).

19.- Puglisi 1951, col.48.

20.- A tale proposito cfr. Battistelli 2001c.s.

21.- E' stato ipotizzato che il taglio e le lastre stesse siano da riferirsi alla fondazione di un basamento o altare di età arcaica, posto sullo stesso asse del Tempio della *Magna Mater* (Pensabene 1998, p.21). Inoltre, le stesse evidenze sono state ricondotte alla presenza di un lastricato a vista, cui sarebbero da connettersi basi per oggetti sacri (Carandini 1997, pp.58-71, nota 53).

22.- Questi tagli, di forma quadrangolare e con pareti rettilinee, sono accomunati da una certa regolarità e da un orientamento simile (il quale potrebbe costituire l'indizio di una connessione tra gli stessi), pur constatando un differente approfondimento delle superfici inferiori dei tagli medesimi.

23.- Piuttosto macchinosa, a questo proposito, risulta la ricostruzione del sistema di copertura delle capanne 2 e 3 presupponendo, al contrario, la loro coesistenza (cfr. Brocato 2001, p.283).

24.- Davico 1951, coll. 125-134; Gjerstad 1960, pp. 52-53, figg. 23-26.

pongono regolarmente sette fori di palo, più uno all'interno, al centro della capanna. In base a queste tracce si evince che l'ossatura delle pareti era formata da sette pali (*furcae*) - quattro agli angoli e due intermedi, uno al centro di ogni parete - collegati alla sommità da travi orizzontali (*mutuli*): il *columen* del tetto a quattro falde doveva poggiare sull'unico palo centrale, i travetti degli spioventi (*cantherii*) sugli elementi orizzontali sostenuti dai pali perimetrali, i travi di raccordo tra le falde (*capreoli*) sui pali angolari. Davanti alla porta d'ingresso, situata a sud e della quale restano le tracce dei montanti e della soglia (Fig.2, 1-3), si individuano inoltre due fori più piccoli, posti ad una distanza di m 1,10 e relativi ai pali di sostegno di un portichetto, cui fa riferimento una canaletta per il deflusso dell'acqua piovana (Fig. 2, n° 11).

Risulta problematico chiarire, allo stato attuale delle conoscenze, il rapporto funzionale esistente tra la capanna e la vicina canaletta con andamento curvilineo est-sud ovest (Fig.2, n° 42); la relazione stratigrafica tra le due evidenze, da cui possiamo determinare la preesistenza del canale rispetto alla capanna 3, pone una serie di problemi interpretativi. In primo luogo il dato cronologico relativo non implica necessariamente che la capanna abbia definitivamente obliterato la canaletta: va infatti sottolineata la coerenza tra l'andamento di questo taglio e la canaletta 11, ma anche con la stessa capanna, di cui sembra quasi costituire il prolungamento del lato est. Si potrebbe dunque ipotizzare che, con la costruzione della capanna 3, la canaletta venne riutilizzata come fondazione per una palizzata o altro sistema di recinzione allo scopo di proteggere o delimitare a monte l'area dell'abitazione.

Un'ulteriore struttura abitativa, la capanna 4, sembra individuata dalla profonda canaletta (Fig.2, n°14), situata sul limite sud dell'area indagata, che individua un perimetro di forma grosso modo rettangolare (lato corto m 2,55). Il taglio, che interseca le canalette 16 e 15, differisce nettamente dagli altri esaminati finora per quanto riguarda la profondità (circa cm 50). Sostenendo per il suddetto taglio un'interpretazione come delimitazione di un fondo di capanna, dovremmo ipotizzarne la pertinenza ad una struttura con pareti portanti, costituite

da un'intelaiatura lignea a pali quasi contigui, inseriti nella canaletta perimetrale e una fila di sostegni centrali - in genere due - destinati a sostenere il trave di colmo del tetto<sup>25</sup>. La struttura in esame è sicuramente posteriore alle altre capanne individuate: essa taglia infatti, come si è detto, non soltanto la canaletta 16 - che abbiamo visto pertinente alla capanna 2 - ma anche la 11, relativa alla capanna 3; essa inoltre, sul lato sud, oblitera due buchi di palo preesistenti (Fig.2, n° 12 e 13).

La capanna 4 risulta a sua volta interessata da un taglio piuttosto regolare, a pareti rettilinee e fondo piano (Fig.2, n° 17), compreso all'interno del perimetro della capanna. Anche in questo caso è incerta la funzione del taglio suddetto, simile per foggia a quello (n° 24) evidenziato sulla superficie della vicina capanna 2: si tratta infatti di un intervento posteriore rispetto alla capanna stessa, del quale, a causa degli scarsi elementi in nostro possesso, è difficile precisare cronologia e funzioni<sup>26</sup>.

Va infine presa in esame la struttura rettangolare messa in luce da Puglisi sul limite ovest dell'area: questa, interpretata come "cisterna" ed obliterata dalla fondazione del muro *in opus quasi reticulatum* (relativo ai rifacimenti del santuario di Cibele del 111 a.C.), risulta tagliata nel banco tufaceo (Fig.2, n° 33). La forma regolare potrebbe giustificare l'interpretazione come cisterna, forse da porre in relazione con la serie di apprestamenti idrici presenti nell'area<sup>27</sup>. Per quanto riguarda la tipologia, la struttura può essere confrontata con la "cisternola" messa in luce durante gli scavi condotti dal Lanciani ad *Antemnae*, coperta con lastre di tufo, ma differente per la tecnica costruttiva<sup>28</sup>; un ulteriore confronto viene offerto dalla cisterna arcaica rinvenuta recentemente sul retro del c.d. *Auguratorium* (Fig. 1, M) poggiante sul banco roccioso ed in parte realizzata con blocchi di cappellaccio e tufo lionato<sup>29</sup>.

Alla luce di quanto detto finora possiamo dunque riassumere che nell'area delle c.d. *Scalae Caci* sono identificabili con ogni verosimiglianza almeno quattro capanne distinte, di cui peraltro era già stata supposta l'esistenza negli studi precedenti, ma i cui rapporti sequenziali non erano stati del tutto precisati<sup>30</sup>.

25.- Un confronto piuttosto calzante è costituito dalla capanna Calvario 33 di Tarquinia, anch'essa con canaletta perimetrale continua, fori da palo allineati lungo l'asse centrale e fori più piccoli all'interno del perimetro (Lingington 1982, pp. 245-246, Fig. 1, 33). Si confronti inoltre con le capanne tipo 5 di Ficana (Brandt 1996, p.23).

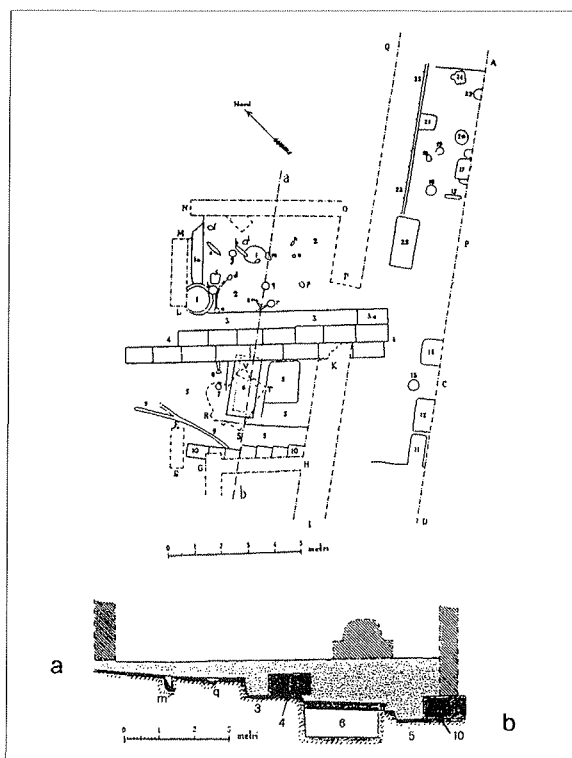
26.- Peraltro il taglio 17 oblitera un preesistente foro di palo (Fig.2, n°18).

27.- Ricordiamo che nell'area sud-occidentale del Palatino sono state rinvenute quattro cisterne, di cui una presso le *Scalae Caci* (Fig. 1, G), una sul retro del c.d. *Auguratorium* (Fig. 1, M), una sotto l'angolo nord-est del tempio della Vittoria (Fig. 1, F) e un'altra sotto la c.d. Casa di Livia (Fig. 1, D), dove vennero individuati anche alcuni pozzi e cunicoli di drenaggio (Carettoni 1957, pp. 75, 84). Sulle caratteristiche e l'uso di queste cisterne, anche in ambito sacrale, si rimanda a: Pensabene 2001c.s.

28.- Quilici-Quilici Gigli 1978, pp.35-36.

29.- Borrello-Colazingari 1993, p.23 figg.5-6.

30.- Oltre ai riferimenti citati nelle pagine precedenti, si ricorda anche la definizione di "capanne A, B, C" di E. Gjerstad: Gjerstad 1960, pp. 48 s. Si veda anche la "grande capanna ellittica" individuata dal Vaglieri (Vaglieri 1907, p. 531).



**Figura 5.** Area sud-occidentale del Palatino: pianta e sezione degli scavi di Vaglieri (da Vaglieri 1907, pp.531 Fig.48, 444 Fig. 8).

Infatti la capanna rettangolare più nota (capanna 3), di cui il Puglisi ha scavato stratigraficamente sia un intero connesso all'uso (databile all'incirca alla metà dell'-VIII sec.a.C.) che i successivi depositi di obliterazione<sup>31</sup>, risulta essere posteriore, come impianto, ad un'altra capanna (capanna 2), come evidenziato dall'analisi dei tagli di delimitazione riferibili alle medesime. A prescindere da questa considerazione, tuttavia, non è possibile stabilire dai dati in nostro possesso se la successione cronologica delle azioni di taglio che delimitano tali capanne sia stata ravvicinata, nè se, ed in che modo, alcune di queste abbiano coesistito. Al contrario, basandoci unicamente sulla sequenza "stratigrafica" delle azioni di taglio, ci sembra poco probabile, come supposto da Carandini e Brocato, la coesistenza delle nostre capanne 2 e 3 per un lasso di tempo di cento anni,

così come la contemporaneità delle capanne 2 e 4, che costituirebbero una struttura articolata in due ambienti anch'essa di lunga durata<sup>32</sup>.

Inoltre, pur non disponendo di nuovi dati di cronologia assoluta circa le capanne descritte, la possibilità di stabilire una sequenza relativa, nella quale si prefiguri una fase di occupazione apparentemente precedente alla nota capanna rettangolare, trova una indiretta conferma dal rinvenimento nell'area di materiali genericamente più antichi di quelli presenti nelle stratigrafie connesse alla capanna stessa, già in parte noti dalla storia degli studi. Occorre ricordare, infatti, che tra i materiali del riempimento della struttura ipogea evidenziata nell'area del tempio della Vittoria (Fig. 1, I) sono stati identificati ca. 30 frammenti databili alla fase IIA (di cui una decina al suo orizzonte iniziale IIA1: secondo la cronologia tradizionale 900-875 a.C.), a cui devono essere aggiunti ca. 140 fr. riconducibili genericamente alle fasi IIA-IIB (dunque fino al 770 a.C.)<sup>33</sup>.

#### IPOTESI SULLA PRESENZA DI SEPOLTURE IN CONNESSIONE CON L'ABITATO

Rimanendo nell'ambito dei materiali di più recente acquisizione, occorre segnalare un piccolo gruppo di reperti rinvenuti all'interno degli strati di riempimento della struttura ipogea: si tratta di 4 frammenti di tazze miniaturistiche, a cui probabilmente è da aggiungere un frammento di calefattoio anch'esso di piccole dimensioni. Tali materiali, in particolare le tazze, trovano confronti puntuali nelle tombe ad incinerazione della fase IIA del sepolcreto del Foro Romano<sup>34</sup>. Inoltre, data l'esistenza della tomba ad incinerazione sotto la casa di Livia, anch'essa con corredo miniaturizzato<sup>35</sup>, appare probabile la pertinenza originaria di questi ultimi reperti a qualche sepoltura presente nelle vicinanze.

A questo proposito, in occasione del nostro riesame dei resti capannicoli evidenziati nell'area delle c.d. *Scalae Caci*, ci siamo resi conto che per giungere ad un quadro più completo delle testimonianze di età protostorica occorre prendere in considerazione altri tagli noti alle precedenti esplorazioni, i quali, seppur non in diretta connessione con le capanne evidenziate, potevano essere spiegati come pertinenti alla medesima fase

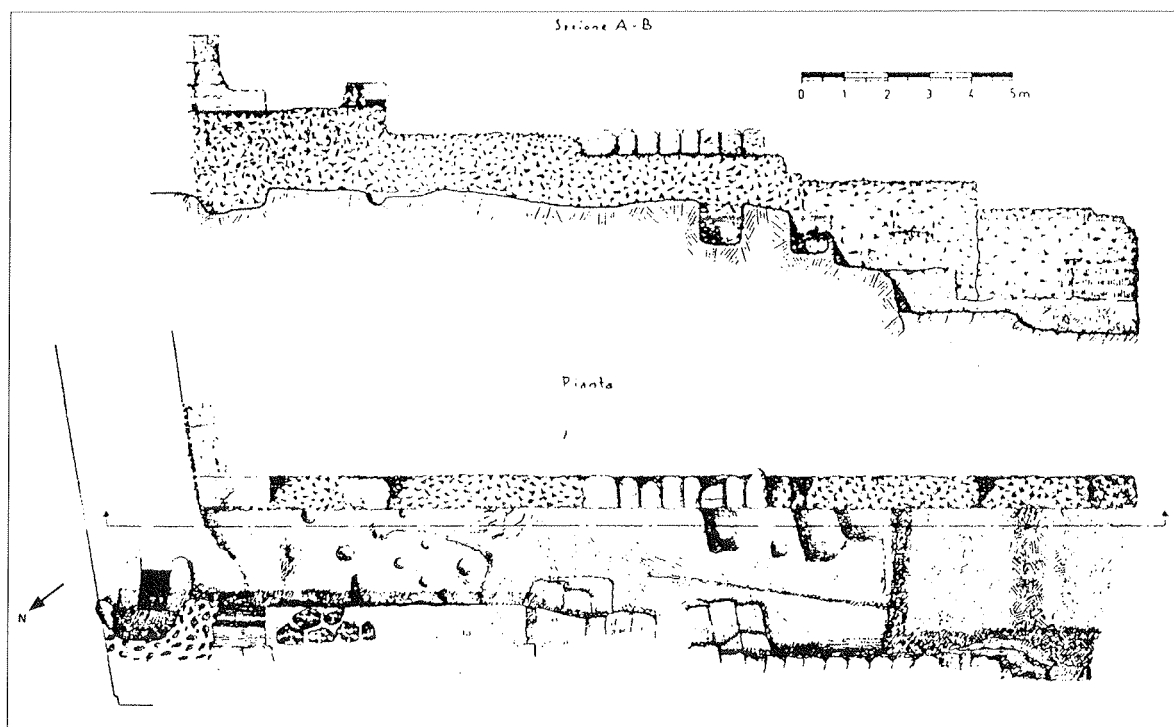
31.- Puglisi 1951, figg. 18-19; Gjerstad 1960, p. 50, fig 21; Ampolo 1976, p.144; Tomei 1997, p.24.

32.- Si veda in particolare la ricostruzione di fasi dell'abitato in Brocato 2001, pp.283-287. Ugualmente dubbia ci appare l'identificazione di alcune cavità presenti sul banco tufaceo come fosse di fondazione collegabili alle differenti capanne, sia perché, in assenza di dati stratigrafici sicuri, è difficile stabilire la precisa connessione con le singole strutture, sia perché, soprattutto, non si può escludere che alcune fosse rappresentino le tracce di interventi posteriori, in molti casi chiaramente riconoscibili (cfr. a questo proposito: Angelelli-Falzone 1999, p.29).

33.- Riguardo a tali materiali si rimanda a Falzone 1991 e Falzone 2001c.s.

34.- Falzone 1991, in part. p.95 figg.1. 3-5; 2.4.

35.- Riguardo alla cronologia della tomba ed al suo significato si rimanda a Bettelli 1994, p. 49; Bettelli 1997 pp.216-217.



**Figura 6.** Area sud-occidentale del Palatino: pianta e sezione del banco roccioso al di sotto delle c.d. *Scalae Caci* (da Romanelli 1963, Fig.2).

dell'abitato protostorico (anche se non per tutta la durata dello stesso). In un'altra sede abbiamo già notato come, al momento del rinvenimento, l'analisi di alcune di queste fosse (e la conseguente attribuzione a resti di sepolture protostoriche), dopo aver suscitato un acceso dibattito scientifico agli inizi del secolo scorso, abbia trovato poco seguito negli studi successivi<sup>36</sup>. Al contrario, come accennato, alla luce dei nuovi materiali provenienti dai più recenti scavi, riconsiderare l'ipotesi dell'esistenza di un nucleo di sepolture della prima età del Ferro non ci sembra un'idea così azzardata.

E' noto infatti che, in seguito ai primi rinvenimenti di numerose cavità nell'area, Vaglieri suppose l'esistenza di una necropoli<sup>37</sup>. In seguito, proseguendo le esplorazioni verso nord-est, fu rinvenuta un'altra serie di fosse: in base alle descrizioni dello stesso studioso possediamo indicazioni sulla tipologia e sulle dimensioni

delle cavità, oltre che alcuni dati altimetrici, poichè il banco tufaceo in questo settore è coperto dai restauri moderni; tuttavia in anni successivi furono pubblicati dal Romanelli altri rilievi, tra cui una sezione del piano roccioso nell'area delle c.d. *Scalae Caci*, in cui compaiono i limiti inferiori di alcune delle fosse messe in luce da Vaglieri (Fig. 6)<sup>38</sup>. Riguardo all'analisi delle stesse cavità dobbiamo premettere alcune osservazioni: le dimensioni di alcune fosse rettangolari individuate da Vaglieri non sono del tutto precisabili a causa della sovrapposizione di strutture murarie più recenti<sup>39</sup>; inoltre, mentre Vaglieri non riportò la profondità di queste fosse (forse ancora in parte interrato), dalla sezione pubblicata da Romanelli (Fig. 6) deduciamo che le fosse n°14 e 12 dovevano essere profonde circa 1 m (pur rimanendo solo il limite inferiore della fossa n° 11 a causa di un taglio rettilineo, notato anche da Vaglieri<sup>40</sup>). L'unica fossa

36.- Angelelli-Falzone 1999, pp.24-25.

37.- Furono infatti rinvenute due cavità scavate nel banco di cappellaccio: la prima, rettangolare, di m 1x0,60 (Fig.5, n°11); la seconda, circolare, con diam. m 0,40 e prof. m 0,30 (Fig.5, n°13):Vaglieri 1907, p. 185-186.

38.- Romanelli 1963, Fig.2 ss.

39.- Si tratta in pianta (Fig.5), della n°12 (larga m 1,20), della n°14 (larga m 1) e della n°21 (larga m 0,60).

40.- Vaglieri 1907, p. 185. Il taglio era stato interpretato dal Cozza come "l'indizio di opere di difesa posteriori al VII sec.". Lo stesso taglio, posto circa in corrispondenza del limite settentrionale della c.d. *via tecta*, sembra aver interessato anche il settore meridionale delle capanne 2 e 4, costituendo un intervento di regolarizzazione di una scarpata naturale, probabilmente da porsi in epoca repubblicana.

rettangolare descritta dallo stesso Vaglieri e apparentemente integra appare la n°25 (Fig. 5)<sup>41</sup>. Nell'ambito della stessa area, le cavità (interpretate dal Vaglieri come tombe a pozzo) erano invece circolari e ovoidali<sup>42</sup>. Confrontando la planimetria riprodotta da Vaglieri e la successiva documentazione di questo settore pubblicata da Romanelli<sup>43</sup> si notano alcune differenze sia nel posizionamento delle fossette che nell'identificazione di ulteriori tagli presenti sul banco tufaceo<sup>44</sup>. A parte alcune difformità planimetriche riguardo alle fosse più piccole (poste ad ovest della n° 20 del Vaglieri: Fig. 5), Romanelli individuò un taglio con andamento rettilineo nord-est/sud-ovest, che aveva come limiti da una parte la fossa 20 di Vaglieri e sembra essere interrotto dopo un breve tratto in prossimità di un altro taglio con andamento irregolare nord/sud (forse in corrispondenza di un avvallamento nel piano tufaceo: Fig. 4, vicino alla lettera A); il primo tratto descritto sembrava essere in connessione con un altro taglio, con medesima direzione nord-est/sud-ovest, interrotto a sua volta dal limite rettilineo individuato da Vaglieri a sud (Fig. 4, A; 5). Una foto di Davico, pubblicata nello stesso resoconto degli scavi da Romanelli<sup>45</sup>, ci conferma l'esistenza di altre cavità non viste da Vaglieri, e quindi frutto di successivi interventi di scavo o di ripulitura del banco tufaceo in questo settore. Riguardo all'estensione verso nord-est della presunta necropoli, l'individuazione di strutture murarie, secondo Vaglieri da connettere alla creazione di una porta di epoca imperiale, sarebbero state ulteriore riprova di una sovrapposizione distruttiva al sepolcreto<sup>46</sup>. Nella documentazione degli scavi

Vaglieri non furono fornite indicazioni altimetriche assolute del banco tufaceo, anche se possiamo ricavarle indirettamente dalle strutture murarie rilevate nella sezione pubblicata da Romanelli (Fig. 6), tuttora in parte visibili<sup>47</sup>. Appare, a questo proposito, significativa la sostanziale analogia con la quota della superficie del banco roccioso nell'area definita D nella planimetria di Romanelli (Fig. 4), in particolare nel settore più a nord; al contrario si evidenzia una notevole differenza con le quote rilevate nell'area delle capanne (Fig. 4, C), attribuibile in parte anche alle successive sovrapposizioni dei tagli. In generale, dunque, si coglie un progressivo degradare verso sud del profilo del banco roccioso, che sembra in parte determinato dalla conformazione naturale del pendio, ed in parte da interventi di regolarizzazione artificiali di differenti epoche (cui sarebbero pertinenti i tagli rettilinei messi in luce verso sud)<sup>48</sup>.

Come sepoltura ad incinerazione fu anche interpretato un pozzo di dimensioni maggiori (diam. m 1; prof. m 0,90), circondato da altre cavità di varia grandezza (Fig. 5, n°1). A sud-ovest di queste, inoltre, Vaglieri rinvenne un'altra fossa rettangolare scavata nella roccia (Fig. 5, n°6), subito interpretata come tomba (m 2,05 x 0,80 x 0,75) e coperta da una lastra di tufo. All'interno della tomba, già violata, furono rinvenute ossa sparse, alcuni frammenti di tegole ed uno *skyphos* datato da Vaglieri al IV sec. a.C.<sup>49</sup>. Emerge dunque un quadro di particolare complessità sia per le caratteristiche del luogo (interessato da successive trasformazioni a causa dell'edificazione di strutture di epoche posteriori), sia per la qualità dei dati di

41.- Essa misura (m 0.90 x 1.90); va inoltre menzionata la presenza di un'altra fossetta di forma irregolare, la n°24 (m 0,50 x 0,55 x 0,24).

42.- Quelle circolari sono (Fig.5) la n°13 (diam. m 0,40; prof. m 0,30), la n°16 (diam. m 0,43; prof. m 0,42) ed infine la n° 22 (diam. m 0,36; prof. m 0,17); le fosse ovoidali sono la n°18 (m 0,25 x 0,21 x 0,23), la n°19 (m 0,34 x 0,25 x 0,28) e la n°20 (diam. m 0,50; prof. m 0,32).

43.- Tali rilievi (figg.4,6), in cui compaiono i limiti delle singole cavità, non sono accompagnati da descrizioni puntuali delle stesse, né da misure e non si fa riferimento esplicito ad ulteriori indagini nel settore al di sotto delle *Scalae Caci* dopo quelle del Vaglieri.

44.- In particolare nella pianta di Romanelli (Fig. 4, A) compaiono, ad esempio, un'altra fossa circolare a nord della fossa 20 identificata dal Vaglieri (di dimensioni simili a questa), che sembra intervenire su un precedente taglio di forma quadrangolare posto a nord-est (apparentemente tangente con la fossa 24 di Vaglieri: Fig.5).

45.- Romanelli 1963, Fig. 3; è probabile, dato l'autore della foto, che ci si riferisca o all'epoca degli scavi Puglisi, in cui ripuliture della superficie del banco tufaceo potrebbero aver interessato anche questo settore (pur non essendovi menzione delle relazioni di scavo), oppure alle indagini dello stesso Romanelli senz'altro più estese.

46.- Vaglieri 1907, pp. 264-266.

47.- Prendendo infatti queste ultime come riferimento, si è potuto osservare che l'area più a monte, delimitata a sud-est dalla fossa n°12 (Fig.5), è caratterizzata da una superficie irregolarmente orizzontale, posta ad una quota variabile tra m 40,50 e 41,00 m s.l.m., mentre la zona più a valle rilevata nella sezione di Romanelli presenta come limite inferiore la quota di m 37,50.

48.- L'insieme dei dati sembrerebbe configurare un andamento naturalmente declinante verso sud della superficie rocciosa, probabilmente accentuato da fenomeni di erosione (già supposti in Puglisi 1951, col. 38). Tuttavia, come già accennato, le indicazioni in nostro possesso ci consentono di ipotizzare la presenza di tagli e regolarizzazioni più vaste operate in tutta l'area esaminata in epoche diverse, come mostra la sovrapposizione di tagli con andamento rettilineo (come ipotizzato dal Vaglieri: cfr. Vaglieri 1907, p. 185).

49.- Vaglieri 1907, p.188 ss. Questa fossa, per le caratteristiche del materiale rinvenuto all'interno, nonché per la presenza di una lastra di copertura in tufo e di strutture murarie di epoche posteriori in evidente connessione topografica, è stata di recente variamente interpretata come pertinente ai complessi monumentali della *Casa Romuli* (Pensabene 1990-91, in part.pp.134, 152 ss.; cfr.inoltre contributo di Pensabene in questo volume) o della *Roma Quadrata* (da ultimo Carandini 2001, pp.124-125).



scavo a nostra disposizione, troppo spesso carenti di informazioni sulla natura dei depositi terrosi che sigillavano i tagli evidenziati sul banco roccioso e sui loro rapporti stratigrafici. In ultima analisi, quindi, specialmente per la zona al di sotto delle c.d. *Scalae Caci* - attualmente non visibile - abbiamo l'evidenza di fosse di forma diversa, tutte praticate nella roccia, di cui abbiamo le misure e l'articolazione planimetrica, ma di cui non possediamo alcuna indicazione di cronologia relativa<sup>50</sup>. Allo stesso modo non è possibile precisare se tali tagli siano ascrivibili ad un unico ambito cronologico o allo stesso uso dell'area, anche se dall'osservazione delle fosse sembra ravvisarsi una certa coerenza tra le stesse (Fig. 5)<sup>51</sup>: in particolare si nota un orientamento analogo per alcune delle fosse rettangolari (le n°6, 25, 12 e 11) e si coglie una certa affinità tra la fossa n°6 e la n°25 (anche per le dimensioni). Quanto alle caratteristiche dei "pozzetti", colpiscono le dimensioni maggiori di alcuni (in particolare i n°13, 16, 20 con diam. tra i 40 ed i 50 cm). Accettando infatti, pur con le dovute riserve, l'ipotesi che la superficie originaria del banco tufaceo sia stata regolarizzata da un'azione di livellamento posteriore, forse avvenuta nella parte più a nord del settore delle c.d. *Scalae Caci*, potremmo concludere che le misure di profondità dei tagli fossero generalmente maggiori, con la conseguente conservazione solo delle parti inferiori degli stessi. L'analogia dimensionale con alcuni pozzetti inferiori delle tombe ad incinerazione del Foro risulterebbe dunque piuttosto calzante: ad esempio con la tomba S (con diametro inferiore di cm 25-40), la tomba T (con diametro inferiore di cm 27-43), la tomba DD (con diametro inferiore di cm

33-43)<sup>52</sup>. E' possibile, inoltre, un confronto con il sepolcreto del Foro anche per le fosse rettangolari: le fosse maggiori (che misurano m 2 x 1 ca.) trovano confronti, ad esempio, con le tombe HH, II, P<sup>53</sup>. Tutte le tombe della necropoli del Foro menzionate, sia ad incinerazione che ad inumazione, in base ad una recente classificazione tipologica del loro corredo, sono state datate ad un orizzonte iniziale della fase IIA<sup>54</sup>. Evidentemente, per quanto riguarda le fosse rettangolari, si potrebbero istituire confronti anche con tombe a fossa di epoche successive, sia nel sepolcreto del Foro (pensiamo ai *suggrundaria*) che nella necropoli dell'Esquilino (anche se delle sepolture di quest'ultima spesso non disponiamo delle misure originarie delle fosse)<sup>55</sup>. In conclusione, la possibilità di ascrivere alcuni dei tagli sul banco roccioso a sepolture e la possibile interpretazione di parte del materiale ceramico rinvenuto in zona ad ambito non domestico, pone evidentemente questioni complesse sia sulla cronologia delle eventuali tombe, che sui rapporti tra area sepolcrale ed abitato. Tralasciando l'ipotesi che si potesse trattare di sepolture di infanti (ipotesi, che, come già detto, non si può escludere, anche se le dimensioni delle fosse maggiori e la loro eccentricità rispetto alle capanne sembrerebbero non costituire elementi a favore), una datazione piuttosto antica delle stesse, precedente al grande riassetto dell'abitato che nel corso della fase IIB raggiunge una notevole densità ed espansione, sembrerebbe la più probabile. Al contrario, supporre l'esistenza di gruppi di sepolture di adulti all'interno del pomerio della "città romulea", implicherebbe particolari significati connessi alla natura del seppellimento<sup>56</sup>.

50.- Ciò è dato principalmente dalla posizione delle stesse; non si rinvenivano casi di fosse tangenti: l'unica fossa connessa ad alcune cavità circostanti è la n°17 a Fig.5.

51.- Peraltro va osservato che in questo settore del banco roccioso non sembrano esserci indizi di canalette e di tagli di delimitazione di capanne, così evidenti al contrario nell'area ad est: un unico taglio, assimilabile ad una canaletta con andamento est-ovest, visibile nella foto di Davico ma non segnato in pianta, sembra tagliare la fossa circolare 20, cui appare posteriore.

52.- Gjerstad 1956, pp.62-70, 82.

53.- Gjerstad 1956, pp.44-45, 108-110, 101-102.

54.- Si veda, da ultimo, Bettelli 1997, p.136.

55.- Gjerstad 1956, p.162 ss.

56.- Sono tuttora rari i casi di seppellimento di adulti in aree d'abitato laziali di epoca successiva: in particolare si ricorda il caso della tomba 2 di Ardea, Colle della Noce, riferibile ad un individuo femminile con corredo eccezionalmente ricco, databile tra i periodi III e IV, che connota un particolare *status* sociale della defunta (Tortorici 1983, p. 37 ss.). Riguardo a tale sepoltura, è stata recentemente sottolineata la connessione con una particolare zona dell'abitato di Ardea connotata da un significato sacrale, ed una simile relazione è stata ipotizzata per la sepoltura rinvenuta sotto la Casa di Livia (Fig.1, E), forse appartenuta ad un individuo che svolse una funzione religiosa, date anche le caratteristiche del corredo (Bettelli 1997, p.217). Ci chiediamo, dunque, se in tale prospettiva il riconoscimento dell'esistenza di altre sepolture nelle vicinanze di quest'ultima (presumibilmente coeve) ne possa ridimensionare, per così dire, il significato originario, o, al contrario, possa far ipotizzare la presenza di una più vasta area connotata da un punto di vista sacrale, in cui vi sia una relazione tra seppellimenti particolari, capanne e successivamente zone di culto. Ricordiamo, a tale proposito, che alcune sepolture di adulti sono state rinvenute recentemente in connessione con il muro "romuleo" delle pendici settentrionali del Palatino, e sono state collegate all'obliterazione delle prime mura e quindi interpretate come sacrifici di espiazione (da ultimo in particolare Carandini 2001 p. 293; al contrario le presunte tombe nell'area delle *Scalae Caci*, connesse all'abitato capannicolo, secondo lo studio sarebbero solo di infanti: Carandini 1997, p.58 ss.).

## CONCLUSIONI

Da quanto è stato osservato nelle pagine precedenti possiamo dunque tirare alcune conclusioni, che, ancora una volta, ci inducono ad interpretare i dati in nostro possesso con una certa cautela. Per sgombrare il campo da probabili accuse di scetticismo (o di ipercriticismo!), credo che non vi sia alcun dato che smentisca che l'abitato capannicolo, di cui sono state individuate cospicue tracce presso le *Scalae Caci* (ma anche in altre zone limitrofe), sia realmente l'abitato romuleo della tradizione. Altro è stabilire che le quattro capanne evidenziate con maggiore sicurezza costituiscano la prima sede del capo, successivamente trasformata in un complesso regio, di cui un settore sarebbe sopravvissuto addirittura fino alla costruzione del tempio della *Magna Mater* (204 a.C.), secondo le recenti ipotesi di Carandini. Se in questa sede come in altri lavori precedenti abbiamo insistito sui dati di cronologia relativa dei tagli delle capanne ovviamente non è stato per un "passatempo" accademico, quanto per tentare di definire, nel mare dell'indefinito, almeno qualche punto fermo, ben sapendo che, al contrario, in una situazione complessa come quella tuttora riscontrabile nell'area delle *Scalae Caci* si potrebbe quasi dire tutto ed il contrario di tutto. In assenza di dati stratigrafici sicuri, a causa degli sterri perpetrati nel secolo scorso, un semplice ragionamento scagionato dall'osservazione della natura del luogo e dalla contiguità delle strutture ricostruite ci induceva a ritenere poco probabile che solo una delle capanne (e precisamente la 3, ovvero l'unica cavata stratigraficamente!), fosse stata interrata e obliterata intorno alla fine del VII sec.a.C, mentre altre (ovvero la 2 e la 4) avessero continuato ad esistere. In realtà, mettendo in dubbio la sopravvivenza di queste due ultime strutture alla distruzione più generalizzata dell'abitato capannicolo viene a cadere il presupposto della continuità (prima temporale e poi sacrale) con gli incassi rettangolari messi in luce all'interno del perimetro delle stesse capanne (i nostri tagli 17 e 24 a Fig.2), interpretati come basi. D'altro canto, la posizione di questi incassi (dei quali mancano le dimensioni precise mentre uno solo al momento dello scavo risultava riempito di blocchi di cappellaccio) non implica una necessaria relazione con le capanne. Sembra dun-

que di trovarsi di fronte ad una argomentazione "circolare", in cui il significato particolare delle capanne (complesso regio: prima solo dimora regia, poi anche sacrario di Marte e *Ops*, infine solo quest'ultimo)<sup>57</sup>, trova il fondamento nella supposta conservazione in età storica delle capanne stesse (magari con qualche modifica!) in connessione con le basi, mentre a loro volta l'esistenza delle presunte basi arcaiche (ed il loro significato, in relazione ad oggetti sacri della saga romulea) si spiegherebbero con una conservazione delle stesse capanne. Ma siamo proprio certi che proprio quelle, e solo quelle, abbiano rivestito un particolare significato all'interno dell'abitato? O forse siamo condizionati dalla "fortuita" conservazione in quel punto (e solo in quella zona ristretta) del gruppo di capanne esaminato, interrate dopo la distruzione dell'abitato? Non vogliamo per questo sminuire l'importanza dell'abitato *in toto*, dato che proprio in questo settore del colle abbiamo testimonianza di una tale stratificazione di memorie e di culti che evidentemente richiamano la fondazione romulea. Se, d'altro canto, abbiamo la certezza della monumentalizzazione in epoca storica di una più antica tomba (sia essa da interpretarsi come *Casa Romuli* o *Roma Quadrata*), che dunque presuppone il recupero per così dire "fisico" di una evidenza ben più antica, il fatto che dei tagli (per basi o quant'altro) raggiungano la superficie del banco tufaceo non implica che lo stesso sia stato visibile all'epoca dei medesimi tagli<sup>58</sup>. Al contrario, potremmo supporre che, durante i successivi interventi di epoca storica che interessarono questo settore con approfondimenti che raggiunsero la roccia, come avvenne per la vicina sepoltura, siano stati visti i fondi di capanne presso le *Scalae Caci*, e, volendo stabilire una relazione tra le capanne ed i presunti incassi per le basi, queste ultime abbiano in qualche modo rappresentato una memoria dell'età romulea nella topografia dell'area di epoca posteriore. Non disponendo, tuttavia, per molte delle evidenze citate di una spiegazione univoca (le fosse, gli incassi, ecc.) a causa dell'assenza di relazioni stratigrafiche e topografiche certe e di una cronologia sicura, il rischio che corriamo è quello di "sovrainterpretare" i singoli dati archeologici alla luce di un sistema interpretativo più generale, che proprio dalla verifica dei singoli dati dovrebbe trarre un più sicuro fondamento.

57.- A tale proposito si rimanda in particolare a: Carandini 2001, p.126.

58.- Lo stesso può dirsi per la tomba a fossa, forse scoperta solo all'epoca dei lavori per la costruzione del tempio della Vittoria: cfr. Pensabene 1990-91, pp.147, 158.

## ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- AMPOLO, C., 1976, *Stratigrafia del Germalo*, in G. Colonna (ed.) *Civiltà del Lazio primitivo*, Roma, 143-145.
- ANGELELLI, C., FALZONE, S., 1999, *Considerazioni sull'occupazione protostorica nell'area sud-occidentale del Palatino*, JRA 12, 5-32.
- ANGELELLI, C., FALZONE, S., 2001, *L'occupazione protostorica nell'area sud-ovest del Palatino*, in Pensabene-Falzone, c.s.
- BATTISTELLI, P., 1993, in *Pensabene et Alii*, pp. 28-37.
- BATTISTELLI, P., 2001c.s., *L'area sud-occidentale del Palatino tra il VI e il IV secolo a.C.*, in Pensabene-Falzone, c.s.
- BETTELLI, M., 1997, *Roma. La città prima della città: i tempi di una nascita*, Roma.
- BONGHI JOVINO, M., CHIARAMONTE TRERE, C., 1997, *Tarquinia. Testimonianze archeologiche e ricostruzione storica. Scavi sistematici nell'abitato (campagne 1982-1988)*, Roma.
- BORRELLO, L., COLAZINGARI, O., 1993, in *Pensabene et Alii*, 23-25.
- BRANDT, J.R., 1996, *Scavi di Ficana 2.1. Il periodo protostorico e arcaico*, Roma.
- BROCATO, P., 1997, *Le capanne del Cermalus e la Roma quadrata*, in Carandini, 618-622.
- BROCATO, P., 2000, *La ricostruzione della capanna 1 del Germalo, La ricostruzione delle capanne 2 e 4 del Germalo, Dalle Capanne del Cermalus alla Roma Quadrata*, in Carandini, Cappelli, 241-242, 283-287.
- CARANDINI, A., 1997, *La nascita di Roma. Dei, Lari, eroi, uomini all'alba di una civiltà*, Torino.
- CARANDINI, A., 2000, *Variazioni sul tema di Romolo. Riflessioni dopo La Nascita di Roma (1998-1999)*, *Res sanctae e res religiosae*, in Carandini, Cappelli, 95-150, 293.
- CARANDINI, A., CAPPELLI, R., 2000, (edd.), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Milano.
- CARETTONI, G., 1957, *Roma (Palatino). Saggi all'interno della casa di Livia*, NSc, 72-119.
- CHIARUCCI, P., 1987, *Nuovi materiali e recenti scoperte della civiltà laziale nell'area albana*, ArchLaz 8, QuadAEI 14, 203-207.
- DAVICO, E., 1951, *Ricostruzione probabile dell'abitazione laziale del primo periodo del ferro secondo le testimonianze dello scavo sul Germalo*, MonAnt 41, coll. 125-134.
- FALZONE, S., 1991, *Palatino. Tempio della Vittoria. Testimonianze della prima età del ferro*, BA 11-12, 95-98.
- FALZONE, S., 2001c.s., *Ceramica di impasto bruno di epoca protostorica e orientalizzante*, in Pensabene-Falzone, c.s.
- GJERSTAD, E., 1956, *Early Rome II. The Tombs*, Lund.
- GJERSTAD, E., 1960, *Early Rome III. Fortifications, Domestic Architecture, Sanctuaries, Stratigraphic Excavations*, Lund.
- LININGTON, R.E., 1982, *Il villaggio protostorico nella località Calvario sui Monterozzi a Tarquinia*, in *Studi in onore di Ferrante Rittatore Vonwiller, I*, Preistoria e Protostoria, Como, 245-256.
- NEGRONI CATACCHIO, N., 1981, *L'abitato di Sorgenti della Nova nell'ambito del Bronzo Finale*, in N. Negroni Catacchio, *Sorgenti della Nova. Una comunità protostorica e il suo territorio nell'Etruria Meridionale*, Roma, 199-235.
- PENSABENE, P., 1990-91, *Casa Romuli sul Palatino*, RendPontAc LXIII (1990-91), 115-162.
- PENSABENE, P., 1998, *Vent'anni di studi e scavi dell'Università di Roma "la Sapienza" nell'area sud-ovest del Palatino (1977-1997)*, in G. Giavarini (ed.), *Il Palatino, area sacra sud-ovest e Domus Tiberiana*, Roma, 5-154.
- PENSABENE, P., BATTISTELLI, P., BORRELLO, L., COLAZINGARI, O., FALZONE, S., 1993, *Campagne di scavo 1988-1991 nell'area sud-ovest del Palatino*, ArchLaz 11, QuadAEI 21, pp.19-37.
- PENSABENE, P., 2001c.s., *L'interpretazione delle evidenze archeologiche alla luce dei miti di fondazione*, in Pensabene-Falzone, c.s.
- PENSABENE, P., FALZONE, S., 2001c.s., (edd.), *Scavi del Palatino I. L'area sud-occidentale del Palatino dall'età protostorica e il IV sec.a.C. Scavi e materiali della struttura ipogea sotto la cella del tempio della Vittoria*, Studi Miscellanei 32, c.s.
- PUGLISI, S.M., 1951, *Gli abitatori primitivi del Palatino attraverso le testimonianze archeologiche e le nuove indagini sul Germalo*, MonAnt 41, coll.1-98.
- QUILICI, L., QUILICI GIGLI, S., 1978, *Antemnae. Latium Vetus 1*, Roma.
- ROMANELLI, P., 1951, *Gli strati paleorepubblicani*, MonAnt 41, coll.101-124.
- ROMANELLI, P., 1963, P. Romanelli, *Lo scavo al tempio della Magna Mater sul Palatino e nelle sue adiacenze*, MonAnt 46, coll. 201-330.
- TORTORICI, E., 1983, *Lo scavo del tempio di Colle della Noce*, in A.V., *Ardea. Immagini di una ricerca*, Roma, 29-42.
- VAGLIERI, D., 1907, *Scoperte al Palatino. Prima, seconda, terza, quarta relazione*, NSc, 185-206, 264-282, 444-460, 529-542.



**EPÍLEG**  
**RETORN A LA CIUTAT DELS HEROIS**

---

***EPÍLOGO***  
***REGRESO A LA CIUDAD DE LOS HÉROES***



# DANCING IN THE STREETS: LA CIUDAD Y EL LABERINTO

Pedro Azara\*

A Françoise Frontisi-Ducroux y a Eva Subías.

La fundación de una ciudad requiere una ruptura previa. Se crea tras una fractura vital, un desarraigo. No se fundan ciudades desde una poltrona, ni con un edicto. El fundador rompe con su pasado y con los suyos cuando emprende un inseguro viaje, físico y espiritual, hacia una tierra nueva a fin de instalarse y construir un cobijo para él y para los que le acompañan en esta empresa (a veces imposible), y para preparar el terreno para los que vendrán a continuación y para los que nacerán. Este viaje implica una separación, a menudo definitiva. Los que parten no podrán volver antes de haber levantado una nueva ciudad. Los que se quedan (a buen recaudo) no se lo permitirían.

Lo único que une al fundador con su ciudad natal son unas llamas, unas chispas, unas brasas de fuego que lleva consigo en el barco y cuyas llamas prenderán de nuevo en el hogar común de la nueva ciudad. La llama, así, se mantiene viva y una misma luz alumbrará aún ambas ciudades, la ciudad madre (la metrópoli) y la ciudad colonial.

Este viaje, iniciático, constituye una prueba difícilmente superable. Al dolor y la angustia de la partida, se suman los peligros que acechan. La tierra prometida está lejos: el anchuroso ponto, o el desierto, constituye una barrera que incluso los más aguerridos, como Ulises, miran no sin escalofríos. En estos espacios, abandonados de la mano de los dioses, tan sólo el sol, los planetas y las estrellas en las noches claras, que son manifestaciones visibles de las ocultas divinidades que tienen a bien mirar y mostrarse a los humanos, guían a los aventureros.

Los peligros son innumerables toda vez que son imprevisibles. La negra superficie del mar esconde sin duda males abismales. El mar, al igual que los desiertos, son

espacios informes y cambiantes, en los que es imposible trazar y fijar vías de comunicación estables. Todo lo que se señala, se disuelve al momento. Son espacios sin memoria. Y todos los que se pierden desaparecen para siempre. El agua profunda y las arenas movedizas no devuelven a sus víctimas. Un trágico final acecha a todos los que se atreven a adentrarse en estos lugares. El dios de las profundidades marinas, como el temido Poseidón, cubierto de costras amargas, reina también en los infiernos. Para Platón, la imagen de un cuerpo abandonado por las aguas del Mediterráneo, deformado por el salitre, evocaba el estado de un alma, herida por las pasiones (también las lágrimas son saladas), en peligro de muerte.

Según cuenta Michel Tournier, se creía que los supervivientes al maleficio de fuego y sal que cayó, cual lacerantes cristales, sobre la bíblica ciudad de Sodoma, en la ribera del Mar Muerto, tenían el cuerpo tan despellejado como las víctimas del peor de los suplicios. Las aguas salobres del ponto que todo lo queman y lo corroen son la imagen inversa de las fértiles aguas "dulces" de la lluvia, los ríos y los manantiales. Impiden que la vida se desarrolle. Para que la vida se haga, es necesario que rompa con las aguas marinas. En la mayoría de las culturas, los grandes dioses celestes se imponen y gobiernan el mundo no sin antes librar una lucha a vida o muerte, que sacude el universo y lo pone en peligro, con un monstruo marino que simboliza o encarna las hirientes aguas marinas.

Los fundadores de ciudades han viajado desde los inicios de la historia. Los sumerios ya cruzaban el desierto y seguían el valle del Éufrates hacia el norte de Siria. Sin embargo, son los griegos lo que han creado el arquetipo del viaje, hacia el Este (hacia las costas de Turquía y del Mar Negro), y hacia el Oeste (hacia las riberas occidentales del Mediterráneo -Sicilia, Italia, Francia y

285

\* Escuela Técnica Superior de Arquitectura, Barcelona

España), y los que han forjado el imaginario del mar. Según Gilbert Durand, los primeros navegantes no fueron hombres sino almas, no fueron los vivos sino los muertos. Ya en Egipto, el dios-sol abrió el camino: cruzaba diariamente el cielo y el infierno (cuando se hacía de noche en la tierra) subido a una nave. Los difuntos, a su vez, subían a un "sombrio esquife", tras el pago al "horrendo barquero" (Virgilio), para alcanzar, tras cruzar las negras aguas en las que se hundían almas en pena, la orilla del Más Allá. El mismo viaje que los hombres, muertos de miedo, emprendían por mar, semejaba una fúnebre partida. La nave de madera, de la que no podrían salir durante meses, y en cuya oscura cala se echarían de noche, parecía un sarcófago flotante. Los que se quedaban sabían que probablemente ya no verían más a los que se despedían. Para siempre. La muerte, quizá, les aguardase antes de que pisasen de nuevo tierra firme. Sin embargo, los que salían con vida de la prueba y llegaban a la tierra prometida, de algún modo, renacían. Tras meses encerrados, a la merced de las aguas, volvían a la vida: una nueva vida les esperaba.

Al descender a la playa era como si salieran de lo que les había mecido durante tanto tiempo, y retornaran a la luz. Para los supervivientes, el barco era como una matriz, o una cuna que les había cobijado y protegido durante la travesía.

Podemos suponer que, no bien habían pisado tierra, el júbilo estallaría por haber llegado sanos y salvos, por estar vivos: besarían el suelo, construirían un altar, semejante al altar dedicado a Apolo que los primeros colonos venidos de Grecia, los Calcidios, edificaron en uno de los extremos rocosos de Sicilia (en Naxos), y sacrificarían a los dioses para darles las gracias. Y acaso bailarían.

Tal es, al menos, la escena que parece ilustrar la célebre y enigmática "oenoché de Tagliatella" -una cerámica etrusca, relativamente basta, hoy en los Museos Capitolinos de Roma, con la que concluía la exposición dedicada a la Fundación de la Ciudad: en las paredes exteriores de esta modesta vasija aparecen unos seres humanos que descienden de un barco, a soldados que desfilan, a jinetes que cabalgan en formación, y a una pareja que copula como si quisiera engendrar una nueva vida. A los pies de las figuras, se despliega la planta de un laberinto en cuyo interior se inscribe la misteriosa palabra: Truia. Se ha solido interpretar o descifrar esta escena (o estas escenas) a la luz de Virgilio.

En efecto, cuenta el poeta que cuando Eneas y sus compañeros, que llevaban años huyendo de Troya incendiada buscando donde fundar la nueva Troya (como se denominaría a Roma), fueron arrastrados a las costas de Sicilia donde desembarcaron. Érice, hijo de Venus y por tanto hermano de Eneas, reinaba en estos parajes. Eneas decidió enterrar a su padre Anquises en esta tierra tan próxima a su linaje, tan familiar

(pese a que la pisaba por vez primera), y mandó que se organizaran unos largos festejos en honor de su difunto padre. Estos juegos se inspiraban en aquéllos que Aquiles celebrara para honrar la memoria de su escudero. Los jóvenes se entregarían a la competición ofreciendo el vigor de sus cuerpos al difunto.

Entre las numerosas pruebas, los jinetes, encuadrados en varias formaciones, compondrían un a modo de complicado ballet ecuestre cuyos pasos intrincados, "de giros y más giros", dando vueltas una y otra vez en el terreno, acababan por dejar en la arena una estela de líneas curvas y paralelas que, al entrecruzarse, dibujaban un laberinto. Éste se asemejaba al Laberinto cretense, cuyos muros ciegos delimitaban pasadizos abismales en los que era imposible no perderse.

Virgilio añadía que, años más tarde, Ascanio, el hijo de Eneas, recuperaría esta fiesta, llena de justas y de carreras, en el momento de levantar los muros de la ciudad de Alba Longa, no lejos de Roma, asociando el "baile del laberinto" con la fundación o, al menos, la construcción de la ciudad.

La novedad no era el baile, sino su asociación con la arquitectura y la ciudad. En efecto, lo que Eneas y sus compañeros bailaron, ya lo había ejecutado otrora Teseo, el mítico héroe ateniense, al salir con vida del Laberinto, tras matar al sanguinario y solitario Minotauro, ya que este monstruo estaba acabando con la juventud de Atenas que tenía que sacrificarse e inmortalizarse para alimentarlo. No bien Teseo hubo regresado a la luz desde la noche del laberinto, partió de Creta con Ariadna, la hija del rey de la isla, de vuelta a Atenas, no sin antes detenerse religiosamente en la isla de Delos, la patria de Apolo, el dios la música que orientaba a los fundadores cuando las estrellas tintineaban en la negra campana del cielo -se ha interpretado que la pareja que desciende del barco, en una de las escenas que decoran el "oenoché de Tagliatella", podría ser justamente Ariadna y Teseo, luego de su huida de Creta. Allí, Teseo, junto con los que le acompañaban, lleno de alegría, se puso a bailar en honor del dios una extraña danza cuyos pasos rememoraban los intrincados pasadizos del laberinto del que había salido con vida. Bailaba jubilosamente la salida del palacio infernal, el retorno a la vida. Era el primero que regresaba del Laberinto. De alguna manera, había renacido.

Sorprende que Virgilio estableciera una estrecha relación entre la danza y la fundación de la ciudad. Se diría que el baile era el paso previo y necesario para planificar, delimitar y construir el lugar donde los hombres vivirían protegidos. Cuesta ver qué asociación funcional, estructural o imaginaria cabía establecer entre gestos tan distintos como dejarse ir, por un lado, y ordenar un territorio, por otro. La danza podía hacer parte del rito fundacional, al igual que otros gestos o actos de carácter sagrado. ¿Cabe, sin embargo, pensar que bailar y fundar obedecían a un mismo fin?



La etimología de la palabra "urbe" puede revelar sorpresas. "Urbs", el término latino que designa la ciudad, está relacionado con el verbo "urbare o urvare" que significaba "trazar los límites de la ciudad con un "urbum", esto es, "con el mango de un arado". En este caso, la "urbe" estaba definida por el acto principal del rito fundacional etrusco o romano, cuando el sacerdote guiaba a una yunta de bueyes y trazaba un surco en la tierra que delimitaba el territorio de la ciudad al tiempo que la protegía de influencias malignas. "Urbare" significaba entonces "rodear": dar un rodeo, dar vueltas alrededor de un centro, girar una y otra vez en una misma superficie, siguiendo, quizá un camino de ronda. Luego, el fundador rondaba, dando vueltas alrededor de lo que pronto, y desde entonces, sería una ciudad -en griego, el sustantivo "polis" (el espacio urbano, que englobaba a la ciudad construida y a los campos y a los poblados que dependían de aquélla) y el verbo "poleoo" tienen una misma raíz.

Ocurre que "poleoo" significaba lo mismo que el latín "urbare": dar la vuelta a la tierra con un arado y, por extensión, rodear, girar, dar vueltas. También en este caso, era el trazado de un círculo lo que definía a la ciudad. Los gestos, los movimientos que efectuaba el danzante, el sacerdote, el fundador en sumo, el camino que seguía no estaban dejados al azar. Seguían pautas perfectamente establecidas: se trataba de proteger la ciudad y de satisfacer a los dioses. Nada podía estar dejado al azar. Diríamos, en francés, que el fundador efectuaba una "ronde". Esto significa que practicaba una ronda, que daba una vuelta para inspeccionar el lugar: vigilaba atentamente que ningún poder enemigo, humano o divino, se colase en el espacio purificado de la ciudad. Pero también significa que el fundador practicaba una "ronde", un corro: esto es, que bailaba trazando, siguiendo el perímetro, los límites de la ciudad, gracias a los cuáles ésta se desmarcaba y se protegía del mundo agreste e incivilizado, esto es, del inquietante e ilimitado mundo que quedaba fuera del ámbito de la ciudad.

Como escribe Félix de Azúa en su *Diccionario de las Artes* (pág. 92):

"es precisamente la danza llamada *choros* lo que está en el origen mismo de las ciudades occidentales, pues para la fundación de una ciudad occidental deben seguirse los siguientes pasos: primero se determina el lugar de la danza (se separa un espacio sobre el que los danzantes van a urdir el significado sagrado del lugar); los danzantes, cuyo nombre griego es *choros* y que subsistirán aún como tales danzantes en la tragedia clásica, evolucionan sobre el espacio ordenado como un laberinto (el mismo que hoy puede verse en los suelos de las catedrales góticas o en los jardines renacentistas); y, por fin, encienden el hogar con fuego venido de una ciudad anterior y materna."

Azúa añade (en *La invención de Caín*, págs. 182-183): "en este modelo de fundación no es la razón de los humanos la que aplica un programa de domesticación y control del territorio salvaje con el fin de construir un mecanismo de convivencia social ilustrada, sino una misteriosa figura, un signo encontrado, inventado, o, como diría Pedro Ancochea, "enviado", lo que dirige el compás y el dibujo de una danza (irracional, pero creadora de sentido) capaz de fundar una ciudad que luego tejerá su territorio mediante las procesiones que unen el centro (*asty*) con los templos extraurbanos", como bien ha demostrado François de Polignac al poner de manifiesto la importancia para el tejido urbano de las vías procesionales que unían las viviendas con los santuarios periféricos. Según de Polignac, "les grandes routes qui reliaient des centres urbains à leur principal sanctuaire périphérique firent l'objet de soins et d'aménagements particuliers. Axes du territoire civique, traces tangibles du lien fondamental entre les deux pôles de la cité (l'habitat et le sanctuaire), elles étaient le théâtre des grandes processions où, à intervalles réguliers, le corps social en entier se déployait à ses propres yeux et, en se portant de la ville au sanctuaire, réaffirmait périodiquement son contrôle sur le territoire, contrôle exercé selon les normes de la civilisation agraire (...) Toutes ces célébrations, qui avaient en commun de consacrer la solidarité du groupe en réunissant le démos et ses dirigeants et autour d'eux tout le peuple non guerrier ordinairement écarté de la vie publique: dépendants de toutes sortes, femmes, adolescents, pouvaient être héritées de pratiques anciennes; elles acquéraient cependant une autre dimension, civique, avec l'établissement d'un grand sanctuaire au sein du territoire, sur un site de culte dont, par leurs caractères, elles mettent en lumière les fonctions essentielles." (*La naissance de la cité grecque*, págs. 59-60). De este modo, durante las procesiones, en las que la ciudad se mostraba a sí misma, se formaba el espíritu cívico, el espíritu de la ciudad con el que comulgaban los habitantes. La ciudad sin las procesiones, los desfiles, los bailes festivos que rememoraban el primer baile, sólo hubiera sido un agregado de construcciones. El baile ceremonial era el que metamorfoseaba este conjunto inerte en una ciudad, que creaba la ciudad: un conjunto dotado de alma, de conciencia de ser algo más y algo distinto a un conjunto de edificaciones, de ser, en fin, un lugar dotado de y generador de vida (bajo la protección de los dioses). Esta relación entre el baile y el trazado de la ciudad aclararía, por cierto, la extraña afinidad que desde la antigüedad se ha supuesto entre las artes de la arquitectura y de la música. Por mucho que ambas operen con pautas y con órdenes regulados matemáticamente, lo cierto es que la relación entre un arte espacial como la arquitectura y un arte temporal (que se expande, ciertamente, en el espacio) como es la música, no es perceptible ni lógica a primera vista (o al oído).

Sin embargo, la música más sublime era la música celestial: los sonos armónicos que supuestamente producía el rozamiento del éter por parte de las esferas celestes. Se decía que, en la noche callada, se podía percibir las sublimes armonías que, al igual que un reloj celeste, creaban el baile de los planetas, siguiendo órbitas concéntricas localizadas y ordenadas según determinadas proporciones matemáticas. Este juego de proporciones que daba lugar a divinas armonías era el que, posteriormente, el arquitecto utilizaba para construir edificios y ciudades ordenados, cuyo orden riguroso era como un eco del orden sobrenatural, y en cuyo seno reinaría la armonía. Las formas arquitectónicas compuestas y situadas según proporciones celestes, aquietarían el alma, de modo que el habitante, el ciudadano, se civilizaría al entrar y morar en estos entornos divinamente edificadas. El trazado de los paramentos, las disposición de las columnas, de las distintas estancias obedecían a modelos que no eran de este mundo y que habían sido compuestos (en el sentido musical del término) siguiendo la circunvolución de los astros, la ronda de las estrellas.

Según contaba Ítalo Calvino,

"con arte tal fue construida (la imaginaria ciudad de) Andria: cada una de sus calles corre siguiendo la órbita de un planeta, y los edificios y los lugares de la vida en común repiten el orden de las constelaciones y las posiciones de los astros más luminosos: Antares, Alferaz, Capilla, las Cefeidas. El calendario de la ciudad está regulado de modo que los trabajos y oficios y ceremonias se disponen en un mapa que corresponde al firmamento en esa fecha: así los días en la tierra y las noches en el cielo se reflejan mutuamente. De manera que a través de una reglamentación minuciosa, la vida de las ciudades transcurre calma como el movimiento de los cuerpos celestes y adquiere la necesidad de los fenómenos no sometidos al arbitrio humano."

En este sentido, la fundación de Andria era modélica: la planta reguladora reproducía las armónicas estelas que trazaban los astros al girar sobre sí mismos. No es de extrañar que los ciudadanos de Andria fueran conocidos y alabados por "su sosiego espiritual".

Ya Platón había destacado las virtudes de determinados movimientos rítmicos sobre el ánimo de los humanos. Existían la música y los bailes dionisiacos, llenos de furor y de desorden, que excitaban tanto a las personas que éstas entraban en trance, se ponían fuera de sí y, nublada la razón, podían acometer actos bestiales, como las que cometieron las seguidoras de Dionisos, embrutecidas por la música y el baile del dios de la locura (asesinatos, bestialismo, canibalismo, etc.). Estas danzas turbaban el alma hasta el paroxismo, desviándola de recto camino y llevándola al olvido de su misión (la contemplación del bien y el regreso a su seno). Sin embargo, al lado de estas violentas danzas, existían otras que tenían como fin el fortalecimiento del alma

y su preparación para sobreponerse o resistir a los envites anímicos. Estas danzas se inspiraban de las nanas, del balanceo y de los suaves movimientos giratorios con los que, por ejemplo, las comadronas, gracias a "este movimiento combinado de música y danza" (Pl. Lg., 790 e) calmaban los niños pequeños. Estos gestos adormecían. Las partes irascibles del alma se aquietaban. Igualmente, Platón aconsejaba a los educadores -algo que todavía hoy se practica- iniciar a los jóvenes a la danza, pues gracias a los movimientos provocados por esta especie de "gimnasia" rítmica (Pl. Lg., 791 c), se contrarrestaban las convulsiones anímicas, los terrores, las pasiones y los desórdenes que embargaban el alma. Además, el alma, así fortificada, podría resistir cualquier ulterior turbación. Gracias a estas melodías y a estos movimientos, el alma se recuperaba, "devolviéndola del frenesí al sano juicio". El orden regresaba. El bienestar retornaba. Se estaba bien. Se estaba de nuevo en contacto con el bien. Y así, el alma, tranquilizada, se reencontraba con un orden semejante al orden celeste, el mismo orden que se reflejaba en las ciudades perfectamente compuestas.

En efecto, la ciudad había sido fundada para que los hombres se apartasen y se protegieran de las bestias, para que no se comportaran como bestias. De algún modo, el fundador, bailando, dando vueltas siguiendo y trazando el perímetro de la ciudad, iba introduciendo orden y armonía en la tierra. Gracias a sus gestos, los humanos se encontrarían con un lugar donde podrían practicar el bien, donde podrían reencontrarse con el bien, lejos del universo pasional, bestial y nocturno de la selva. La ciudad era el destino del alma.

Si bien las relaciones entre la danza y la ciudad, así como entre la educación que el baile aporta y la edificación (moral) que la existencia de la ciudad aporta, son comprensibles, sorprende, sin embargo, que se asociase las ordenadas trazas de la ciudad (así como el orden cívico que generaba y que simbolizaba) con las líneas entrelazadas que componían un endiablado laberinto. Aún hoy, el laberinto se asocia a la obscuridad física y moral. La obscuridad reinante junto con la intrincada red de galerías causa desorientación y provoca agobio (el laberinto está concebido justamente para perder al incauto que entra en él).

Sin embargo, es cierto que la planta de un laberinto es regular. En este caso, la confusión nace, no de una falta de orden sino, por el contrario, de un exceso: exceso de pasadizos ordenados dispuestos simétricamente. Lo que confunde al visitante es la exacta simetría que rige toda la distribución. Para cada vía se encuentra otra idéntica, aunque invertida, que la duplica. Cada una de ellas posee una réplica que aparece como una imagen espejeada, sin que se pueda vislumbrar, como ocurre ante toda buena imagen en el espejo, cual es el camino correcto. Algunas tramas urbanas (ortogonales o no) pueden provocar un despiste similar. Por ejem-

plo, algunos barrios londinenses parecen o son idénticos y es fácil perderse en ellos, y no hallar la salida. Sin embargo, en estos casos, se considera que la ciudad ha sido mal planeada. Su parecido formal con un laberinto es un demérito que la aleja de lo que se supone debe ser una ciudad.

Son más bien las ciudades no planificadas, que crecen de manera desordenada, incontrolada, las tramas medievales u orientales (las tópicas "casbahs" orientales) así como los espacios no urbanizados (como los desiertos, las estepas o las selvas) los que tienden a equipararse o compararse con un laberinto. Las espeduras (compuestas de innumerables casas y callejuelas apretujadas, o de tupida vegetación) son siempre laberínticas. Las metrópolis (tanto en el Imperio Romano, en la Edad Media o a finales del siglo XX) son laberínticas, tanto por un mal planeamiento -las cuadrículas indiferenciadas- como por un planeamiento inexistente -como acontece en determinadas ciudades o megápolis del tercer mundo. Estas gigantescas urbes o conurbaciones no responden sin embargo al ideal de ciudad: un lugar donde el ser humano pueda sentirse protegido y donde pueda pasar su vida sin sobresaltos ni peligros, un espacio donde la vida, libre de alimañas, se manifieste.

¿Por qué, entonces, el laberinto que los jóvenes griegos trazaban en la arena siciliana parecía ser una prefiguración de la ciudad que iban a fundar? La planta del laberinto, ¿no debería ser más bien la imagen inversa de la planta de una ciudad? Antes bien, la ciudad ¿no debería ser lo que el danzante, el fundador hubiese planificado al salir del laberinto, cuando la prueba que éste significaba hubiese sido finalmente superada? ¿Por qué, por el contrario, el laberinto parece anunciar o simbolizar la ciudad luminosa, el luminoso orden que la ciudad trae al mundo?

La arquitectura tiene como tarea básica construir un entorno habitable. Los mitos y las leyendas sobre el origen de la arquitectura cuentan que, en el principio, los hombres vivían entre fieras, como fieras, sin esperanza. Mas un buen día, contemplando la bóveda celeste y las ramas entrelazadas de los árboles agitados por el viento, tuvieron la idea de tejer algunas de ellas a fin de construir un techo, el primer techo, con el que cobijarse y resguardarse de las inclemencias. Así, narran las leyendas, así cuenta Vitrubio, al menos, como nació el primer hogar. De este modo, la vida en la tierra se hizo más llevadera, casi placentera. Cabía la esperanza de sobrevivir y sobreponerse a las desgracias que afligían -que afligen- a los humanos.

El laberinto, por el contrario, es un lugar inhabitable (hoy diríamos un no-lugar, un "no man's land"). Es como la boca del lobo. En el centro, un monstruo mora agazapado. Nadie puede circular en el interior, oscuro como la muerte, pues carece de toda obertura. El laberinto ni siquiera dispone de estancias. Sólo comprende una red

infinita de pasillos; es un pasillo (o está compuesto por una única galería) que se retuerce como un intestino y que conduce al incauto hacia el gran vientre fagocitador. Sólo allí se encuentra la única morada, la última morada. El laberinto es como una tumba, oscuro, cerrado y sin salida. Ay de aquél que entra en él: se dirige inevitablemente, en un viaje incierto y de duración imprevisible, hacia su fin. Sabe que la muerte le espera al final del recorrido.

Algunos pensadores han comparado la vida en la tierra con un laberinto: un andar a ciegas hacia la muerte, una vida dando tumbos, dando palos de ciego. Tal podría ser el significado de los laberintos dibujados en el umbral de las catedrales góticas: serían un remedo del peregrinaje a Jerusalén, la ciudad santa. Los fieles que no hubiesen tenido la posibilidad o las fuerzas de partir hacia Tierra Santa, podían, si recorrían los estrechos caminos del laberinto, efectuar simbólicamente este largo e incierto viaje hasta la luz (la luz que Jerusalén encarnaba y que, en la catedral, el altar bajo el alto y luminoso crucero simbolizaba).

Así pues, el laberinto es una imagen, una metáfora de la vida en la tierra a la búsqueda de la luz. El laberinto dibuja un circuito por donde circula y se lleva a cabo la vida. Gracias al intrincado trazado del laberinto, la vida se manifiesta en la tierra. Con la construcción del laberinto, considerado como el primer edificio, la casa originaria, la vida terrenal puede existir sin perderse hasta su conclusión. El laberinto no atenta contra la vida, sino que la encauza y le da sentido, el sentido hacia el fin, nuestro fin.

Sin duda, ésta es una concepción desolada de la vida que sólo cabe en una cárcel oscura.

Mas la propia existencia de la arquitectura implica una visión pesimista de la condición humana. Según el Génesis, la arquitectura empezó tras la Caída, como un remedo incierto tras la expulsión del Edén. Caín, o su hijo Enoc, construyeron la primera ciudad. Por lógica, Abel no habría podido ser un fundador: era un pastor, un ser nómada. Por el contrario, Caín era agricultor. Antes de construir la ciudad, ya cultivaba la tierra, ya la había delimitado y parcelado. La tierra que labraba estaba ya dispuesta para alimentar, para dar vida a los hombres. En el primer hogar, en la cabaña primitiva, el hombre trataba de protegerse a fin de que su vida pudiera transcurrir hasta el final.

El laberinto es el símbolo de nuestro habitar en la tierra. Un hogar que nos cobija tiene que tener la calidez y la penumbra de un nido, del vientre materno. Allí no vemos nada, no vemos los peligros ni las inclemencias, y pasamos la vida sin darnos cuenta que avanzamos hacia nuestra pérdida que nos redime.

La arquitectura existe porque no somos dioses y vivimos lejos de la luz, al tiempo que somos concientes de nuestra recién adquirida condición mortal. Sin la primera mancha no se habrían fundado ciudades (ni se

habría iniciado la historia). Pero tampoco existirían si el hombre no hubiese tratado de sobreponerse a la caída, tratando de volver hacia la luz. La ciudad que permite la existencia de la vida en la tierra, de la vida terrenal sólo pudo concebirse cuando el hombre, de pronto, adquirió conciencia de su condición mortal. Las ciudades existen porque morimos, porque somos mortales. Como escribe Félix de Azúa,

“en el orden cósmico, sólo el primer asesino (Caín) podía inventar un remedio contra la muerte, la cual es un asunto única y exclusivamente humano ya que es tan sólo conciencia de muerte. Los animales, los vegetales y los minerales no mueren, como no muere nada exterior a la ciudad, se desagregan, se desintegran, se deshacen en partes orgánicas e inorgánicas para regresar a su anterior estado, a su hogar. Sólo los humanos morimos y lo hacemos desde que cobramos conciencia de estar condenados a morir, nada más. Y Caín, pri-

mera conciencia de la muerte, protegió su descubrimiento con las grandes máquinas de la urbe. Frente a la naturaleza eterna, infatigable, inextinguible, se alzó a partir de entonces la ciudadela de la muerte y de la conciencia. El lugar de los mortales. Nuestro hogar.” (*La invención de Caín*, pág. 24).

Por esto, el laberinto es una imagen certera de la ciudad: simboliza nuestro paso por la vida, que la ciudad encauza. Siendo mortales y no teniendo ciudades, el hombre habría sido confundido con las bestias, se habría convertido en una de ellas. Sólo la ciudad le redimía de la selva. Viviendo en la ciudad, o recorriendo el laberinto, el hombre podía esperar escapar al vacío de la muerte. Podía, de algún modo, volver a ser como un dios.

Al bailar la danza del laberinto, Teseo o Ascanio tuvieron una intuición genial; prefiguraron lo que sería la ciudad: un lugar donde asumir nuestra condición mortal.

# SOBRE LA CONMEMORACIÓN DE LOS ORÍGENES DE LA CIUDAD

Eva Subías Pascual \*

Si no conviene hablar de la polis en época arcaica sino de *poleis*, parece admitido que, como subraya D. Asheri, en dicho período la pertenencia a la ciudad está en el centro de todas las otras identidades<sup>1</sup>. A juzgar por la bibliografía atenta al concepto de polis, habría habido a lo largo de la historia antigua una notable persistencia de la conmemoración de su origen y el de la ciudadanía, a través de los rituales involucrados en el culto de las divinidades ciudadanas<sup>2</sup> y en el culto de los héroes fundadores. Con el tiempo, y ya en período helenístico, a dichos rituales se sumaría la celebración específica del natalicio o aniversario del momento fundacional de la ciudad.<sup>3</sup> Tres ocasiones de manifestación comunitaria distintas pero relacionadas con el origen de la ciudad que revelan cómo el sentimiento de identidad cívico-política se modifica paulatinamente a tenor de los cambios políticos y sociales.

A la vista del renovado interés por el concepto y los criterios de identidad en la Edad antigua, parece interesante seguir el hilo argumental desde una de sus manifestaciones no literarias: la conmemoración cívica. Explorar si en la forma en que la comunidad de ciudadanos celebra el origen de la ciudad se puede distinguir la emergencia de una celebración, no tanto de las virtudes cívico-políticas como de una entidad material digna del orgullo de sus moradores. De modo que la pre-

tensión de este escrito es repasar los enfoques de los especialistas y valorar los elementos que permiten tratar la conmemoración de la ciudad como un hecho cultural cambiante que se ha forjado a partir de otras manifestaciones rituales cargadas de sentido. Por una parte, la definición del linaje del grupo, que se remonta al momento proto-urbano, por otra, una reafirmación cívica y política propia de la ciudad-estado plenamente constituida y, finalmente, un orgullo municipal, a partir del período helenístico, con la prolongación de este esquema en el significado ecuménico de la ciudad de Roma.

## DIVINIDAD ÉTNICA Y BIOGRAFÍA DEL FUNDADOR EN LA CONMEMORACIÓN GRIEGA

Está claro, y el acuerdo entre investigadores es notable, que entre los siglos VIII y VI a.C. cristaliza el proceso de formación de la ciudad-estado, tanto en Grecia como en la Península Itálica, desde el punto de vista jurídico, político y material. Tampoco cabe duda de la importancia acordada por los propios protagonistas a esta adquisición cultural. Buena muestra de ello es, justamente, la emergencia de un género literario que como antes se hiciera con la interpretación del cosmos, ahora ataca una suerte de "polisgonía". Una forma de narración-explica-

291

\* Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

1.- Asheri, D.: "Identità greche, identità greca" en *I Greci. Storia, cultura, arte, società 2 Una storia greca II. Definizione*, Turín, 1997, págs. 5-26.

2.- Si la idea de un culto cívico y una divinidad "patrona" está presente en todos los textos sobre la religión de la ciudad griega, esto no significa que sea fácil de identificar como al parecer demuestra S. Cole: "Civic Cult and Civic Identity" en *Sources for the Ancient Greek City-State*, Acts of the Copenhagen Polis Centre 2, 1995, págs.292-325, que desgraciadamente no me ha sido posible consultar. Sí, en cambio, las acotaciones de W. Burkert en "Greek Poleis and Civic Cults: some further Thoughts" en Hansen M.H. y Raaflaub, K. (eds.): *Studies in the Ancient Greek Polis*, Historia 95, Stuttgart, 1995, págs.201-210.

3.- Desde el caso de Naucratis citado en la nota 12, hasta los casos coloniales romanos citados por Eckstein, A. M. en "The foundation day of Roman coloniae", *California Studies in Classical Antiquity* 12, pág. 85-97, 1979, o finalmente el caso de Constantinopla, para la cual véase Dagron, C.: *Naissance d'un capitale. Constantinople*, París, 1974.

ción donde se relacionan personajes pseudo-históricos con ciudades concretas y que no parece ser anterior al siglo VI a.C.,<sup>4</sup> aunque hunda sus raíces en la mitología heroica de diversos ciclos regionales que aportan explicaciones complementarias sobre los orígenes étnicos del grupo.

Esas raíces en la mitología de los orígenes étnico-culturales del grupo son responsables de que, fundamentalmente en las ciudades surgidas por un proceso de agregación secular y no por fundación *ex novo*, la elección de los dioses y lugares de los cultos y celebraciones ciudadanas sea muy compleja. Por ejemplo, en la celebración central de Esparta -las Carneas- el ritual gira en torno a la divinidad -Apolo- que guió la migración dórica durante el regreso de los Heráclidas, es decir, un contexto mítico que incide en el linaje de los ciudadanos.<sup>5</sup> Pero los orígenes étnicos no sólo importan a las ciudades de más raigambre. Con el mismo nombre y divinidad que Esparta como fondo, la ciudad colonial de Cirene se manifiesta en una celebración centrada en la relación de Apolo y la ninfa Cirene<sup>6</sup> que incluye, además, una invitación a los Antenóridas, héroes troyanos predecesores del colono Bato. De manera que, como subraya I. Malkin, el festival ponía énfasis en el origen étnico-cultural de la colonia y, así, la identidad de los ciudadanos quedaba englobada en la esfera cultural dórica en un contexto de carácter "nacional"<sup>7</sup> que incluiría a la vez orígenes étnicos y territorio.

Como Cirene, tantas otras ciudades de origen colonial adoptarán el trasfondo de uno u otro ciclo relacionado con los grandes héroes civilizadores según sea su composición étnica o lugar de procedencia. Pero deberán precisar quién ejerce las funciones de intermediario respecto a la comunidad cívica concreta, la que se identifica con la ciudad. Arqueología y fuentes escritas permiten pensar que, a distintas velocidades, un gran

número de centros urbanos griegos otorgan un lugar privilegiado al protagonista supuesto o real de la fundación mediante una sepultura o un cenotafio.<sup>8</sup> Y sin duda este privilegio implicaba una ceremonia anual de culto heroico<sup>9</sup> en la cual se rememoraría la biografía del fundador, y se evocarían los relatos mítico-históricos que construirían la memoria y la identidad de los ciudadanos de la nueva polis, en relación con sus orígenes, sus tradiciones y las vicisitudes de su vida en comunidad. Pero poco sabemos de dicho culto heroico como celebración autónoma, de manera que es importante constatar que en el caso cirenaico, como también en Atenas, se establece una relación entre la celebración relacionada con la divinidad principal, responsable del origen étnico del grupo, y las ceremonias fúnebres en honor al héroe fundador. Se produce, de esta manera, una exaltación mayor de la figura heroica, considerada sobre todo como responsable de la introducción del culto a dicha divinidad. Un prestigio reforzado también por la atribución de actividades normativas legisladoras o de arreglos urbanísticos fundamentales para una topografía sagrada.<sup>10</sup> Con esta relación entre el héroe de la ciudad y la o las divinidades tutelares del grupo se matiza la aparente dicotomía entre los cultos nacionales sitos en la acrópolis contra los cultos propiamente cívicos del ágora, máxime cuando el fundador es también el ancestro o el miembro de una dinastía de regentes. Igualmente se matiza la dicotomía identidad étnica-identidad cívica.

## LAS OCASIONES DE CONMEMORACIÓN CÍVICO-POLÍTICA

Junto a estas ocasiones de reafirmar la identidad del grupo, otros cultos o actos rituales interesaban la buena marcha de la nueva sociedad a través de los actos de

4.- Aunque la narración más antigua de una fundación, es la de los Feacios en la Isla de Scheria (*Odisea* 6.7), la estructuración de un género, si así se puede entender, no se puede percibir hasta el período clásico en que se multiplican las narraciones transmitidas de manos de Heródoto fundamentalmente. Sin embargo al parecer ya en época arcaica algunos autores como Semónides y Jenófanes se habían aventurado a esbozar historias de carácter local, composiciones poéticas sobre la fundación de ciudades.

5.- Esta celebración es central por el carácter tutelar de la divinidad y, además, por otros motivos: como ritual de purificación en el contexto de una sociedad agraria y de iniciación desde un punto de vista cívico, donde los jóvenes participan en una persecución ritual. Camps-Gaset, M.: *L'année des grecs*, Besançon, 1994, especialmente páginas 72 y sigs.

6.- Malkin, I.: "Heroes and the foundation of greek cities" en este mismo volumen, subraya el carácter de "land myths" para las tramas que involucran divinidades menores vinculadas a la naturaleza, como en el caso de las ninfas.

7.- Malkin, I.: *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge, 1994, para todo el análisis del caso espartano y cirenaico, y págs.52-57 en especial para la celebración.

8.- Tanto en el contexto continental como el colonial (por ejemplo Eretria, Thasos, Cirene, Paestum). En primer lugar véanse las referencias en Brelich, A.: *Gli eroi Greci: un problema storico-religioso*, París, 1958, hasta más recientemente en Gasperini, L.: "Culti di eroi fondatori: Battos in Oriente, Taras in Occidente" en *Miscellanea greca e romana XXI*, Roma, 1997, que recoge los testimonios del culto de dos casos ejemplares de héroes fundadores en Cirene y Taranto.

9.- Culto que puede contener recitaciones, sacrificios incruentos, banquetes y competiciones atléticas.

10.- J. N. Bremmer: "Mith and history in the foundation of Cyrene" en este mismo volumen, donde se subraya que Bato es, además, promotor del establecimiento del camino procesional entre el templo de Apolo y el ágora.

piedad dirigidos a las divinidades. En primer término, por lo que a la comunidad cívica se refiere, el culto a Hestia, custodia de la llama sagrada y testigo del pacto a través del ritual de la comensalidad en el Pritaneo, el área de las decisiones políticas.<sup>11</sup> La centralidad física y espiritual de este símbolo es para los estudiosos del mundo griego, una elección característica de un contexto urbano.<sup>12</sup> Pero mientras el héroe fundador recibiría un culto anual, parece que por lo menos durante la época arcaica y clásica, el culto a la Hestia que encarna el hogar de la comunidad política<sup>13</sup> no da lugar a una posición específica en el calendario festivo.<sup>14</sup> Hestia, por lo tanto, que no representa ningún aspecto de la filiación o el origen étnico de la comunidad, sólo puede ser una fuerza tutelar en asociación con las divinidades ciudadanas o con el propio héroe fundador.

En cambio, Zeus, Atenea, Apolo, Hera y Demeter desde la acrópolis y el ágora, y desde el territorio, son los destinatarios de la mayoría de los cultos ciudadanos documentados en época clásica. No por ello son idénticos de ciudad a ciudad, sino que estarán precisados por las epiclesis asignadas en cada caso y por los rituales asociados. Pero da la impresión de que se va formando un Panteón, más o menos estereotipado, para responder a la tutela y a la identidad de cada ciudad. Dicho panteón generará un conjunto de celebraciones en torno a los momentos principales de la vida cívica: la guerra, la incorporación

de los jóvenes a la vida adulta, el ingreso en la política<sup>15</sup> u otras celebraciones más esporádicas y personalizadas como la exaltación de las virtudes de ciudadanos ejemplares.

En breve, en los albores de la ciudad-estado, la ciudadanía -como es razonable constatar- está en el centro de todas estas celebraciones donde lo que parece tener más sentido es la reactualización de las manifestaciones cívicas fundamentales a lo largo del tiempo y del espacio. Anualmente, y cada vez que se considere necesario, se recorrerá una topografía sagrada que sintetiza el espacio de vigencia del pacto cívico-político en el núcleo urbano y su territorio.<sup>16</sup> Así las celebraciones ciudadanas, adoptarán un recorrido donde tendrán lugar las competiciones entre jóvenes y la procesión para el sacrificio a las divinidades -y el héroe fundador-, jugando por tanto un papel principal en la definición urbana del centro cívico.<sup>17</sup>

Pero la reafirmación festivo-religiosa de la ciudadanía, evoluciona al ritmo de las constituciones políticas y de los cambios sociales. De hecho, hasta donde es posible saber, las Panateneas adquirieron su importancia sólo en la segunda mitad del siglo VI a.C., en un clima de reformas que, como subraya C. Calame, parece afectar a todas las fiestas públicas griegas.<sup>18</sup> Y este momento es también el momento cumbre de la constitución jurídica de las *poleis*. Atenea es tratada como patrona de la ciudad y su culto garantiza su continuidad al enca-

11.- En primer lugar Gernet, L.: *Droit et institutions en Grèce antique*, París, 1968, véase también Détienne, M.: "I limiti della spartizione in Grecia" en Grotanelli, C.; Parise, N.E. (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, 1988, y desde el punto de vista arqueológico, Giangliulo, M.: "Edifici pubblici e culti nelle nuove iscrizioni da Entella I" en *Annali Scuola Normale Superiore di Pisa* 12,3, págs. 945-963, 1982, quien discute la documentación arqueológica relativa al culto cívico de Hestia.

12.- En este sentido es muy significativo que una ciudad colonial y cosmopolita como Naucratis establezca -de forma muy racional- un lugar central a Hestia dejando fuera murallas los templos destinados a las más variopintas divinidades. Véase Detienne, M.: "I limiti della spartizione in Grecia" en Grotanelli, C.; Parise, N.E. (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, 1988. Para este autor, Hestia es el símbolo de la ciudad ideal, lugar de pacto de ciudadanos con derechos, y la fiesta de Hestia equivale al aniversario de la ciudad en el sentido de comunidad, y su ritual responde a una idea abstracta de la ciudad.

13.- Giangliulo, M. *Op. cit.* distingue entre el culto de la Hestia de la comunidad, intimamente ligada a los edificios de carácter cívico y el culto de una divinidad con su propio edificio de culto tal como sugiere la repartición del espacio urbano en *Las Leyes* de Platón.

14.- De hecho, I. Malkin señala que la conmemoración de Naucratis se refiere al héroe fundador y no a la celebración del natalicio del templo de Hestia, véase Malkin, I.: *Religion and colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987, p. 129 n.79.

15.- Brelich, A.: *Paidés e Parthenoi*, Roma, 1969, apunta que en el mundo de los ciudadanos el culto público de una divinidad ciudadana sustituye al ritual de iniciación cívica aunque mantenga elementos rituales. Aunque también podríamos ver, con Camps-Gaset, M. *Op.cit.*, p. 71 que en realidad no existen en Grecia rituales puramente poliades o puramente de iniciación, sino que naturaleza, vida humana y civilización de la polis siguen los mismos ritmos a lo largo de tres etapas fundamentales del año, y que la coincidencia durante las fiestas primaverales de diversos elementos tiene que ver con su función propiciatoria.

16.- La definición territorial por el ritual y la procesión religiosa puede aparecer necesaria en ocasiones de crisis muy diversas: desde los cambios constitucionales hasta las catástrofes de origen natural. Véase, por ejemplo, McLean, G.: *The sacred identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, Londres-Nueva York, 1991.

17.- Se revela como importante en la definición topográfica de las ciudades arcaicas dóricas, la presencia del *dromos* como lugar de integración de los jóvenes. Marchetti, P.: "Le "Dromos" au coeur de l'agora de Sparte. Les dieux protecteurs de l'éducation en pays dorien" en *Kernos* 9, págs. 155-170 1996.

18.- Calame, C.: "Feste, riti e forme poetiche" en *I greci, storia, cultura, arte, società. Una storia greca I Formazione*, Turín, 1996.

bezar el año y el calendario ateniense. Las Panateneas son, en opinión común, el equivalente de la fiesta de la ciudad-estado que se fraguaría de este modo a partir del culto de la divinidad protectora de la Acrópolis.<sup>19</sup> La celebración, tal como se conoce, es debida al tirano Pisístrato, que aprovechó las formas del culto para ponerse en escena y postularse como el elegido de la diosa para regir los destinos de la comunidad.<sup>20</sup> Así, por su presencia y participación en las Panateneas los ciudadanos sancionaban también los cambios políticos impuestos. Pero la fiesta sobrevivirá al buen tirano y también a los tiranidas que usarán nuevamente el marco festivo para conseguir su objetivo. De modo que la celebración adquiere relevancia como receptáculo de hechos históricos vividos por toda la comunidad y como tiempo y lugar para el asalto al poder.

### DIVINIDADES PRIMORDIALES Y EXPANSIÓN TERRITORIAL

Por la misma dinámica Atenas, no tendrá bastante con el patronazgo de Atenea para conmemorar sus orígenes, necesitará precisar su historia cívica y su identidad política. Y, tras la batalla de Maratón, se sumará a la tradición de la biografía del héroe fundador recuperando los huesos de Teseo y otorgándole un lugar de privilegio en el ágora. Teseo es, en el mito, el responsable de la reunificación del ática y de la democracia. Es un héroe político<sup>21</sup> para los ciudadanos como partícipes de una forma de gobierno,<sup>22</sup> y es también un héroe nacional de toda el Ática reunificada.

En el caso de Atenas, el fundador mítico del linaje tiene su sitio también en la acrópolis y es, además, vehículo de la idea de la autoctonía. Una idea que será particularmente importante para la pretensión hegemónica de la polis sobre un territorio disputado, que es a la vez Tierra-madre.<sup>23</sup> Esto significa el deslizamiento de la reli-

gión cívica de la esfera de la polis a la esfera de la patria o nación.

El resultado es que la ciudad clásica, como subraya N. Loraux, equiparará acrópolis y ágora en cuanto a importancia cívica, desdoblando a menudo la ubicación de los cultos ciudadanos.<sup>24</sup> Teseo es ahora tanto o más representativo de la identidad ateniense que la propia Atenea. No en balde, siglos más tarde, Plutarco<sup>25</sup> lo asimilará a un oikista atribuyéndole haber dado nombre a la ciudad y haber instituido las Panateneas, lo que de alguna manera equivale a introducir el culto de la divinidad ciudadana y a la vez primordial como responsable del nacimiento del linaje.

### HÉROE Y MONARCA, PROTECTORES PARA LA CIUDAD

Así pues las celebraciones religiosas griegas son piezas fundamentales como transmisoras de la ideología de las *poleis*. Hasta tal punto es cierto que la participación en las Panateneas llegará a estar rígidamente reglamentada.<sup>26</sup> Pero podríamos decir que justamente cuando se la señala como la gran fiesta de la ciudad, es cuando deja de tener sentido como manifestación de los valores de la ciudad-estado. Y es que la ciudadanía no sólo cambia a remolque de la coyuntura bélica, cambia también por el contacto con lo ajeno. Y en la Grecia de finales del siglo IV a.C. lo ajeno se impone a través de Macedonia. Por un lado las monarquías helenísticas acabarán con la autonomía de las *poleis* griegas, por el otro serán el crisol desde el cual la reflexión filosófica ampliará sus campos de interés y -de forma muy particular- hacia la concepción geográfica del universo y la naturaleza del poder político.

En su avance como conquistador de nuevos territorios, Alejandro seguirá atado a la costumbre secular de apoderarse de los dioses del enemigo como forma de apropiación mágica de su *numen* tutelar.<sup>27</sup> Y Alejandro es

19.- *Godess and Polis. The Panatenaic Festival in Ancient Athens*, Nueva Jersey, 1992. Pero véanse las precisiones históricas aportadas a la lectura de la celebración en Brulé, P.: "La cité en ses composantes: remarques sur les sacrifices et la procesión des Panathénées", *Kernos*, 9, 1996, págs. 37-63.

20.- Connor, W.R.: "Tribes, festivals and Processions; civic ceremonial and political Manipulation in Archaic Greece" en *JHS* 107, págs.40-50, 1987, apunta a la estrategia del histrionismo de los tiranos como forma de dar contenido a la comunidad cívica alrededor del drama.

21.- Ampolo, C.: "Introduzione" en Plutarco: *Le vite di Teseo e Romolo*, Milán, 1988 p.xxx, sobre el significado histórico del mito de Teseo.

22.- Esto es manifiesto porque los atenienses cuentan además con otras ocasiones festivas más específicamente relacionadas con la procedencia territorial de los ciudadanos: las *Synoikia* y *Metokia*. Véase por ejemplo, Durand, J.L.: "Formules attiques du fonder" en Détienne, M. (Ed): *Tracés de fondation*, Lovaina-París, 1990, p. 271-287. También Connor, W.R.: "Theseus and His City" *Boreas*, 24.

23.- Véase en este sentido L'Homme-Wéry, L.-M.: "La notion de patrie dans la pensée politique de Solon" en *L'Antiquité Classique* LXIX, 2000, págs. 21-41 y la importancia de la introducción del *metroon* de la diosa frigia en el ágora de la ciudad.

24.- Loraux, N.: Loraux, N.: *Les enfants d'Athéna. Idées athénienne sur la citoyenneté et la division des sexes*, París, 1981, concretamente, en el caso de Atenas, incluso el de sus primeros representantes Erecteo y Cécrope, con cultos en la acrópolis y en ágora.

25.- Plut. *Teseo*, 24.

26.- Brulé, P.: "La cité en ses composantes..." *op. cit.* pág.57.

27.- Mastrocinque, A.: "Gli dei protettori della città" en *Religione e politica nel mondo antico*, Milán, 1987, págs. 3-21.



ahora un modelo humano que reúne las características de los héroes guerreros y viajeros, además de contar con un favor especial y benefactor de la Tyche. Tyche es la fortuna individual pero desde ahora también la colectiva. En efecto, según R. Fears, la Tyche, como generadora de abundancia, acompaña al monarca divinizado en su función de asegurar el bienestar del colectivo.<sup>28</sup> Asume la competencia de decidir sobre la comunidad como antes hiciera la o las divinidades ciudadanas tutelares.<sup>29</sup> De ahí que una abstracción histórico-filosófica adquiera una dimensión territorial. El ideal político de la ciudadanía ha perdido vigencia ante el destino del individuo. Un destino que, ahora, en época helenística, es indisoluble del de su soberano.

La consecuencia de este proceso es que aparece una nueva señal de identidad y un nuevo objeto de culto, con sus rituales y manifestaciones espectaculares que, sin embargo, quedarán integradas en los actos religioso-conmemorativos destinados a las otras divinidades tutelares del panteón. Mientras tanto, la Hestia del hogar sagrado parece recibir menos atenciones.<sup>30</sup> El proceso está lejos de ser diáfano pues lo cierto es que la divinización de abstracciones había comenzado en Grecia cuando menos en el siglo V a.C.,<sup>31</sup> a la par que el mito del héroe fundador se extendía como forma de narración identitaria. Pero se difunde entonces también una solución abreviada, el héroe epónimo, que carece de biografía y que da vida también a una idea abstracta de ciudad.<sup>32</sup> Así, tan pronto como a principios del IV a.C. los ciudadanos de la recién fundada ciudad de Megalópolis, establecen a la diosa Megalópolis entre sus cultos ciudadanos junto a un Zeus, a una Atenea y a una Artemis.<sup>33</sup> Las monarquías helenísticas, además, iniciarán la costumbre de dar el nombre de los soberanos a las nuevas fundaciones, y en este sentido, reyes y reinas, recibirán la consideración de héroes fundado-

res.<sup>34</sup> De manera que en este momento la solución identitaria y tutelar se traslada a la propia ciudad divinizada, a través de su nombre, y gracias a la monarquía.

## EL PATRONAZGO SOBRE ROMA-CIUDAD

Con estos antecedentes, cuando Roma empieza la conquista del Mediterráneo Oriental se da el clima propicio para desarrollar la aparición de su personificación divina.<sup>35</sup> Por ejemplo, tras la victoria contra Antioco III (190-189 a.C.) en Magnesia, se celebrará en Quíos la fiesta de la Diosa en agradecimiento a la epifanía de los romanos en la batalla y como conmemoración al nacimiento de su héroe fundador.<sup>36</sup> Un híbrido de tradiciones, por tanto, que permitirá que la personificación de Roma –asociada a la idea del héroe fundador– logre hacerse un pequeño lugar en su propia ciudad, de ahí las amonedaciones con su imagen. Sin embargo, esto ocurre fuera del propio ámbito cultural romano: en la Roma tardorrepública, la celebración del origen de la ciudad no se establece aparentemente a través del culto a una divinidad patrona de tipo “olímpico” (léase Júpiter, Juno o Minerva) o primordial (Isis, Ishtar, Cibeles) o como resultado de una personificación (la diosa Roma, la Fortuna o Tyche).

Aunque Roma celebre el día de su aniversario, según consta en los calendarios republicanos e imperiales conocidos, la celebración en la que se integra es aparentemente doble. Por un lado, es una fiesta originalmente incruenta y de tipo popular, sin definición topográfica concreta puesto que se produce tanto en el núcleo urbano como en el campo, y que es conocida como la festividad de las Parilia.<sup>37</sup> Los autores antiguos dan por supuesto que Rómulo procede a la fundación en los días de la festividad de Pales (de ahí una supuesta relación con el Palatino) y, sea o no ésta anterior, lo importante

28.- Fears, R.: “The cult of virtues and roman imperial ideology” en *ANRW* II-17.2, págs. 827-958, Berlín-Nueva York, 1981.

29.- Zanetto, G.: “Kairos e Tyche: immagini e idee” *I greci, storia, cultura, arte, società. Una storia greca III trasformazioni*, págs. 525-543, Turín, 1988.

30.- Giangiulio, M. *Op. cit.* pág.961.

31.- Como en el caso del Demos de Atenas y de otras personificaciones cívico-territoriales.

32.- Caso de Mesene, que es revestida de una biografía para justificar su carácter de heroína epónima de la ciudad, y que antecede en el tiempo un fenómeno que se irá extendiendo a otras ciudades. Véase Deshours, N.: “La légende et le culte de Messène ou comment forger l'identité d'une cité” en *Revue des Études Grecques* Tome CVI, págs. 39-60, 1993.

33.- Jost, M.: “Les cultes dans une ville nouvelle d'Arcadie au IV<sup>e</sup> siècle: Megalopolis” en P. Carlier (ed.): *Le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, págs. 103-109, París, 1996.

34.- Carney, E.: “Eponymous Women: Royal Women and City Names” en *The Ancient History Bulletin* 2.6, 1988, págs. 134-142.

35.- Así por ejemplo, en Delos, la diosa Roma, aparecerá asociada al culto de Delos y de Atenas. Mellor, R.: “The goddess Roma” en *ANRW* II 17.2, págs. 950-1030, Berlín-Nueva York, 1981.

36.- Moretti, L. “Quío e la lupa capitolina” en *Tra epigrafia e storia*, págs. 93-114, Roma, 1981. Sin embargo, el evergeta ofrece una estatua de la loba y nada se sabe de una estatua contemporánea de la diosa Roma.

37.- Véase Beard, M.: A Complex of Times: no more sheep on Romulus' birthday”, *Proceedings of the Cambridge Philological society*, n.33, págs. 1-15, 1987, para un repaso de la evolución de la fiesta a través de sus comentaristas.

es que su contenido es evocador de un contexto pastoril previo a la estricta fundación de la ciudad.<sup>38</sup> No en balde Ovidio subraya que cuando Vesta recibió su templo las Parilia ya habían sido celebradas cuarenta veces.<sup>39</sup> Por el otro lado, la celebración contiene una ceremonia religiosa relacionada con las Vestales, encargadas de elaborar un *suffimen* propiciador. Está pues, más tarde o más temprano, conectada con el hogar sagrado de la comunidad y tal vez con los rituales del *mundus*.<sup>40</sup> Se diría que la asociación de significados de la fiesta, oponiendo vida agreste y vida urbana, funciona por antítesis y no por el bies del mito como señalan J.N. Bremmer y N.M. Horsfall.<sup>41</sup> En cualquier caso no recoge -de forma explícita al menos- el elemento esencial de la fundación mítica de Roma: el surco primigenio de tradición etrusca ni la ofrenda a las divinidades infernales. Tampoco recoge la tradición griega del culto fúnebre al héroe fundador. Parece corresponder a una reconstrucción intelectualista de la primera etapa de una historia sagrada de la ciudad.<sup>42</sup> En este sentido cabe tener presente que la escenificación funciona también como referencia a un pasado aborigen, y de algún modo también a una referencia mítica a los orígenes étnicos.<sup>43</sup>

En cualquier caso interesa subrayar que la festividad reúne para sus exegetas -y aunque sea de forma ambigua- la referencia al héroe fundador y la función cívico-política de las Vestales. Pero durante la conmemoración romana no estamos ante un sacrificio cruento a las divinidades ciudadanas ni ante un culto heroico propiamente dicho. A diferencia del mundo griego, en Roma es más nítida la separación entre los cultos que hablan del origen de la ciudad y los cultos estatales del Capi-

tolio. Sin duda porque Roma es el centro de un estado territorial, pero puede que también porque la asociación entre monarca y divinidad tutelar que realizaran las monarquías helenísticas y que sirvió para un culto de Roma en el extranjero, no podía tener cabida en la Roma republicana. Naturalmente, no es que Roma no se hubiera preocupado de garantizar su continuidad con talismanes a la manera del Paladio o con un nombre secreto para impedir cualquier *evocatio* del enemigo. Pero es que de hecho la asociación entre monarca y destino, que según la tradición, se había producido ya de alguna manera desde época arcaica con la relación de la diosa Fortuna y el rey Servio Tullio, evocaba en el pensamiento republicano la tiranía. El problema, por tanto, debía ser para la Roma republicana celebrar y propiciar la buena marcha de su destino como ciudad sin que alentar aspiraciones a un poder unipersonal a la manera de las monarquías helenísticas. Y, sin embargo, los *imperatores* de la República no prescindirán del uso político de Venus, una divinidad que es también protectora personal a la manera de la Fortuna.<sup>44</sup>

#### GARANTES DE LA REPÚBLICA

Es bien sabido que el sinoicismo romano se fragua entre los siglos VIII y VII a.C., aunque es a partir de finales del siglo VI a.C. cuando la estructura urbana nos permite reconocer en ella, como subraya C. Ampolo,<sup>45</sup> los signos externos de una ciudad-estado. La gran Roma de los Tarquinos era una ciudad a la griega y el templo de Júpiter, nacía como expresión de la nueva ideología monárquica. Sólo que, cuando se acaba su cons-

38.- Ovidio, *Fastos* 4.806. Su sentido está íntimamente relacionado con un acto fundacional, como acto de purificación, que es puesto en paralelo con la leyenda de Caeculus fundador de Praeneste. Véase Briquel, D.: "I riti di fondazione" en Bonghi Jovino, M; Chiaramonte, C. (ed.) *Tarquinia: ricerche, scavi e prospettive*, Milán 1986.

39.- Ovidio, *Fastos* VI.249-300.

40.- Castagnoli, F.: "Il mundus e il rituale della fondazione di Roma" en Fest., G. Radke, Münster, 1986, niega la relación. Contrariamente Martínez Pinna, J.: *Tarquino Prisco*, Madrid, 1996, págs. 109 y sgs., sugiere que la relación entre Parilia y *mundus* se establece en época de Tarquino Prisco como acción premeditada de nexo entre tradición y cambios constitucionales.

41.- Bremmer J.N. y Horsfall, N.M subrayan la idea del retorno a la edad de oro primitiva y a los rituales de reversión. Véase *Roman Myth and Mythography* (Studies Bulletin Supplement 52), Londres, 1987, págs.76-88 a propósito de las *nonae caprotinae*. Para el mito del salvaje en ambiente griego, véase por ejemplo Turato, F.: *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a.C.*, Roma, 1979.

42.- Véase para la noción de historia en el mundo romano, Sordi, M.: "El *homo romanus*: la religión, el derecho y lo sagrado" en Ries, J. (coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado 3 Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado* págs.281-306 traducción española Madrid 1997 (ed.original Milán, 1992)

43.- Una idea que como señala Martínez Pinna, J.: "La etnogénesis de Roma", en este mismo volumen, aparece también en la fundación mítica de Roma a partir del siglo IV a.C. En este sentido es sugerente la similitud -aunque muy genérica- entre el contexto pastoril de las Parilia y las festividades de Evandro en el Palatino (Lupercalia) de carácter pastoril y licántropo (Tito Livio, *La Roma legendaria*, libro 1,5), así como las tradiciones también agrestes de las Carneas espartanas, como un mismo recurso a la sociedad pre-urbana. Para el mito del salvaje en ambiente griego, véase por ejemplo Turato, F.: *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a.C.*, Roma, 1979.

44.- En calidad de "gracia divina", véase Schilling, R.: *La religión romaine de Vénus*, París, 1982, particularmente págs.13-57.

45.- Ampolo, C.: "La nascita della città" en *Storia di Roma I. Roma in Italia.*, Turín 1988, concretamente p.159.

trucción se ha producido un cambio constitucional importante: la erradicación de la realeza y la instauración de la república. Con la república, el templo capitolino quedaría dedicado a la tríada Júpiter, Juno y Minerva. No hay duda de que adopta entonces las funciones tutelares respecto a una ciudadanía para la cual, por otra parte, resulta esencial la introducción del sistema hoplítico.<sup>46</sup> Sin embargo, el templo capitolino es fundamentalmente la sede de un culto de estado que va más allá de los límites de la ciudad hasta el punto de constituirse, en lo sucesivo, en un culto impuesto a las ciudades conquistadas o a las fundaciones coloniales cuando empiece a haberlas.<sup>47</sup> Júpiter es el garante de la soberanía de Roma sobre sus vecinos y el depositario de los trofeos militares.

El siglo IV a.C. asiste, en cierto sentido, a una refundación coincidiendo, además, con un panorama social y político del Mediterráneo transformado radicalmente a la par que las formas de religiosidad. Así por una parte se reforzará un centro de culto en el Aventino con carácter plebeyo<sup>48</sup> y por la otra Camilo podrá ser responsabilizado de haber erigido en el área del comicio un templo a la Concordia, una de las primeras abstracciones divinizadas. Pero nada sabemos para esa época de otro patronazgo que no sea el de la Tríada Capitolina. Parece admitido que los *Ludi romani*, o *Ludi Magni*, la festividad que congregaba al pueblo alrededor del natalicio del templo Capitolino, constituía la fiesta mayor de la ciudad. Su fecha de celebración, en los *idus* de septiembre, coincide con la ceremonia de la clavifixión anual en la *cella* de Minerva, una tradición que puede remontarse a los orígenes del templo y que pone de manifiesto el carácter de apertura del calendario. Pero el tono de la celebración es distinto a la celebración cívica de la esfera ateniense: ningún indicio de culto heroico asociado al culto de la divinidad, ninguna referencia a los orígenes de la ciudad, ni en su versión latina de los gemelos ni en la versión helénica del troyano. Más bien escenario predilecto para la manifestación de la idea suprema de la república.

## LA PROTECCIÓN DEL LINAJE Y DE LA NACIÓN

Y, sin embargo, con el tiempo, se irá produciendo una incorporación de divinidades tutelares femeninas procedentes de la ampliada esfera de soberanía romana. Entre otras, de la Fortuna Primigenia, de Venus Eriquina en el Capitolio, de la Magna Mater en el Palatino o de la Juno Sospita de Lavinium en el foro Holitorio. Divinidades que tienen un cariz primordial que facilita la incorporación de la tierra y el linaje de los vencidos. La conciencia de la complejidad de los orígenes romanos se resolverá de momento en la pluralidad religiosa más que en la uniformidad.

Por otra parte, el culto al héroe fundador, se ha ido difundiendo también en el Lacio. El santuario arcaico bajo el *Lapis Niger*, evoca, según algunos autores, el cenotafio del fundador<sup>49</sup> y presenta restos arcaicos de tipo cultural, que parecen guardar sobre todo relación con la idea del *mundus* de la ciudad. Pero la llamada Casa de Rómulo del Palatino se transforma en *heroon* en el siglo IV a.C.<sup>50</sup> y esa también es la fecha del *heroon* de Lavinium. Además, la presencia de una estatua de Rómulo en el Vulcanal estaría relacionada con la historia del Comicio que fue remozado a partir del siglo IV a.C.<sup>51</sup> Y es que las tradiciones de Eneas como padre del linaje y de Rómulo como fundador de la ciudad, aparecen aceptadas e integradas de forma precisa en la memoria de los romanos a partir de este momento. Poco a poco ambas tradiciones quedarán incorporadas y enlazadas según tres etapas míticas, relacionadas con Lavinium, Alba y Roma, como síntesis de la historia del linaje romano y como manera de marcar las diferencias culturales de cada etapa y la esencia de lo romano.

El resultado de este engarce generacional es la dispersión y estratificación tanto de las señas de identidad como de las conmemoraciones de los orígenes de la ciudadanía romana.<sup>52</sup> De modo que, como en la síntesis del mito, también debería ser posible reagrupar algunas de las ceremonias, según su emplazamiento, función y características, con las distintas esferas cultura-

46.- Martínez Pinna, J.: "Tarquin l'Ancien, "fondateur" de Rome" en *Condere urbem*, Actes des rencontres scientifiques de Luxembourg (Janv.1991), Luxembourg, 1991. La introducción de luventas es la manifestación de la nueva ideología hoplítica, p.91-98.

47.- San Bernardino, J.: "La construcción de la anticivitas romana: culto estatal versus cultos cívicos", *Koilaos* 4, págs. 387-399, 1995.

48.- El templo de Ceres, Liber y Libera habría sido fundado en el 496 a.C. pero los plebeyos no obtuvieron magistraturas religiosas hasta la segunda mitad del IV a.C.

49.- Grandazzi, A.: *La fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, París, 1991.

50.- Pensabene, P.: "Vent'anni di studi e scavi dell'Università di Roma La Sapienza nell'area sudovest del Palatino (1977-1987)" en C. Giabarini (dir.): *Il Palatino. Area sacra sudovest e Domus Tiberiana*, Roma, 1998, págs. 1-154, en particular págs.59 y sggs.

51.- Y con las tradiciones relativas al *Regifugium* (el rei sacrifica en el comicio y huye). Véase Bernardi, A.: "La Roma dei re fra storia e leggenda" en *Storia di Roma 1, Roma in Italia*, Turín, 1988. p.181 y sigs.

52.- Thomas, Y., "L'institution de l'origine. Sacra principiorum populi romani" Détiene, M (ed): *Tracés de Fondation*, Lovaina-París, 1990, págs. 143-170.

les del pasado romano. Así, la función protectora e identitaria del linaje, contenida en el culto al héroe troiano, se desarrollaría ante los *penates* del pueblo romano en la Lavinium de Eneas, en calidad ahora de *Júpiter Indiges*. Las Lupercalia y las Parilia, es decir, las fiestas agrestes relacionadas con los jóvenes y la realeza, aludirían como otros ritos,<sup>53</sup> al pasado Albano o Arcadio y por añadidura al pasado Romúleo, con la fundación de Roma como culminación. De modo que su esencia se concentraría en los ritos comiciales, que son fundamentalmente jurídicos y constitucionales. Por último a la cultura propiamente romana, simbolizada por el Capitolio, le corresponderían la celebración de la República victoriosa por medio de los *Ludi Magni* y las ceremonias de la confirmación divina de la autoridad por parte de Júpiter. Guardaría relación por tanto con el destino de la comunidad romana cuya unidad estaba representada, en palabras de Mellor,<sup>54</sup> por el *populus* o la *res publica* como sinónimo de patria. Y en ese sentido, Júpiter integrará la fiesta política por excelencia de la vida romana, la que preside el inicio de las magistraturas.<sup>55</sup>

#### LA CONMEMORACIÓN DE LA NO-CIUDAD, ESPACIO DEL REY

Finalmente la reflexión respecto a las formas del poder llevará a preguntarse por la naturaleza de los dioses y a abrir la puerta a la divinización de Rómulo como Quirino. Se ha abierto la caja de Pandora de las aspiraciones de los magistrados romanos a recibir honores especiales a la manera de los monarcas helenísticos. Así, las fiestas tradicionales relacionadas con los orígenes de la ciudad serán escenarios para postular en público la preeminencia del magistrado, es el caso por ejemplo de la fiesta de los Lupercos que podrá llegar a significar, a finales de la República, no sólo una especie de

"acción de gracias" a la Loba como nodriza<sup>56</sup>, lo que justificaría su aspecto propiciatorio que se mantiene hasta época tardía<sup>57</sup> sino, más relevante tal vez, un escenario dramático para la confirmación del poder. En efecto su aspecto agonístico y el contexto "anti-cívico" de la festividad<sup>58</sup> permitió a Marco Antonio participar en ella y usar la ocasión para destacar a César. La corona de la victoria que César rechazó y depositó en el templo Capitolino no puede dejar de evocar los agones que se dedicaban a los monarcas divinizados en el Mediterráneo oriental.<sup>59</sup> Por lo tanto, sea cual sea la antigüedad de esta conmemoración, en este momento preciso la carrera de las Lupercalia parece establecer una asociación entre el bienestar de Roma y las características de su dirigente, a la manera helenística, pero de forma más o menos encubierta, pues el pasado albano pertenece, aunque se procure evitar la mención, a la realeza. De la misma manera, Cesar asocia la conmemoración del anuncio de la victoria de Munda con la fiesta del natalicio de Roma por medio de la introducción de unos nuevos juegos en el marco de la antigua festividad. En ambos casos lo que justifica o proporciona un marco teológico a la pretensión autocrática es fundamentalmente la presunción de que el protagonista presenta características heroicas, a la manera de Rómulo, el fundador de la Roma, y de los monarcas helenísticos, ellos mismos oikistas e inmortales.

Si el culto de la propia diosa Roma no logró introducirse abiertamente en la ciudad durante la República, por la estrecha relación de la Fortuna o la Tyche con el culto al soberano, la primera forma de divinización que Augusto se permite en Occidente es justamente mediante esta asociación. Roma pertenece entonces al grupo de las fuerzas carismáticas, divinización del destino de un concepto territorial. Augusto es ahora el nuevo fundador y reorganizará los símbolos de la identidad romana y la jerarquía de las divinidades tute-

53.- Gagé, J.: *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruselas, 1977, págs. 117-118. De hecho, según Gagé, también el ciclo de las *nonae caprotinae* y de la *poplifugia* encarnarían un sacrificio comunitario encargado de renovar la fundación como parte de un antiguo ritual de integración de los nuevos ciudadanos.

54.- Mellor, R. *op.cit* que subraya como Roma sigue siendo un término geográfico.

55.- A partir del 153 a. J.-C., la fiesta de las calendas de enero, como fiesta de año nuevo, alberga este traspaso de funciones y un *augurium salutatis* con un sacrificio a Júpiter Optimo Máximo. Véase Mesnil, M.: *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de nouvel an*, Bruselas, 1970.

56.- Como sugieren Beard, M.; North, J. y Price, S.: *Religions of Rome vol 2. A sourcebook*, Cambridge, 1998, pág.121.

57.- Hasta el punto de celebrarse en el contexto de las fiestas de Carnaval de Constantinopla y de suscitar un comentario en el Papa Gelasio acerca de la insistencia de los romanos en la celebración de dicha fiesta como medio para asegurar el bienestar de la ciudad. Véase Munzi, M.: "Sulla topografia dei Lupercalia: il contributo di Constantinopoli" *Studi Classici e orientali* XLIV, 1994, pág. 347 y sgs.

58.- Para A. Fraschetti la elección del escenario se justifica porque en la recreación de un escenario ficticio de la no-ciudad, Antonio puede proponerse como *auctor regni*. Fraschetti, A.: "Cesare e Antonio al Lupercalia" en F.M., Grotanelli, E.C. (eds.): *Sopranaturale e potere*, Milán, 1985.

59.- Véase Wörle "La festa" en *I greci, storia, cultura, arte, società. Una storia greca III Trasformazioni*, Turín, 1988, págs.1178-1179, desarrolla el tema de la fiesta en época imperial.

lares alojando, por ejemplo, un culto de Vesta en el Palatino<sup>60</sup> y exaltando la figura de Marte.

La celebración el 21 de abril del aniversario de la fundación de Roma persistirá todo este tiempo al margen de la personificación de la ciudad, pero se introducen cambios que tienden a equipararla a las celebraciones religiosas del Imperio.

## LA DIOSA ROMA COMO PROTECTORA DE LA CIUDAD

Junto al natalicio de la ciudad republicana Roma contaba también con una celebración secular, los *Ludi Tarentini*,<sup>61</sup> cuyo contenido original parece haber sido fúnebre y que Augusto concebirá con una valencia dinástica y como propiciación de la continuidad de Roma rompiendo con la antigua concepción del tiempo de origen etrusco.<sup>62</sup> Sólo con el emperador Claudio se creará una celebración basada en un "auténtico" jubileo del 800 aniversario de la ciudad. Son, ahora sí, los llamados Juegos Seculares, que en su siguiente período de celebración integrarán el templo adrianeo de Roma y Venus en la fecha de su aniversario, el 21 de abril como signo de la renovación eterna de la ciudad.<sup>63</sup> Adriano habrá construido definitivamente la religión de la diosa con un templo en la Velia donde Roma, por fin entronizada en calidad de divinidad-patrona, sostenía el Paladio y se erigía junto a Venus como diosa tutelar para la eternidad.

La presencia de Venus, en el mismo templo y de espaldas a la *cella* de Roma se suele interpretar en relación con el pasado troyano de la divinidad, en calidad de madre de Eneas y progenitora de la dinastía de los Julios. La asociación de ambas se entiende, por lo general, como solución teológica para garantizar la eternidad de la ciudad por la asociación de los dinastas<sup>64</sup> con una Roma-Tyche. Para Ateneo su significado es claro, se trata de la Fortuna de Roma,<sup>65</sup> en una defini-

ción teológica que tal vez ya no sea suficientemente ajustada pero que se revela sintomática de los avatares de la diosa Roma y de las personificaciones ciudadanas en general.

Sin embargo, nos encontramos frente a dos divinidades tutelares que necesariamente cumplen funciones distintas. Podemos pensar en la alusión a las dos etapas míticas del origen de la ciudad: la llegada del linaje troyano y la fundación estricta de Roma. Pensar, entonces, en las dos divinidades como representantes por una parte del concepto de linaje y -por la otra- de la ciudad que es ahora patria común.<sup>66</sup> Pero es que, además, siendo la asociación de las dos divinidades una creación adrianea, tampoco podemos ignorar las formas de representación de las divinidades tutelares en la parte oriental del Imperio. De hecho, en Oriente, es frecuente la representación conjunta de la Tyche de una ciudad junto a una divinidad femenina primordial que encarna la tierra de origen,<sup>67</sup> como también es frecuente la atribución de funciones tutelares propias de una Tyche ya sea en Isis, Cibele, o incluso Ishtar.<sup>68</sup> Así, podríamos ver en esta asociación por una parte una Roma como creación política occidental y, por otra parte, Venus como versión romana de la gran madre de la tradición oriental. Sólo Adriano habría creado lo que nunca existió antes en Roma: el templo dedicado a la diosa Roma como una divinidad protectora en sí misma, que no está ligada al soberano y a su carisma personal.

Adriano al acercar templo y natalicio de la ciudad se postula como refundador y propone en la nueva celebración, las Romaia, un relevo para las Parilia, donde por fin hay dos divinidades a quien sacrificar por el bienestar de la ciudad. Desgraciadamente no es fácil saber hasta qué punto sigue vívida la referencia mítica a los orígenes, lo que sería fundamental para entender el lugar de los fundadores del linaje y de la ciudad (Eneas y Rómulo) en la celebración. Sólo se sabe que las Romaia, como aparentemente las Parilia, constituían una gran fiesta, rui-

60.- Fraschetti, A.: "'Cognata numina" Culti della città e culti della famiglia del principe in epoca augustea" en *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine*, Actas de la mesa redonda de París del 2-4 de octubre de 1986, Roma, 1990, págs.85-119.

61.- Una celebración que parece haberse celebrado según una frecuencia aproximadamente secular a partir de mediados del siglo III a.C. Véase Beard, M., North, J., Price, S.: *Religions of Rome* 2 vols., Cambridge, 1998, vol.1, p.202 y sigs.

62.- Sordi, M. *Op.cit.*

63.- Mellor, R. *op. cit.*, precisa que Adriano acerca de esta manera a la diosa Roma de la diosa Vesta.

64.- Schilling, R.: *op. cit.* pág. 380, entiende que Adriano une la diosa tutelar de los césares (Venus) al destino de la urbe (Roma).

65.- Ateneo, *Deipnosophistas* 8.361 e-f.

66.- Spagnuolo Vigorita, T.: "Cittadini e sudditi tra II e III secolo" en *Storia di Roma 3. L'età tardoantica I. Crisi e trasformazioni*, Turín, 1993. p.8 argumenta que en el *Encomio a Roma*, de Elio Aristides (hacia el 143 d.C.), ocupa un lugar central la idea de la integración por méritos en la clase dirigente de una polis que es sentida como patria común (*asty koinon*), en *Storia di Roma 3. L'età tardoantica I. Crisi e trasformazioni*, Turín, 1993.

67.- Por ejemplo, en un relieve del Museo Nacional de Damasco del siglo I dC, Bona Dea y Tyche aparecen junto a un vencido.

68.- McKenzie, L.: "Ishtar or Tyche? A case of mistaken identity" en Dillon, M. (dir.): *Religion in the ancient world: New Themes and Approaches*, Amsterdam, 1996, págs. 333-342.

dosa, en la que participaban no sólo los residentes sino cualquiera que estuviera presente. Así, no sólo se trata de un nuevo acto de devoción y de propiciación de la *pax deorum* y de la continuidad del Imperio, garantizada también por el culto imperial: la celebración parece ser sobre todo una fiesta, la fiesta de la ciudad, rival en belleza de las demás urbes del Imperio, emblema de una nueva edad de oro.<sup>69</sup> Este matiz se corresponde así con la política filo-municipal de Adriano en todo el Imperio y

con la consideración que merece la entidad urbana en el conjunto del estado romano y de sus moradores.<sup>70</sup> Así, la fiesta de la metrópolis, más atenta ahora al significado de la ciudad como lugar que como comunidad cívica, puede persistir formalmente en un contexto cristiano. De la misma manera que Constantino podrá retomar el ritual idolátrico del Paladio en la fundación de Constantinopla,<sup>71</sup> postularse como héroe fundador y celebrar anualmente la carrera de los Lupercos.

69.- Esta es, en parte, la visión de la fiesta en las ciudades griegas de este momento. Véase M.-H. Quet: "Remarque sur la place de la fête dans le discours des moralistes grecs et dans l'éloge des cités et des evergètes aux premiers siècles de l'Empire" en *La fête, pratique et discours*, París, 1981, , págs. 41-84.

70.- Para la idea de ciudad en época imperial, véase Cracco Ruggini, L.: "La città imperiale" en *Storia di Roma 4. Caratteri e morfologie*, págs.201-266, Turín, 1989.

71.- Cracco Ruggini, L.: "Constantino e il Palladio" en *Roma, Constantinopoli, Mosca. Da Roma alla terza Roma*, (Documenti e studi 1- Seminario 21 aprile 1981), 1983.

# LA LLARGA DURADA DE LA MITOLOGIA SOBRE ELS ORÍGENS URBANS, DE L'ANTIGUITAT A LA IL·LUSTRACIÓ

Eduard Riu-Barrera\*

El tradicionalista Titus Livi al començament mateix d'*Ab urbe condita*, l'obra que literalment segons el seu títol explica la història de Roma "des de la fundació de la urbs", entesa com a ciutat i imperi, va deixar dit càusticament, amb irònic desdeny cap els pobles subjugats per la puixant força romana que si a algú li "és lícit divinitzar els seus orígens i fer-ne responsable els déus, el poble romà ha obtingut tanta glòria amb les armes que, quan diu que Mart és el seu pare i el seu fundador, els altres pobles de la terra ho han de tolerar amb tanta equanimitat com suporten el seu domini" (*Ab urbe condita*, pròleg).

Aquest paràgraf de l'historiador romà resulta especialment suggerent perquè portava implícita la llavor intel·lectual per fer entendre les mitologies fundacionals en les seves raons històriques i, per tant, molt més enllà d'allò que per elles mateixes diuen o sembla que vulguin dir. El historiar la naixença de sobirania i, també, és clar, de pobles o nacions i ciutats no va desenvolupar-se ni llavors ni en els segles posteriors, per la senzilla raó que els contextos culturals ho venen fer impossible. Ni les transformacions de les formes socials, ni els conflictes que en segles posteriors es produïren tingueren prou força o foren prou radicals per a comportar una transformació en substància de les formes tradicionals de raonar dins dels discursos històrics.

El capgirament historiogràfic no va arribar fins al cap de més d'un mil·lenni i mig, quan tots els coneixements antics es trasmutaren en sabers completament nous. A Europa l'experiència del procés que va produir la liquidació del tardofeudalisme, l'antic règim i l'emergència del capitalisme, va canviar del tot la comprensió del passat. D'una mítica gènesi recent del món, divinitzada, simultània gairebé tant per la natura com la societat humana, sense

canvis en aquesta última des del principi fins a l'actualitat, es va passar de cop i volta a un origen molt remot, desacralitzat i amb una llarga evolució natural i també a una llarga història humana, plena de transformacions socials, econòmiques i polítiques des d'un principi animal fins a la complexa contemporaneïtat.

A *Mythologies* el 1957 Roland Barthes deia que el mite no negava pas les coses, sinó que les purificava, les feia innocents, les fundava en la natura i l'eternitat<sup>1</sup>. Justament, tot el contrari d'allò que fa el discurs històric contemporani sorgit de la Il·lustració, que les fonamenta en la societat i el temps. Dins dels diferents i successius estadis de l'evolució de la societat humana es va situar l'origen i l'expansió de la urbanització, de tal forma que aquests processos es van historiar per sempre més. Des de llavors mai més, sinó és en el deliri de la raó, la ciutat pot ser entesa com la intemporal concreció d'un disseny suprem, sinó com el producte determinat pels conflictes socials.

La durada de les explicacions mitològiques o llegendàries sobre els orígens ha estat, però, tan gran que quan faltava menys de tres segles perquè el comentari de Titus Livi fes dos mil anys encara sovint els orígens es raonaven d'aquesta manera. Així, el 1767 a *L'Ingénu* Voltaire podia fer que l'indi huron que protagonitza el relat exclamés, després de llegir durant el seu empresonament a la Bastilla una "antiga història de la Xina", que allò que li havia frapat més del text era "que gairebé tot hi és versemblant i natural. L'admiro en tant que no hi ha res de meravellós. Perquè totes les altres nacions s'han donat uns orígens fabulosos? Els antics cronistes de l'història de França, que no són massa antics, fan venir els francesos d'un Francus, fill d'Hèctor, els romans es diuen sorgits d'un frigi"<sup>2</sup>. El

301

\* Servei de Patrimoni Arquitectònic del govern de Catalunya

1.- R. Barthes *Mythologies*, Paris 1957 p. 230.

2.- Voltaire *L'Ingénu a Romans et contes*, edició a cura de P. Pomeau Garnier, Flammarion, Paris 1966 p. 353.

comentari tan volterrià d'aquest fabulat indi norda-mericà no tenia, per tant, res d'extemporani, ans el contrari, perquè ciutats, pobles i reialmes europeus seguien carregats de fantasiosos mites fundacionals que, això si, ben aviat serien malferits per la crítica il·lustrada i ràpidament escombrats entre la fi del Set-cents i la centúria següent.

### LES MITOLOGIES GRECOLLATINES I JUDEOCRISTIANES

D'igual forma que en l'antiguitat, tot al llarg del feudalisme i fins a la fi de l'antic règim, tant l'humanisme com la cultura barroca no tingueren capacitat per explicar els principis de la societat humana i les seves produccions més enllà del discurs mític o llegendari de fundació. D'aquesta manera va seguir fent-se l'explicació sobre l'origen de pobles, senyories o imperis, llinatges i ciutats. Aleshores, a més de servir-se del vell material mític grecoromà que amb la difusió i imposició del cristianisme en cap cas fou repudiat o exclòs, sinó que es va afegir i barrejar amb el bíblic en un sincretisme gens conflictiu. La tradició mítica judeocristiana, a l'entorn de la pagana, va constituir el canemàs fonamental i imprescindible de tota explicació històrica, inclosa la de les implantacions urbanes.

Per tant, les explicacions fetes de la mixtura del material mític pagà amb el judeocristià es pot dir que foren gairebé l'únic discurs possible sobre l'origen de les ciutats de terres mediterrànies i regions europees sotmeses al domini romà, com també de les seves perifèries. En el context cultural i històric de l'antiguitat i el feudalisme les ciutats eren intemporals i presents des de l'origen dels temps. La seva formació no era mai 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 tota ciutat havia de trobar-se sempre, indefectiblement, un acte fundacional ben precís amb el qual una elevada disposició s'acomplia. En conseqüència, d'acord amb aquest paradigma les ciutats tenien sempre la necessitat d'un fundador personalitzat, agent únic i causa de la urbanització. La seva existència esdevenia segura, tant si era conegut com desconegut per la tradició mítica. Per això, durant molts segles una de les feines dels historiadors fou, justament, la recerca o, segons com es consideri, la invenció del fundador amb la consegüent fixació cronològica de l'acte fundacional, cosa que feia possible establir l'antiguitat de la urbs i prestigiar-ne els orígens. D'a-

questa manera, en el tractat sobre el govern urbà *Regiment de la cosa pública* escrit entre 1385-1386 pel religiós català Francesc Eiximenis, conseller dels jurats de la ciutat de València a qui va dedicar l'obra, l'autor deixava dit que de "totes les ciutats notables sapiam qui les edificaren e aquells qui les començaren". Ara bé, reconeixia que a València no es tenia constància de la fundació urbana, tanmateix això no li invalidava l'asseveració i presumia que havia estat "habitada quasi del començament del món, ço és des de Jafet, fill de Noé, ençà"<sup>3</sup>.

No cal dir que el frare franciscà que aconsellava els governants de València, un dels principals nuclis urbans de la Mediterrània occidental en aquella època, considerava que les ciutats existien des de la mateixa població de món i que una de tant important com aquella devia ser una cosa perenne, que havia d'existir des de sempre. Com que pel mateix fet d'existir la urbs havia de tenir un fundador i aquest s'havia de retrocedir als primers pobladors va recórrer a la descendència de Noé per explicar-la. Aquest recurs no tenia res d'estrany, ans el contrari. La dispersió dels fills i nets del patriarca bíblic va explicar en la tradició judeocristiana la població de diferents regions de la Terra. L'estirp del seu tercer fill Jafet, en concret, 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 excloent, 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 deus, en una barreja sincrètica gens conflictiva, des de molt abans de la reacció humanística.

L'explicar les ciutats com a producte d'una fundació mítica no fou, de cap manera, el patrimoni exclusiu de l'antiguitat grecoromana. Les societats posteriors varen mantenir, fins molts segles després, la mateixa forma d'entendre l'existència de nuclis urbans i formulacions d'aquesta índole s'aplicaren tant a nuclis urbans relativament recents com a d'altres d'origen molt remot i que durant l'antiguitat no havien tingut llegendes de fundació, 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 per damunt de tot, sovint tant sols es consideren històricament rellevants i genuïnes les llegendes grecollatines, mentre que les posteriors són menystingudes, com a subproductes anacrònics, falsificacions impúdiques o fabulacions reprovables, sense que efectivament hi hagi cap solució de continuïtat historiogràfica entre elles i les antigues. Per tant, intel·lectualment constitueixen una forma única de raonar històricament la urbanització.



Ara bé, per començar cal fer una neta divisió entre les explicacions de les fundacions urbanes, presents des d'antic en els relats històrics generals i allò que pròpiament és la historiografia ciutadana, que es tracta d'un gènere molt posterior i perfectament determinat culturalment i temporal, alhora que també precedent i independent a la recerca sobre la història de la urbanització, que és un objecte d'estudi sobretot arqueològic, molt més recents encara. Ni al llarg de l'imperi romà ni després de la seva dissolució, durant els temps dels regnes bàrbars que el seguiren, dominats per un generalitzat procés de desurbanització de les ciutats antigues i la conversió d'aquelles poques que sobrevisqueren en simples enclavaments de poder feudal, laic o eclesiàstic, no va existir, com tampoc havia existit abans sota l'imperi, un gènere històric que tingués per objecte la ciutat en tant que força política, ni tampoc els ciutadans com a cos social i organització política, com més endavant va sorgir.

En realitat, la ciutat no va erigir-se en subjecte històric autònom fins que la dinàmica urbana produïda en el feudalisme ho va fer històricament possible, especialment a les repúbliques italianes que engendraren l'humanisme cívic. Des d'aleshores, gradualment, per l'occident europeu es va estendre i configurar un tipus d'historiografia urbana on es barrejaven gèneres i matèries diverses, des del relat llegendari de la fundació, la descripció topogràfica, la compilació de les antiguitats o la ressenya de les formes de govern, entre les qüestions més significatives de les tractades. D'aquest model és d'on han derivat els gèneres de la monografia històrica i geogràfica i, fins i tot també el de les convencionals guies urbanes.

La preocupació pels orígens urbans, com s'ha dit, fou molt anterior a l'aparició i extensió entre els s. XV-XVI de les històries ciutadanes d'ambient o influx humanístic i, més d'un cop, els relats de fundació s'hi afegiren plenament configurats. De la circulació de les narracions de fundació en un context protohumanístic hi ha una bella mostra en el cas de la ciutat italiana de Pàdua, on la creença d'haver estat establerta pel príncep troià Antenor, d'acord amb una afirmació feta per Virgili, era plenament vigent en el s. XIII, quan una troballa casual d'un singular enterrament va portar a ser identificat amb la sepultura d'aquest personatge. La descoberta realitzada l'any 1283 amb motiu d'unes obres fetes prop del pont romà de la vila, corresponia a un sarcòfag paleocristià que contenia unes restes humanes de grans dimensions al seu interior. El jurista i erudit Lovato de Lovati va identificar-les amb Ante-

nor i en honor del troià fundador de la ciutat li va erigir un edícol adossat a l'església de San Lorenzo, propera al lloc de la descoberta i que es va acompanyar d'una inscripció commemorativa formulada a l'antiga<sup>4</sup>.

De ben segur aquest singular episodi pot atribuir-se a l'emergència de l'humanisme en l'ambient italià, però l'explicació de l'origen de ciutats amb material mític pagà també es pot trobar algunes centúries abans, en contextos culturals allunyats de tot aroma clàssic. L'antiga Quorocortorum de la Gàl·lia Bèlgica, establerta en el territori del poble gal dels remi, va canviar el seu nom pel 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. L'historiador d'aquesta ciutat de la Xampanya i del seu bisbat, el canonge Flodoard, va escriure cap a mitjan del s. X la *Historia Remensis Ecclesiae*, on va explicar-ne l'etimologia i alhora història fundacional d'acord amb el material mític pagà. Els fundadors de la ciutat i a l'ens sems ascendents de l'estirp dels remi haurien estat els soldats de Rem, del germà bessó de Ròmul, fill de Mart i Rea Silvia, que fugitiu 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 a Ròmul i Rem en un dels portals de l'antiga muralla, així com l'antiga amistat entre els romans i els remi<sup>5</sup>.

Amb habilitat el canonge Flodoard havia rel·ligat la història de la fundació de la ciutat episcopal, ni més ni menys que amb la gènesi de 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 principis d'ambdues ciutats eren discutits. Més de cinc segles després la mateixa llegenda de fundació es representava en un magnífic tapís tardogòtic del s. XVI que forma part del tresor de la catedral de Beauvais, mentre que una altra peça que forma part de la mateixa col·lecció mostra la vinculació original de la ciutat de París amb el príncep troià homònim<sup>6</sup>.

D'acord amb l'explicació mítica la fundació de Reims s'havia fet coetània a la de Roma, sense que això sobtés per res dins del context cultural on s'havia confegit, perquè aquest era del tot estrany a preocupacions de caire cronoevolutiu que portessin a situar la creació de ciutats en estadis històrics concrets o a diferenciar entre els processos d'urbanització del Laci i la Gàl·lia septentrional. En el s. X, com des de molts segles abans i uns quants després, la història tan sols era un enfilall

4.- R. Weis *The renaissance discovery of classical antiquity*, Basil Blackwell, Oxford 1973 p. 18-19.

5.- M. Sot *Un historien et son Église au Xe siècle. Flodoard de Reims*, Éditions Fayard 1993 p. 357-364.

6.- P. Pinon *La Gaule retrouvée*, Gallimard 1991 p. 16-17.

d'esdeveniments militars, climàtics i genealògics, sense cap mena de discontinuïtat, sense evolució, progressió, canvis ni ruptures. Ni tan sols els temps originals, poblats d'éssers imaginaris, semidéus 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.

De fet, a partir de l'inici del món en el qual s'originava de forma simultània la vida animal i la societat humana, tot era estàtic i ni la terra ni, no cal dir, l'univers sofrien cap mena d'evolució, sinó que societat i natura esdevien sempre iguals. La història es caracteritzava per una manca absoluta de sentit evolutiu i per una cronologia molt curta que explicava l'estat de coses actual a partir del present i la immutabilitat. No hi havia formes d'organització social històricament diferenciades i des de sempre totes havien estat igual, tant pel que fa a la manera d'obtenir la subsistència com en les seves formes polítiques de regiment, les ciutats, els reialmes i els imperis s'havien succeït des de l'inici dels temps. Tampoc hi havia cap desenvolupament en les arts. Només de tant en tant, en els períodes més reculats, algú imbuït per les divinitats, aportava atzarosament certes innovacions, 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 succeïen les fundacions i la primera es remuntava al orígens mateixos en la tradició judeocristiana, quan Cain "construí una ciutat i li posà el nom del seu fill Henoc" (*Gènesi*, 4.17). Les raons de la fundació d'una urbs just als inicis de gènere humà les havia explicat al primer quart del s. V el gran tractadista cristià Aureli Agustí (*De civitate Dei*, XV.8).

### ALTRES DISCURSOS FUNDACIONALS

L'entendre la urbanització d'una societat com un procés llarg i complex, producte històric d'unes determinades formes socials i no pas un fet intemporal i faltat de context, 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. Amb anterioritat es poden trobar ocasionalment, o més ben dit producte d'excepcionals contextos històrics, explicacions generalistes en les quals són tinguts per imbricats els processos de sedentarització i urbanització. Aquesta és el cas de l'ambient hel·lènic del s. IV aC, on Plató en el diàleg dedicat al sofista Protàgores va exposar l'origen causal de les ciutats, però no pas a l'interrogar-se sobre

elles mateixes, sinó dins d'un discurs que vol separar la política o govern urbà d'altres sabers i pràctiques.

El relat, òbviament d'índole mítica, explicava que a l'origen un cop havien estat atribuïdes diferents qualitats a les nissagues mortals d'animals i homes, Prometeu va trobar que aquesta última havia quedat massa desvalguda i per rescabalar-la li va atorgar l'habilitat tècnica. Amb ella els homes començaren a honrar els déus amb altars i imatges, van adquirir arts com la de l'habitació i la d'extreure el menjar de la terra. Si bé en principi vivien dispersos, varen haver de protegir-se de les bèsties i per això crearen ciutats, però mancats encara de l'art de la política els enfrontaments feren que no poguessin subsistir i es tornaren a dispersar. Davant d'això i per por que els homes no desapareguessin, Zeus va fer que Hermes els hi lliurés la justícia i el seny, és a dir la virtut política, de forma que tots en participessin i no només uns quants, com passa amb les altres arts. D'aquesta manera amb la virtut política estesa entre tothom les ciutats llavors si que pogueren subsistir i amb elles els homes perdurar (*Protàgores*, 320d-322e).

Malgrat la reconeixença d'un estadi inicial preurbà, primari, 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 intemporals, sense cap relació amb l'organització social, ni amb cap estadi del seu desenvolupament. La solució a la inferioritat humana enfront de les bèsties eren les ciutats, que afaïçonades amb la política, permetien superar a favor dels homes l'antagonisme primordial amb els animals o entre la cultura i la natura. Les ciutats esdevien consubstancials a la humanitat, fora i abans d'elles gairebé es pot dir que no hi havia història, sinó simple barbàrie animal. Més enllà, explicacions d'orígens fonamentades en les formes socials i no en atzarosos designis divinals o en iniciatives d'herois fundadors es poden començar a trobar en d'altres ambients. En aquest sentit, hi ha l'examen dels processos d'urbanització produïts a les societats islàmiques que va fer l'historiador magribí de fort component racionalista Ibn Haldun a la segona meitat del s. XIV. La seva aguda reflexió sobre la sedentarització, la fundació d'urbs i les causes de la seva durada o ruïna, es troba dins del llibre quart de l'obra enciclopèdica *al-Muqaddima* o *Prolegòmens*, escrita pels volts dels anys 1375-1378.

La recerca de causes històriques va fer que Ibn Haldun considerés que "fundar ciutats i bastir cases d'habitació" tan sols era propi d'un determinat estadi, al qual s'arribava un cop la tribu havia consumat plenament la vida nòmada. Val a dir que dins de la urbanització no arribava a discernir graus o evolucions i, per tant, a l'etapa nòmada sense urbanització, succeïa d'immediat una amb grans ciutats plenament configurades i de constitució immutable. Com que entenia que una població requeria de temples i moltes altres grans infraestructures, la seva erecció també necessitava d'un gran

esforç que no proporcionava guanys immediats ni generals, per la qual cosa la seva creació només podia respondre al disseny d'un sobirà i a la seva capacitat d'imposar-lo, sense imaginar per res la possibilitat d'una gènesi d'altre índole com podia ser un agent social col·lectiu en el procés d'urbanització. Un cop assentada la subjecció de la ciutat a la iniciativa sobirana, va establir el principi segons el qual la seva durada havia de ser igual al regne que l'havia creat, de forma que mentre aquest prosperés s'engrandiria la ciutat, però sucumbiria així que s'extingís, fora del cas en què les poblacions pageses pròximes li aportessin prou vida d'una forma continuada. Per a la cultura d'aquest autor la societat existia i es reproduïa fora de la urbanització, tant en el nomadisme com en el sedentarisme. Les ciutats tant sols eren una cosa episòdica, un producte exogen que només un poder sobirà podia imposar a la població i que s'afeblia fins a desaparèixer quan l'autoritat política que les havia fundat s'eclipsava. Per tant, les ciutats no eren una cosa estàtica, eterna o immutable, sinó sotmesa de ple a les dinàmiques històriques. Potser per això la seva fundació no la va atribuir a personatges mítics, sacres o legendaris, sinó al poder polític manifestat per un sobirà<sup>7</sup>.

Ben diferent és l'explicació forjada en una de les més dinàmiques urbs germàniques del Quatre-cents, dotada d'una forta experiència d'autogovern patrici. No es tracta pas d'un assaig generalista com el gairebé coetani d'Ibn Haldun, sinó de la història particular de la ciutat lliure imperial d'Augsburg, gran centre comercial i financer de l'Europa del seu temps, escrita per Segismundus Meisterlein cap el 1457 i impresa el 1522. Aquesta no acull cap personalitat única fundadora, ni històrica ni llegendària, sinó que l'origen urbà el protagonitza tota la col·lectivitat, en concret el poble dels suabis que reportat per les fonts clàssiques i d'acord amb la tradició judeocristiana es considerava descendent de Jafet, fill de Noé i primer poblador d'Europa.

Segismundus Meisterlein inspirat en els escriptors Boeci, Juvenal i Ovidi que parlaren d'un daurat estadi original, assegurava que al principi els suabis tenien costums salvatges i vivien en pau, habitaven en caveres, s'alimentaven de la caça i de la recollida de fruites, anaven nus i sense armes. La violència desencadenada entre els pobles i de la qual no exposa les causes, hauria estat el motiu que hauria portat els suabis a urbanitzar-se. Llavors, buscaren un bon lloc per establir-se, d'aire salubre i amb fonts d'aigua fresca, situat entre dos rius per protegir-se millor i allà bastiren la ciutat d'Augsburg amb cases i l'envoltaren d'un profund vall. Amb l'amuntegament de la terra que havien tret i unes estaques cons-

truïren la defensa de la muralla primigènica. La ciutat, per tant, era el producte intern, comú i consensuat per un cos social a fi de dirimir la conflictivitat amb d'altres pobles, però també remarcava que era una forma de salvaguardar-se de les inclemències del temps mitjançant els habitatges construïts<sup>8</sup>. Sembla clar que l'autoprotecció i afirmació amb unes muralles representava la plena plasmació de la ciutadania en aquest autor, format en l'experiència de l'autodefensa de les comunitats urbanes germàniques enfront dels altres poders feudals.

## DE TROIA I HÈRCULES EN LA FUNDACIÓ DE CIUTATS

Les ciutats podien haver estat fundades des d'època primordial perquè, de fet, l'origen del món i l'univers es considerava gairebé simultani al de l'home, tant en les societats paganes com en les cristianes. Per totes elles, des dels principis fins el present en el qual es trobava l'historiador el temps havia estat força breu. Justament, la brevetat temporal fou un altre dels factors que va impedir el desenvolupament d'una història de llarga durada projectada enrera, on a més no hi havia cap possibilitat de situar-hi una evolució social ni natural. Així, d'ençà l'origen fins a la contemporaneïtat havien passat sempre molt poques centúries, com a molt uns quants mil·lenis a tot estirar. La guerra de Troia i el Diluvi universal foren les fites cronològiques a partir de les quals la història es pot dir que començava. Troia es va consolidar en època feudal com un gran referent cultural, temporal i genealògic, àmpliament difós a través dels cicles literaris. Una singular mostra de la gran fama medieval d'Illion la forneix Ramon Muntaner en la seva *Crònica*, redactada cap el 1325, on al parlar de les terres bizantines que foren el teatre dels fets guerrers que ell va protagonitzar hi situa amb gran concreció geogràfica el lloc de la desapareguda ciutat. Això resulta especialment significatiu perquè Ramon Muntaner no era pas cap homes de lletres, sinó l'administrador general o mestre racional d'una tropa de mercenaris, els almogàvers o Gran Companyia catalana, que aliada inicialment amb Bizanci va esdevenir després una minúscula república guerrera i del tot autònoma establerta a l'enclavament de Gal·lípol, la turca Galibolu, entre els anys 1304 i 1307.

El cronista i soldat de fortuna al tractar en la *Crònica* de la situació del cap de Gal·lípol era "a una banda de Boca d'Aver (els Dardanels), de ponent, e de l'altra banda, de llevant, és lo lloc de l'Araqui (península d'Erdek)(...)

7.- Ibn Haldun/Khaldun *Introducción a la historia universal*, Fondo de Cultura Económica, México 1977 p. 609-669.

8.- Citat per A. Schnapp *La conquête du passé*, Editions Carré 1993 p. 137-138 i 433-435.

E en aquell lloc d'Atarqui (Erdek) era una porta de la ciutat de Troia; e l'altra porta era un port qui és en mig Boca d'Aver, en què ha un castell molt bell, lo qual féu fer Paris, lo fill del rei Parian (Priam), con hac presa per la força d'armes Elena, muller del duc d'Atenes, a la illa de Tènedo (Tenedos, Bozca segons la forma turca), qui és prop de Boca d'Aver a cinc milles. En aquella illa del Tènedo, havia una ídola, e venien-hi un mes de l'any tots los honrats hòmens de Romania, e honrades dones". Després d'explicar que allà Elena hi va coincidir amb Paris que la va raptar i per la qual cosa "se moc tan gran guerra, que a la fi la ciutat de Troia, qui vogia tres-centes milles, en fos assetjada tretze anys, e puis fo ahontada, presa e destreuida. E al cap de Boca d'Aver, defora, ha un cap de l'Edremite (Adramiti, Edremit segons la forma turca), qui era l'altra porta de la ciutat de Troia" (*Crònica*, cap. CCXIV). Per tant, Ramon Muntaner que era molt bon coneixedor d'aquestes terres on va guerrear uns quants anys, va situar l'antiga Troia a la Tròade, on hi havia l'establiment que se suposa correspon a Ilion, però la ciutat mítica era, en consonància, una ciutat descomunal, de tres-centes milles de perímetre, és a dir d'un quatre-cents quilòmetres llargs. Les tres portes, de l'Erdek, l'illa de Bozca i l'Edremit defineixen tota la Tròade o més i, per tant, la fabulosa i desapareguda ciutat d'Ilion havia crescut amb el pas dels segles fins a fer-se tan gran que abastava una regió sencera de centenars de milles.

Si al començament del s. XIV la desapareguda Troia era un referent per a un català mercenari a Bizanci, més ho era per els cercles intel·lectuals que fornien les legitimacions històriques dels llinatges regnants a Europa. D'aquesta forma, tant la monarquia anglesa com la francesa s'associaren força aviat als cicles mítics troians. La primera ho feu a través d'un príncep Brutus, net d'Enees, poblador de la terra a la qual va donar el nom de Britània i de qui descendiria el rei Artus. Pel cas de la reialesa francesa, aquesta tindria l'origen en el propi Priam, que s'hauria establert a Germània, on la seva descendència hauria arribat fins a la dinastia merovíngia<sup>9</sup>. Cap dels reialmes de la Península ibèrica, per contra, ni la corona Catalano-aragonesa ni els de Castella o Portugal es relacionaren mai als cicles troians, dels qual tampoc en derivaren els mites fundacionals urbans feudals o tardofeudals, més vinculats a d'altres tradicions com l'hercúlia o de la nissaga de Noé.

El sincretisme judeocristià o bíblic i pagà es pot trobar ben entrelligat a l'obra *De rebus Hispaniae* de l'arque-

bisbe toledà Rodrigo Jiménez de Rada, escrita cap els anys trenta o quaranta del s. XIII. En ella hi ha una molt breu i simple història dels temps peninsulars més remots, que s'inicia amb la població de l'alt Pirineu pels fills de Túbal, fill de Jafet i net de Noé. Aquests haurien establert viles, pobles i fortificacions a la vall de l'Ebre, en el territori anomenat Celtibèria que l'autor va equiparar aproximadament amb els dominis del coetani regne Catalano-aragonés. A partir d'aquí s'hauria poblat la resta de la Península o Hespèria amb diferents cabdills i regnes, entre els quals es comptava Gerión que sobiranejava les terres de Galícia, Lusitània i Bètica a l'arribada de la Península d'Hèrcules. De la lluita entre tots dos va sortir vencedor l'heroi grec i acte seguit aquest personatge no només va ocupar els tres reialmes de Gerión on va fundar la ciutat d'Hispàlis, antecedent de Sevilla, sinó que va continuar les seves conquestes a la Cartaginesa i la Celtibèria. En el país celtibèric va concretar la fundació de les ciutats de Tarassona, sota la muntanya de Caco o Montcayo, amb gent de Tir i Ausònia, així com de les de la d'Urgell i Barcelona<sup>10</sup>. Tanmateix, s'ha de recalcar que Rodrigo Jiménez de Rada no considerava pas que Hèrcules fos l'introduïdor de la vida urbana, sinó tan sols el fundador d'unes poques ciutats que per motius que caldria resseguir a fons va creure convenient d'atribuir-li, mentre deixava ben explicitat que hi havia ciutats des de l'inici mateix de la història peninsular amb la seva població pels més pròxims descendents de Noé.

Rodrigo Jiménez de Rada no havia estat pas el primer en fer confluïr en la història peninsular les mitologies grecollatines amb la bíblica. Segles abans ho havia fet l'escriptor àrab al-Razi, més conegut pel Moro Razi, en un tractat d'història d'al-Andalus que va redactar durant la primera meitat del s. X. Segons aquest llibre, el cabdill del primer contingent de pobladors peninsulars havia estat Espan o Hispan, fill de Jafet i net de Noé. Un monarca descendent del seu llinatge hauria estat vençut pel grec Hèrcules que arribat a la Península passaria a senyorejar-hi a partir de l'any dos mil nou-cents noranta-cinc després d'Adam. Hèrcules, a més de fundar moltes ciutats no precisades, hauria alçat tres grans monuments en els respectius extrems de la geografia peninsular, una a Cadis, l'altre en un lloc imprecís entre Catalunya i Septimània i un darrer a Galícia<sup>11</sup>. Aquestes fabuloses obres monumentals, com d'altres de ben reals i que podien ser aqüeductes, muralles, ponts o qualsevol altre mena de construccions, eren atribuïdes

9.- Brunetto Latini *Llibre del tresor* (1260-1266) segons la traducció catalana de 1418 editada a cura de C. J. Wiltlin, Ed. Barçono (Els nostres clàssics, 102), Barcelona 1971 vol. I p. 112-113 i 118-120.

10.- Rodrigo Jiménez de Rada *Historia de los hechos de España*, traducció i edició de J. Fernández Valverde, Alianza Editorial (AU, 587), Madrid 1989 p. 64-69.

11.- D. Catalán, M.S. de Andrés *Crónica del Moro Rasis*, Ed. Gredos, Madrid 1975 p. 118-130.

per al-Razi a éssers llegendaris, com també feia amb les ciutats. La seva integració dins de l'ordre de referències mítiques, anhistòriques, s'aconseguia al convertir-les en manifestacions de poders màgics i sobrenaturals, atesa la completa incapacitat per veure-hi el producte de societats precedents i culturalment diferents a la contemporaneïtat. De fet, aquesta fou durant mil·lenis l'única manera d'entendre tant determinats vestigis arqueològics com determinades formacions geològiques d'una manifesta singularitat, mentre que sobre la resta planava una completa desatenció. El recurs mític no es va circumscriure, per tant, a l'explicació dels orígens de pobles o nacions, dinasties reials i llinatges nobiliaris, sinó que va servir per entendre alguns productes de la natura i obres construïdes pels humans en temps immemorials.

Fins a les acaballes del s. XV la història remota de la Península ibèrica i de les seves ciutats no va anar més enllà de les poques notícies que més amunt s'han exposat, perquè tampoc les seves terres ni reialmes en tingueren especial necessitat, atès que uns d'ells es lligaven a la tradició goda i d'altres a la franca, sense haver de remuntar-se més enrera. Llavors però, l'influx humanístic producte de la vinculació de la corona Catalano-aragonesa amb terres italianes va permetre les aportacions necessàries per a la ràpida invenció d'un remot passat d'acord amb la novetat històrica que representava la unió dinàstica d'aquesta corona amb la monarquia castellana. La nova mitologia va ser fabulosament creada per un autor ben conegut, el frare dominicà italià Giovanni Nanni, més conegut per Annius de Viterbo. El papa català Alexandre VI i membre de la família dels Borja va tenir aquest religiós al seu servei com oficial del sacre palau, fou l'inspirador del programa pictòric del Pinturicchio per les estances borgianes del Vaticà i va escriure una història primitiva dedicada als monarques hispànics Ferran i Isabel, també coneguts pels reis Catòlics, amb el títol *Comentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium*, que es va publicar a Roma el 1498 i va tenir un enorme sucès historiogràfic d'ampli abast europeu.

L'aportació més important i transcendent d'aquest llibre fou la presentació i comentari de la inventada obra del sacerdot babilònic Berosus, que va tractar com si fos una gran troballa i en el qual es relatava una història dels temps primordials que compren tant l'època d'antediluviana, com el Diluvi i la població del món pels fills de Noé, amb un amplia glossa del reialme antic d'Espanya. Aquest fals regne que s'hauria instituït amb l'arribada de Túbal, exercia la seva senyoria de forma única sobre tota la Península i d'ell enumera la nòmina de sobirans fins a l'arribada dels grecs. Encara que

Berosus correspongui a un personatge real, esmentat ocasionalment com historiador per diferents autors de l'antiguitat, el text presentat per Giovanni Nanni com la troballa de la seva producció perduda fou, en realitat, una mistificació que ell mateix acabava de confeigir. La fortuna de la invenció, no obstant, més o menys retocada per autors posteriors, fou immensa en tots els sentits a l'aportar, potser per primer cop, una extensa sistematització dels orígens de nombrosos països i llinatges europeus, però sobretot de l'heterogeni regne d'Espanya. Com que el seu abast i intencions superaven àmpliament aquest darrer àmbit regional, aviat va ser objecte d'adaptacions, traduccions i debat arreu de l'occident europeu.

A Itàlia va trobar força seguidors i comentaristes, mentre que al regne de França fou publicat diverses vegades, a més d'influir molt directament en l'humanista erasmia i confessor dels sobirans, Jean Lemaire des Belgues que el 1512 va publicar *Illustrations de Gaule et singularitéz de Troye*. En aquest tractat, destinat a exposar la primacia francesa a partir del sincretisme biblicopagà, els gals esdevenien descendents de Gomer, fill de Jafet i establert a les Gàl·lies, d'on seria el primer rei només uns cent cinquanta anys després del Diluvi. Un ampli desenvolupament d'aquest material mític en la seva aplicació precisa a la història urbana el va fer Gilles Corrozet en el *Catalogue des villes et cités, fleuves et fontaines assises es trois Gaules* de 1537, on va presentar els relats de fundació i sovint, alhora, les explicacions etimològiques de molts nuclis urbans. La primera de totes les viles franceses hauria estat Sens, establerta pel propi Gomer, mentre que per aquest mateix autor París no podia haver estat la fundació del príncep troià homònim, sinó la d'un gal també anomenat Paris i, per tant, descendent de la casa de Noé<sup>12</sup>.

Dins dels canemàs de la història mítica que havia inventat Annius de Viterbo o el fals Berosus, es varen incloure o en derivaren també les llegendes fundacionals de les més importants ciutats de la Península ibèrica. A partir d'aquesta aportació moltes de les explicacions foren àmpliament debatudes i a voltes molt modificades, sempre d'acord amb els interessos ciutadans i les preferències erudites dels seus innumbrables reelaboradors. Cal tenir ben present que mai el llegendari urbà, des dels seus orígens més remots fins a la seva extinció fou una cosa tancada i fixa, sinó tot el contrari i com la resta de construccions mítiques d'aquesta índole, una de les seves característiques principals fou la permanent reformulació i adaptació als interessos canviants dels temps. Segons l'obra del frare de Viterbo poc després del Diluvi i centenars d'anys abans de la fundació de Troia, cosa que permetia elevar la monarquia hispànica per

12.- R. Bizzocchi *Genealogie incredibili*, Società editrice il Mulino, Bologna 1995 p. 33-36 i P. Pinon *La Gaule retrouvée*, Gallimard 1991 p. 14-16.

damunt de la història greco-llatina, s'hauria constituït el fals reialme d'Espanya, amb un primer sobirà que hauria estat Túbal, net de Noé i ascendent del poble ibèric. Durant el seu regnat s'introduïrien les lletres, la poesia i la filosofia, a més de fundar-se, entre d'altres, les ciutats de Tortosa i Tarragona. El topònim d'aquesta última tindria la seva explicació en llengua aramea, que hauria estat la pròpia de Túbal i en la qual voldria dir congregació de pastors. A Túbal seguiria Íber, epònim dels ibers, fundador també de ciutats i entre els seus descendents es trobaria Brigos que hauria establert les ciutats de Braga i Segóbriga, Beto la de Badalona, Gerió la de Girona, Híspal la sevillana Híspalis i Hèrcules la Seu d'Urgell i Barcelona. Fins hi tot i hauria un rei anomenat Romus que hauria fundat una ciutat dita Roma, prop de València i que seria molt anterior a la Roma del Laci. Es clar que la invenció d'aquesta primitiva Roma hispànica no tenia altre finalitat que aflagar el llinatge valencià del papa Alexandre VI, al servei del qual, com s'ha dit, estava el falsari autor d'aquesta llarga història.

## BARCELONA, HÈRCULES I AMÍLCAR BARCA

També dintre d'aquest fabulós entramat s'incorporaren els orígens mífics de Barcelona que, tanmateix, es trobaven formulats des de força segles abans. Les llegendes barcelonines foren estudiades amb detall i fina erudició per part de Lluís Nicolau d'Olwer, l'hel·lenista i historiador de la cultura a qui el compromís amb la causa catalana i republicana el va portar, com tants d'altres lluitadors antifeixistes, a l'exili el 1939 fins a la seva mort a Mèxic el 1961. Segons ell i tampoc ha estat desmentit posteriorment, no hi ha constància que la Bàrcino, fundada cap a les darreres dècades del s. I aC pels romans tingués una formulació mítica en temps antics i la primera explicació d'aquesta índole que es coneix correspon de ple a la ciutat feudal, quan aquesta esdevenia la capital de la puixant corona Catalano-aragonesa en el s. XIII. Llavors la va expressar, recollida d'abans o de nova formulació, Rodrigo Jiménez de Rada a *De rebus Hispaniae* i segons ell l'heroi grec Hèrcules hauria arribat a la Península ibèrica amb nou vaixells, dels quals vuit els va deixar al litoral de Galícia, mentre que un novè es va quedar a la riba de la Celtibèria, és a dir a la costa catalana. Justament, a l'indret on hi havia aquesta darrera embarcació el propi Hèrcules va bastir una nova ciutat. Aquesta urbs, situada en el lloc de la novena barca o barca nona va ser anomenada Barcanona. No cal dir que aquest primigeni nom de la ciutat de Barcelona és totalment inventat i, de fet, les formes més arcaïques del topònim foren Bèrkeno o Bàrcino. Un cop acabada d'establir la ciutat de Barcelona, Hèrcules el seu fundador hauria iniciat l'accidentat viatge de retorn cap a la seva pàtria hel·lènica.

Segons l'estudi de Lluís Nicolau d'Olwer, la tesi de la barca nona hercúlia fou una creació pròpia de Rodrigo Jiménez de Rada, de la qual no va trobar cap rastre directe o indirecte en autors precedents, medievals o greco-llatins. L'obra de l'arquebisbe toledà es va traduir aviat del llatí al català, cap a les darreres dècades del s. XIII i s'escampà durant la centúria següent al ser incorporada a obres com la *Crònica general* del rei Pere III el Cerimoniós o al tractat de Francesc Eiximenis el *Regiment de Prínceps*. Els historiadors del Quatre-cents perfilaren a gust l'arribada de la novena barca al litoral de Catalunya i així per l'humanista Joan Margarit, cardenal i bisbe de Girona, la novena barca hauria estat l'única en arribar a la costa d'un estol tramès des de Grècia per demanar l'ajut d'Hèrcules al conflicte de Troia. En aquesta formulació, per tant, l'establiment de Barcelona esdevenia coetani a la guerra troiana que, un cop més, s'erigia en el millor referent històric per a la invenció d'una fundació urbana que es volia prestigiosa.

Dos autors de l'humanisme català sota el directe influx italià, els alts dignataris del casal catalano-aragonés Jeroni Pau i Pere Miquel Carbonell, posaren en dubte a la darrereria del s. XV la tesi hercúlia, a l'estar mancada de tot suport en les fonts antigues. Per contra, uns versos del cristià Paulí de la darrereria del s. IV, en els quals es qualificava de púnica a l'antiga Bàrcino, serviren per construir una nova explicació que implicava el rebuig complet de la narració hercúlia. Encara que el valor probatori del poema tardà sobre l'origen cartaginès de la ciutat sigui absolutament nul, aquest text va portar a la formulació d'una nova llegenda que tenia a la ciutat de Barcelona per una fundació de la família dels Barca i en concret del seu cabdill Amílcar. Ara bé, les dues tesis es varen mantenir segons el gust i les interessos dels autors fins entrat el s. XIX i arribaren encara al s. XX, en els manuals més retardataris.

A la ciutat de Barcelona els fundadors herculis o cartaginesos han inspirat l'imaginari urbà des d'inici mateix del s. XVI i llavors mateix certes inscripcions monetàries d'encunyacions barcelonines adoptaren sota Carles I la fórmula Barcanona, directament manllevada de l'explicació etimològica. La representació d'Hèrcules i els seus treballs, en tant que fundador de la ciutat, es va esculpir en els relleus de la decoració renaixentista de la Casa de la Ciutat i en concret als medallons de la porta de la sala del Trentenari, així com també en l'ornamentació de residències particulars del s. XVI com en un casal del carrer de la Cucurulla, a la desapareguda casa Gralla del carrer de la Portaferrixa o en una casa del també desaparegut carrer de la Bòria, que malgrat anomenar-se del gremi de calderers no sembla haver-hi tingut mai cap relació i que ara es troba traslladada a la placeta de Sant Felip Neri. Dins d'aquest mateix context va ser encastada a la façana principal de la seu del govern de la ciutat, que donava al

carrer de Bisbe, una làpida amb grafia i redacció que imita les antigues formes romanes i en la qual es commemora l'acabament de les obres de la Casa de la Ciutat el 1550, uns cinc mil cinc-cents anys després de la fundació del món, dos mil vuit-cents de la de Barcelona i dos mil tres-cents de la de Roma, segons explica el propi epitafi. El mateix text recull una molt sintètica però ben precisa història barcelonina, que s'inicia amb la frase "Barcino ab Hercule condita", per continuar el relat amb el pas de fenicis, romans i gots, fins a la conquesta carolíngia. Força anys més tard, quan en el s. XIX el neoclassicisme de la nova ciutat burgesa va construir els seus primers monuments laics, la figura d'Hèrcules va tornar a esdevenir un bon recurs formal i va presidir diferents fonts com a personalització prestigiosa de la pròpia ciutat i dels seus orígens.

## EPÍLEG

Malgrat les perduracions retardatàries entrat el s. XIX i tot el s. XX en camps allunyats de la historiografia acadèmica, les explicacions mítiques dels orígens urbans varen desaparèixer a mans de la crítica històrica il·lustrada del Set-cents, com va passar també amb les llegendes que feien referència a pobles o nacions, reialmes i llinatges nobiliaris. De cop i volta l'occident europeu es va trobar orfe d'un passat remot, perquè un cop desmantellat el llegendari bíblic i pagà, no hi havia massa material informatiu que pogués considerar-se genuïnament històric per confegir una alternativa gaire coherent. Mentre les fonts literàries clàssiques no eren gens explícites ni gaire rigoroses, l'arqueologia encara no havia desenvolupat la seva capacitat analítica i explicativa respecte els processos d'urbanització. D'aquesta manera entre l'origen de l'home, que cada cop les ciències de la naturalesa feien temporalment més llunyà i plenament vinculat a l'evolució animal, fins a la història narrada per les literatures més antigues quedava un gran buit. Foren els pobles primitius reportats justament per les més arcaïques d'aquestes fonts, els pobles cèltes, ciclopis, etruscs, pelàgics, tirrènics, etc. els què de principi poblaren l'antiguitat remota. A ells començaren a ser atribuïdes les restes urbanes mediterrànies i orientals tingudes per més antigues. Aleshores, la història ja entenia que el procés d'urbanització calia situar-lo en una determinada fase de la història humana i no en qualsevol moment del seu esdevenir.

En el nou context creat per les vertiginoses transformacions esdevingudes a Europa a cavall dels s. XVIII-XIX, va produir-se una transformació radical en el coneixement del passat que va fer possible historiar l'organització social i tots els seus productes en diferents estadis, des dels més primitius fins a les civilitzacions urbanes, mercantils i industrials. Simultàniament també les ciències de la natura enterraven l'estatisme a favor

d'una nova concepció evolutiva, de manera que tots els processos, tant naturals com socials tendiren a fer-se històrics. Això fou també així pel que fa a les ciutats i va permetre que, per exemple, un teòric de l'urbanisme com Ildefons Cerdà pogués formular el 1867 dins del seu tractat *Teoria general de la urbanització* un assaig històric sobre l'origen de les ciutats i l'evolució de la urbanització, barreja d'especulació i coneixements arqueològics, que és una molt bon exponent de la radical transformació del saber urbà. L'experiència viscuda per 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, cosa que un segle abans hauria estat impossible no només de desenvolupar, sinó ni tan sols de formular.

Des d'aleshores l'arqueologia i la filologia s'han complementat amb l'excavació i l'examen de les fonts literàries a l'hora d'examinar les ciutats antigues i els seus orígens. D'aquesta manera s'han construït nous discursos sobre la formació de les ciutats i la difusió de l'urbanisme. La recerca dels estadis inicials de molts nuclis urbans ha portat a buscar-los mitjançant l'excavació arqueològica i a fer exhibició dels vestigis posats al descobert amb la seva monumentalització i urbanització integrada dins de la ciutat contemporània, com és el cas de Barcelona amb el tractament que s'ha donat a part de les seves restes romanes. Però aquest interès en mostrar la vinculació de la ciutat actual amb el passat original, primigeni, ha portat a d'altres solucions, diferents de la més o menys efectista monumentalització arqueològica. En el s. XIX algunes ciutats que havien canviat al llarg del temps el seu antic nom per d'altres que no hi tenien relació, varen tornar a introduir la denominació primitiva com a forma de prestigiar-se. Així la Ciutat de Mallorca, l'hereva directa de la Madina Mayurqa andalusí i no pas de cap antecedent clàssic, va decidir substituir la denominació pròpia per la de Palma de Mallorca, en rememoració d'un incert precedent romà. D'igual manera la població valenciana de Morvedre, topònim català que deriva de "murs vells", cap el 1867 va voler ser altre cop la prestigiosa Sagunt de l'antiguitat, coneguda per la seva resistència contra els cartaginesos que l'enorgullia. Un altre exemple, dels molts que poden citar-se, és la ciutat siciliana d'Enna que s'anomena així d'acord amb el topònim antic recuperat en perjudici de la denominació de Castrogiovanni d'origen posterior. En aquest mateix sentit la neohel·lenització de Grècia un cop alliberada de la sobirania turca no sols va portar a la recuperació de molts topònims clàssics, en detriment fins i tot dels grecs bizantins, sinó que va arribar fins a la refundació de ciutats de l'antiguitat totalment desaparegudes com el cas de la mateixa Esparta actual.

Altres intervencions de vinculació del passat ciutadà amb la contemporaneïtat i de modificació explícita o implícita de la història recent, han estat moltes inter-

vencions urbanístiques dins de les ciutats antigues, com ara l'enderroc de bona part del barri central d'Atenes a fi de recuperar, arqueològicament, primer i amb recreacions arquitectòniques més tard, l'àgora de l'antiguitat clàssica o la completa destrucció a la darrera del s. XIX de la població de Kastri que s'havia format sobre de Delfos, amb la intenció de crear el jardí de ruïnes que hores d'ara és l'antic santuari. La restauració de

topònims clàssics, les refundacions urbanes de viles llargament desaparegudes i les recreacions arquitectòniques dels vestigis més monumentals del passat remot han estat i són ara mateix alguns dels recursos contemporanis que, més enllà de la recerca acadèmica, serveixen per bastir nous discursos sobre els orígens urbans en funció dels interessos i projectes, sovint contradictoris, dels seus ciutadans.

## BIBLIOGRAFIA

AZARA, P., MAR, R., RIU-BARRERA, E., SUBIAS, E., 2000, "La fundació mítica de la ciutat/La fundación mítica de la ciudad", *La fundació de la ciutat. Mesopotàmia, Grècia, Roma/ La fundación de la ciudad. Mesopotamia, Grecia, Roma*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona, p. 119-155.

BIZZOCCHI, R., 1995, *Genealogie incredibili. Scritti di storie nell'Europa moderna*, Società editrice il Mulino (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia 22), Bologna.

CARO BAROJA, J., 1992, *Las falsificaciones en la historia (en relación con la de España)*, Seix Barral, Barcelona.

DURAN I SANPERE, A., 1975, "Mitologia ciutadana", *Barcelona i la seva història*, Curial Ed., Barcelona, vol. 3 p. 417-425.

LAMING-EMPERAIRE, A., 1964, *Origines de l'archéologie préhistorique en France*, Editions A. et J. Picard, Paris.

MEEK, R. L., 1981, *Social science and the ignoble savage*, Cambridge University Press 1981. Hi ha una

traducció espanyola *Los orígenes de la ciencia social*, Siglo XXI editores, Madrid.

NICOLAU D'OLWER, L., 1934, *Mitologia barcelonina*, Ateneu Barcelonès, Barcelona.

PIGGOTT, S., 1989, *Ancient britons and the antiquarian imagination*, Thames and Hudson, London.

PINON, P., 1991, *La Gaule retrouvée*, Gallimard.

QUESADA, S., 1977, *Las historias de ciudades: geografía, utopía y conocimiento histórico en la edad moderna*, Universitat de Barcelona (Geocrítica, 77), Barcelona.

QUESADA, S., 1992, *La idea de ciudad en la cultura hispana de la edad moderna*, Universitat de Barcelona.

RIU-BARRERA, E., 2000, "La llarga continuïtat de la mitologia sobre els orígens urbans", P. Azara, R. Mar, E. Riu-Barrera i E. Subias. *La fundación de la ciudad*, Edicions de la Universitat Politècnica de Catalunya (Arquitectext, 12), Barcelona, p. 151-155.

SCHNAPP, A., 1993, *La conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, Editions Carré (Le livre de poche. Références. Art, 546).

TATE, R. B., 1970, *Ensayos sobre historiografía peninsular del siglo XV*, Ed. Gredos.



# EL PELEGRÍ DIVÍ I LA DESTRUCCIÓ DE POBLACIONS EN LES LLEGENDES POPULARS

Josefina Roma \*

El llegendari popular ens proporciona exemples propers i fins i tot, vius, d'episodis que havien estat sacralitzats pels estudis de cultures clàssiques i antigues que formen la genealogia i la història sagrada d'Occident. I no obstant, apropar-nos a les petites llegendes de fundació, desplaçament i destrucció de poblacions properes, pot ser un exercici d'humilitat davant la recerca i apropiació de relíquies mítiques en les històries de fundacions de les nostres grans ciutats, a les que s'ha volgut adjudicar un pedigree en consonància a la seva importància en el moment en que va fer-se necessària aquesta recerca.

En la fundació, salvació, destrucció d'una ciutat o població, rau el seu paradigma identitari. A aquest mite recorreran per a explicar-se la seva personalitat i sistema de valors, i també serà assenyalada amb ell, pels seus veïns, tot constituint una part essencial del seu estereotip ètnic, positiu i negatiu.

Per altra part, el mite d'origen, trasllat o destrucció constitueix un pont entre el present terrenal i l'emparentament i fixació local de la Divinitat, la qual cosa confereix a la població la nissaga i la consideració de que el nucli actual és una baula en la cadena que uneix el Cel i la terra localitzada i familiar.

Vull reflexionar en aquesta intervenció, en primer lloc, sobre les explicacions que es consideren naturals i físiques, pels propis portants d'aquest patrimoni, i en segon lloc, sobre les explicacions que contenen una explicació de contacte amb el sagrat.

Estudiarem doncs, en un procés ascendent cap a la intervenció de poders sagrats, les llegendes de fundació-explicació de la ubicació o trasllat d'un poblat, per causes físiques i per influència de la climatologia.

En segon lloc, l'astúcia i les baralles dels senyors del lloc com a explicació de les grans construccions. (Comte Arnau i la pell de brau a Mataplana, les torres dels enemics).

En tercer lloc, la intervenció del pelegrí diví com explicació de trasllat i destrucció, així com de permanència i salvació.

Finalment, vull referir-me al paper de les velletes en la desaparició de poblats i transmissió del seu patrimoni a una altra població.

La zona estudiada és la dels Pirineus i les comarques veïnes, encara que en algun cas, posaré exemples més llunyans, a efectes comparatius o perquè la narració conservada és més completa.

En el primer tipus d'explicació, ens trobem la climatologia com element decisor per a la ubicació. Aquest és el cas de Gósol (Solsonès) on els primers habitants mítics, un pare amb els seus fills, van aturar-se on el pare va aconsellar: en la clapa on el bou es parés. Era, es clar, on hi tocava el sol (donada la importància del sol pels pobles de muntanya, ja que els cims ràpidament projecten la seva ombra).

Ligüerre de Ara, a Sobrarbe, està situat sobre l'únic espai no cultivable, la pedra, i la gent defineix el poble com a impossible d'arribar-hi per terra, mar ni aire.

L'abandonament de convents, com el de Sta. Magdalena de Riudadriu al Pallars, i La Ribagorça, així com la desaparició dels antics pobles d'encantàries, s'atribueix a un refredament climàtic. Un matí, tot apareix cobert de neu, i les monges, o els habitants de llocs molt alts, de primer no sabien que era, perquè no l'havien vist mai. Però la superiora o el pare de família corresponent, mana als seus que repleguin les seves pertinences perquè això és senyal de que han de marxar. L'arqueologia hauria de verificar si la època d'abandonament dels convents i poblats coincideix amb el que s'ha qualificat de petita glaciació, a l'Edat Mitja, cosa que explicaria aquesta llegenda de la primera neu vista, que seria més aviat una justificació a posteriori, a l'estil de les llegendes de l'origen del foc, perquè la gent estava avorrida del menjar cru.

També a Tavascan atribueixen a l'extensió de les nevades, la migració dels pobles anteriors o Encantàries. De primer, es pensaven que la neu, de lluny, a les carenes, no era més que els llençols de les encantàries. Després, amb la baixada de la cota de neu, van haver de estabular el ramat, però el que va ser pitjor, les encantàries ja no van poder viure en terrenys tan extrems i van baixar cap els pobles d'habitants sedentaris, prenent-los-hi els productes dels horts. El patronatge de la Mare de Déu de les Neus és prou eloqüent del perill de desaparició per un allau.

A San Juan de Plan (Sobrarbe) es conta el trasllat del poble des de l'antic indret, on queden encara les runes de l'església, produït per una invasió de serps. En aquest cas, ens trobem ja davant d'un element carregat de simbolisme, però no tenim prou informació per a donar-li una interpretació correcta.

L'explicació de les causes de desaparició d'un poble, malgrat atribuir-se a factors meteorològics, es veuen com a provocats per la comissió col·lectiva d'un sacrilegi. Així, a Gramenet, van treure una pedra de l'església per arreglar la font del poble, la qual cosa va provocar pedregades anuals que malmetien totes les collites i que no van parar ni tant sols quan van retornar la pedra al seu lloc, de manera que el poble va desaparèixer com a tal. La relació amb el sagrat, en forma de sacrilegi, aporta a la despoblació per causes meteorològiques una interpretació més concordant amb la seva cosmovisió.

A Colinos, al Pallars, van aparèixer per la Festa Major un estol d'aligots i els van matar a cops de bastó. Després d'aquest fet, es va declarar una pesta i el poble va desaparèixer. Només van quedar dues velletes que es van encarregar de transmetre la propietat a Rodés, inclosa la clau de l'església. En aquest cas, la mort en un moment sagrat, com la Festa Major, d'uns animals sagrats, es veu com la causa de la desaparició. Altra volta és el sacrilegi el punt d'inflexió en el despoblament com a càstig.

El segon bloc de llegendes d'origen afecta sobretot a construccions singulars. Així es conta com a Bielsa (Sobrarbe) un senyor tenia un arbre que li treia el sol al seu veí, i aquest va prometre plantar un arbre que no s'assecaria mai i que sempre més li faria ombra. Va construir una torre molt alta, que efectivament li va fer ombra al veí. Aquesta és la justificació que la gent d'avui donen a una construcció a la que no troben altre sentit. L'explicació per la competència entre dos senyors locals dona peu també a la construcció de dues torres d'església al Pallars, atribuïda als sants titulars, que competien per una mateixa dona. Aquesta competència plasmada en construccions de pedra forma part del sistema de valors atribuït als poderosos i senyors de lloc en aquestes comarques, de manera que qualsevol desmesura o repetició de construccions singulars és concordant amb la conducta esperada.

El mite de fundació del castell de Mataplana (Ripollès), pel Comte Arnau, té un paral·lisme amb els mites clàssics de fundació de ciutats a partir de l'astúcia del fundador, que ha estat castigat a un terreny mínim. En el cas del Comte Arnau, s'atribueix, en testimonis recollits per Rossend Serra i Pagès, en el primer decenni del segle XX, al càstig o penitència quan ell, penedit de la seva violació a una monja morta, va en peregrinació a Roma i allí li imposen que no podrà habitar ni dominar més que en l'espai que ocupi una pell de brau. El Comte Arnau, com tots els herois fundadors als que se'ls imposa el mateix càstig, va retallar en tires molt primes la pell d'un brau i va poder formar el perímetre del castell de Mataplana (començat a excavar pel Dr. Manel Riu, i que és una construcció noble però força reduïda). Aquest episodi, no tan divulgat com altres episodis del Comte Arnau, forma part de la constel·lació mítica que el poble del Ripollès atribueix al Comte Arnau, en la construcció acumulativa de la formació del mite.

El proper esglaó on apareix ja la intervenció sagrada, el constitueix la visita del pelegrí diví, tipus de mite que té una distribució amplíssima per tot el món.

Es tracta d'un pelegrí diví disfressat com a pobre, que demana acolliment o caritat. Si la resposta de la població és positiva, la població se salva d'una malvestat o rep un do que segella la seva relació amb l'avantpassat mític. Si la resposta és negativa, el poble desapareix i és destruït.

Els exemples són molt nombrosos en un o altre cas, i es continua donant aquesta explicació per a fets actuals. Com a exemple positiu, citaré el cas de la relació de la ciutat de Mollerussa amb St. Isidori, el seu patró. Si bé Mollerussa és una població de la plana, penso que és un exemple molt paradigmàtic.

La població de Mollerussa, que tenia com a patró St. Isidori de molt antic, va patir una pesta, que l'amenaçava amb la completa desaparició de la població. Un dia es presenta un pelegrí i demana un vas d'aigua en una casa. La mestressa li va donar. Acte seguit, el pelegrí li demana lloc per a passar la nit, i la dona s'excusa dient que més val que marxi, perquè hi ha pesta declarada i es podria contagiar. El pelegrí li va preguntar si el poble estaria disposat a fer -li a St. Isidori una festa votada per a deslliurar-se de la pesta. La dona li va dir que sí i el va allotjar a casa seva. L'endemà, la dona ho va a dir a la gent, que acut massivament a veure el pelegrí, però aquest havia desaparegut. La pesta va acabar aquell mateix dia, i avui encara es celebra la festa votada a St. Isidori. La atribució de la identitat del pelegrí com a St. Isidori, fou immediata.

En canvi, tenim molts exemples en El Pallars i en La Ribagorça de pobles destruïts per esllavissades de pedres de les tarteres properes, o que queden sota les aigües. Pobles que esfurien un pobre o una velleta que eren els emissaris sagrats.

La mítica ciutat de Pallars va ser enfonsada sota les aigües perquè els seus antics habitants van negar un

bocí de pa a Jesucrist, que es va aparèixer com un pobre esparracat, i la nit de St. Joan encara es poden escoltar els gemecs dels damnats i es pot veure la única supervivent del diluvi, una dona que corre pel voltant de les aigües, amb una pastera al cap.

Aquesta mateixa fi va tenir l'antiga ciutat de Puigcerdà a La Cerdanya.

En El Pallars, és freqüent assenyalar el trasllat d'un poble situat en una vessant, degut a l'ensulsiada provocada per una allau de pedres. A vegades, aquest fet es veu com a conseqüència de la manca de caritat en vers una velleta que demana una almoina i que ningú li dona. Quan ja és fora del poble, es troba un pastor que li dona menjar, i en paga, la velleta li comunica el càstig que sofrirà el poble i li recomana que no hi torni. D'aquesta manera, el pastor compassiu es l'únic habitant que se salva. Més tard analitzarem el paper de les velletes missatgeres de la desaparició dels pobles, reequilibrant la propietat de muntanyes i boscos entre pobles veïns. El paradigma de la maledicció d'un pelegrí diví és tant present en la cosmovisió de la muntanya, que s'ha encomanat als nous personatges sagrats, els bisbes en la seva visita pastoral. Així, a Malpàs, el bisbe, que arribava en una mula per un camí molt difícil, va caure de la cavalleria quan la mula va ensopegar, i va sentenciar del poble que anava a visitar: *Mal pas ets i Malpàs seràs*. D'aquesta manera recollia sobre ell mateix la facultat de maleir, dels antics pobladors extingits, però també, la de canviar el poble, en aquest cas, de nom, com fan els pelegrins divins.

Un altre cas més clar i representatiu de la desaparició de pobles, és el del bisbe que va anar en visita pastoral a Erill d'Amunt, i es va hostatjar, amb part del seu seguici, en una casa forta del poble, mentre que la resta del seguici es va hostatjar en una altra casa. En aquesta darrera, la gent de la casa van comentar com on menjava el Sr. Bisbe els havien donat a menjar gat en lloc de conill. Quan ja marxaven del poble, els que ho sabien li van contar al bisbe el que en realitat havien menjat i aquest, indignat va sentenciar: *Des d'avui ja no seràs més Erill d'Amunt sinó Erill l'Avall*. I efectivament, una allau de pedres de tartera va fer desaparèixer el poble que es va haver de reconstruir més avall. D'aquesta manera, la configuració del mite d'origen i destrucció s'empara dels nous personatges sagrats, tot atribuint-los-hi el paper i la funció dels antics, que no canvien, malgrat hagin canviat els nuclis de poder, d'emanació del sagrat i el mateix contingut religiós. Són aquestes transformacions populars les que ens ensenyen la pervivència d'esquemes morals i sistemes de valors, fixats en les històries sagrades o mites, que apareixen en corpus antics consagrats, i en petites poblacions contemporànies.

Entrem ara en un tipus de llegendes que, en la seva configuració bàsica s'estén des de La Rioja, fins als Pirineus Orientals i que ja hem anat apuntant en exemples

precedents. Es tracta de despoblaments tràgics, en que tota la població d'un lloc desapareix, excepte una o dues velletes, que actuen com a missatgeres de destrucció i alhora de redistribució de la propietat del territori, reequilibrant el repartiment territorial entre els pobles que sobreviuen, tot traspasant-los-hi el manteniment dels llocs sagrats, i els seus rituals, juntament amb el seu avantpassat sagrat. Actuen com a garantia de transmissió del patrimoni, paradoxalment, ja que elles, essent velles, ja no poden transmetre res, biològicament.

La seva actitud és també ambivalent, i s'accentua en les llegendes que emfasitzen el tret que ella o elles no van ser convidades a una celebració comunitària. Es a dir, es continua el paper del pelegrí diví rebutjat com a emissari i castigador per no haver reconegut el seu paper sagrat. Fèlix Elorza ens conta com la romeria feta a La Royuela (La Rioja), es basa en el reconeixement d'una nova configuració de la propietat de les terres, en la que tots el pobles veïns reconeixen, tot inclinant els estendards i fent sonar les campanes al pas del seguici de la romeria pel seu terme, que els habitants de poble que fa l'aplec han heretat el lloc sagrat de la ermita. La història conta que es va celebrar en l'antic poble despoblat, unes nocces, a les que hi va assistir tothom, excepte d'una velleta que no hi va ser convidada. No queda clar si va ser aquesta velleta la que va posar una salamandra a l'aigua o tot va ser un accident fortuït. El cas és que una salamandra va entrar en l'aigua que havien de beure en el convit, i tothom va resultar enverinat i va morir. La velleta va anar al poble veí, on la van acollir i on ella va deixar en herència tot el territori del poble despoblat, juntament amb els seus llocs sagrats i els rituals que l'acompanyen.

En l'altre extrem de la conducta de les velletes, hi ha la llegenda del despoblament de El Bun i Samper. Una pesta fa morir tota la gent d'ambdues poblacions, excepte dues velletes. Conten que aquestes es cridaven des dels seus pobles, tot dient: *Senyoreta de El Bun, pot fer xera una sola brasa?* - i aquesta li contestava: *Senyoreta de Samper, pot créixer un camp de blat amb una sola espiga?* Així que es van agafar ambdues velletes i van baixar cap als pobles de la vall, a veure qui les podia recollir. Van passar per Sarvisé, però on les van acollir va ser a Broto, i va ser allí on van deixar el territori, els drets de pasturatge i les esglésies, convertides a partir d'aquell moment en ermites on la gent de Broto havia d'anar a celebrar els dies i els rituals antics d'aquells pobles. La gent de Sarvisé, encara avui dia es lamenten, perquè reconeixen que les velletes devien passar pel seu poble per a anar a Broto i en canvi, ningú les devia voler acollir, i ara tota la propietat de la muntanya és de l'altre poble.

Es conta una història semblant de l'enriquiment de la Casa del Senyor de Fanlo (Sobrarbe). Una velleta, darrera habitant del poble de Ballarín, li va traspasar totes les propietats i pasturatges del que avui és la Pardina de

Ballarín. En la seva església, encara s'hi celebrava la festa fa uns quaranta anys, però els hereus de casa del Senyor, van emigrar també i el ritual es va perdre.

Els darrers habitants de San Ginés, proper al poble actual de Vilaplana (Ribagorça) van ser dues velletes vídues, que van ser acollides en Vilaplana, i allí van deixar el territori del poble anterior i la imatge de San Ginés, que tenia la virtut de no deixar passar les pedregades, de tal manera, que en els pobles veïns pedregava i en el que hi havia el sant, no. Es a dir, el do a canvi de l'acollida, era realment un bé desitjat. Malauradament, un rector es va vendre la imatge.

La tradició de fundació del Pont de Suert, conta com aquesta població es va formar de dos pobles anteriors. Suert, va patir una pesta que només va deixar un habitant, una velleta, que va ser acollida en Pont, i allí va llegar el territori de Suert, juntament amb la devoció a Sant Sebastià, que els va lliurar de la pesta i en honor del qual es va constituir la seva famosa confraria.

El poble de Son, posseeix la muntanya de Cenrosa (Aran) perquè una velleta, darrera habitant d'aquell poblat va ser acollida en Son i els donà el territori.

De totes maneres, un component que ja hem vist, en les lamentacions dels pobles veïns per no ser ells els escollits per heretar els despoblats, ací creix en importància, ja que els veïns atribueixen la propietat de Cenrosa, no tant al sistema antic de reequilibri de la propietat del territori, sinó que diabolitzen l'apropiació, tot atribuint-la a un pacte amb les encantàries (poble anterior i primitiu, rebutjat als límits) de Sarcedo, a l'ajut del dimoni, perquè, afegeixen, aquest s'havia aparegut en la xera del foc de casa Juglà. La qual cosa volia dir, que eren bruixes les dones de Son.

Aquesta derivació posterior, ens fa veure les etapes de diabolització de personatges ambivalents, bons i dolents a l'hora, que en uns casos cauen del costat de la bondat, dels sants, de les devocions ulteriors, d'altres però cauen del costat de la diabolització: si s'adquireixen més propietats de territori, ha d'ésser degut a un

pacte amb el dimoni, que fa dels antics costums, dels antics pobles, les encantàries, la denominació acusadora de bruixeria i pacte amb el dimoni.

Aquesta mateixa malfiança la trobem en les llegendes de traspàs de territori en Andorra, on les velletes són odiades per l'arbitrarietat de la transmissió de la seva propietat, que podia deixar sense res als descendents que tenien les seves expectatives d'herència.

Veiem doncs, que aquest darrer grup de llegendes de reequilibri del territori, combinen dues línies de conducta explicades i interpretades segons la història sagrada del lloc. La transmissió de la propietat i de la nissaga, no segueix raons de parentiu sinó de veïnatge. Però per a portar-ho a terme, les velletes segueixen el comportament mític del pelegrí diví. El lloc on són acollides rebrà el patrimoni del territori i terme municipal, però també el patrimoni sagrat, els sants, l'església, la nissaga que emparenta amb el diví, i per tant, els aplecs i els rituals. Per altra part, les velletes es comporten de forma negativa amb qui els nega el seu status de transmissores. Això genera dues reaccions, l'enveja i recel davant la seva possibilitat de transmetre arbitràriament respecte a la família, fent servir més la línia de veïnatge que no pas la familiar, i la d'atribuir-los-hi la pròpia desfeta del poble, ja enverinant les aigües, ja maleint la població. La figura mateixa de les velletes, a vegades, una de sola, és contradictòria en sí mateixa. Pot transmetre la propietat, la nissaga i en canvi, forma una parella estèril: Pot cremar una xera amb una sola brasa?

El seu rol s'entén més clarament si l'encreuem amb el del pelegrí diví. El testimoni de la nissaga, el missatger dels avantpassats que emparenta el poble amb el sagrat, que es disfressa de viatger, de pobre per a vigilar si els seus descendents li continuen sent fidels. Poden destruir, poden oferir un do de salut, de patrimoni, tot a canvi de que no s'esborri el lligam sagrat amb els avantpassats, la clau de l'església, el sant protector contra les pedregades, en definitiva, la memòria dels pobles en un intent de restaurar l'equilibri perdut per la pesta, per la despoblació.

## BIBLIOGRAFIA

COLL, P., 1991, Muntanyes Maleïdes. Barcelona. Empúries.

BLACKER, C., 1990, The Folklore of the Stranger: A consideration of a Disguised Wandering Saint. Folklore. vol. 101.

ROMA, J., 1985, ¿Puede arder el fuego con un solo tizón?. dins Izard, M. et alii. Marginados, fronterizos, rebeldes y oprimidos. Barcelona. El Serbal.

ROMA, J., 1996, La fauna espiritual en las leyendas locales del Pirineo Oriental. dins Actas del I Encuentro Villa de Benasque.

ROMA, J., 1998, Creences i religiositat popular: una perspectiva etnològica. dins Religiositat popular a Catalunya i als Pirineus. Cervera.

SERRA I PAGÈS, R., 1929, El Comte Arnau. ms. en procés de publicació, per J. Roma.

# MAHAGONNY, LA CIUDAD DE LAS REDES DE KURT WEILL Y BERTOL BRECHT

Mª Angeles Ferrer Forés \*

I Akt

*(In einer öden Gegend hält ein großes, übel zugerichtetes Lastauto.)*

SPRECHER

Gesucht werden Leokadja Begbick, Dreieinigkeitsmoses und Fatty, der Prokurist! Alle drei sind flüchtig!

FATTY

Hallo, wir müssen weiter!

MOSES

Aber der Wagen ist kaputt.

FATTY

Ja, dann können wir nicht weiter.

MOSES

Aber wir müssen weiter.

FATTY

Aber vor uns ist nur Wüste.

MOSES

Ja, dann können wir nicht weiter.

FATTY

Also müssen wir umkehren.

MOSES

Aber hinter uns sind die Konstabler, die uns von Angesicht zu Angesicht kennen.

FATTY

Ja, dann können wir nicht umkehren.

*(Sie setzen sich aufs Trittbrett und rauchen.)*

MOSES

Oben an der Küste wird aber doch Gold gefunden.

FATTY

Ja, die Küste, dis ist lang.

MOSES

Ja, dann können wir eben nicht hin.

FATTY

Aber es wird dort Gold gefunden.

MOSES

Ja, aber die Küste ist zu lang.

Acto I

*(Un gran camión desvencijado se detiene en una región desértica.)*

NARRADOR

¡La policía busca a Leokadja Begbick, Trinity Moses y Fatty el Procurador! ¡Los tres son fugitivos de la justicia!

FATTY

¡Eh, que tenemos que seguir!

MOSES

Es que el camión se ha roto.

FATTY

Bueno, entonces no podemos seguir.

MOSES

Pero tenemos que seguir.

FATTY

Es que esto no es más que un desierto.

MOSES

Bueno, pues entonces no podemos seguir.

FATTY

Entonces tendremos que volver atrás.

MOSES

Pero nos siguen los policías, que nos conocen muy bien.

FATTY

Bueno, entonces no podemos volver atrás.

*(Se sientan en el estribo y fuman.)*

MOSES

Allá en la costa, sin embargo, siguen encontrando oro.

FATTY

Bueno, la costa es muy larga.

MOSES

Bueno, pues entonces no podemos ir allí.

FATTY

Pero allí se encuentra oro.

MOSES

Bueno, pero la costa es demasiado larga.

BEGBICK

*(wird oben sichtbar)*

Geht es nicht weiter?

MOSES

Nein.

BEGBICK

Gut, wenn wir nicht hinauf können,  
werden wir hier unten bleiben. Seht, alle  
Leute, die von dort herunterkamen, sagten,  
daß die Flüsse das Gold sehr ungern hergeben.

Aber ich habe diese Leute gesehen, und  
ich sage euch, sie geben das Gold her!

Ihr bekommt leichter das Gold von

Männern als von Flüssen!

Darum laßt uns hier eine Stadt gründen und sie nennen 'Mahagony', das heißt: Netzstadt!

FATTY, MOSES

Netzstadt!

BEGBICK

Sie soll sein wie ein Netz, das für die  
erbaren Vögel gestellt wird. Überall gibt es  
Mühe und Arbeit, aber hier gibt es Spaß.

Denn es ist die Wollust der Männer, nicht zu leiden und alles  
zu dürfen.

Das ist der Kern des Golder:

Gin und Whisky,

Mädchen und Knaben.

Und eine Woche ist hier: Sieben Tage ohne Arbeit, und die gro-  
ßen Taifune kommen nicht bis hierher.

Aber die Männer, ohne Zank,  
erwarten rauchend das Heraufkommen des Abends.

An jedem dritten Tag gibt es Kämpfe.

Mit Gebrüll und Roheit, doch die Kämpfe sind fair. Steckt also  
diesen Angelstock in diese Erde und laßt diese Stück Leinen,  
damit die Schiffe, die von der Goldküste hier vorüberfahren,  
uns sehen können.

Stell der Bartisch auf

dort unterm Gummibaum:

Das ist die Stadt,

dies ist ihre Mitte,

und sie heißt:

'Die Hier-darfst-du-Schenke'.

Aber diese ganze Mahagony  
ist nur, weil alles so schlecht ist,

weil keine Ruhe herrscht

und keine Eintracht,

und weil es nichts gibt,

woran man sich halten kann.

*(Während der Mahagony-Wimpel an einem langen Angels-  
tock hochgeht.)*

BEGBICK, FATTY, MOSES

Aber diese ganze Mahagony

ist nur, weil alles so schlecht ist,

weil keine Ruhe herrscht

und keine Eintracht, und weil es nichts gibt,

woran man sich halten kann.

SEÑORA LEOKAJDA BEGBICK

*(Apareciendo en lo alto del camión)*

¿No seguimos?

MOSES

No.

BEGBICK

Está bien, entonces nos quedaremos aquí. Se me ha ocurrido  
una idea. Si no podemos llegar hasta ahí arriba, nos queda-  
remos aquí abajo. Mirad, todos los que bajan de allí dicen que  
los ríos se resisten a soltar su oro. Es un trabajo difícil y noso-  
tros no sabemos trabajar. ¡Pero he visto a esa gente y os digo  
que soltarán su oro! ¡Os resultará más fácil sacarles el oro a  
los hombres que a los ríos!

¡Por eso, fundemos una ciudad y llamémosla Mahagony, es  
decir: ciudad de las redes!

FATTY, MOSES

¡Ciudad de las redes!

BEGBICK

Será como una red, tendida para cazar  
pájaros comestibles. Por todas partes,  
penas y trabajos, pero aquí habrá diversión.

Porque el placer de los hombres, es no  
sufrir y poder hacerlo todo.

Esa es la esencia del oro:

Gin y Whisky,

Chicas y chicos.

Y una semana será: siete días sin trabajo, y los grandes tifo-  
nes no llegarán hasta aquí.

Sino que los hombres, sin discutir,  
esperarán fumando que caiga la noche.

Cada tres días habrá boxeo.

Con gritos y salvajadas, pero será limpio. De modo que cla-  
vada esta caña en el suelo e izada este pedazo de tela, para  
que los barcos que pasen, viniendo de la costa del oro, nos  
puedan ver.

Poned la barra del bar

bajo aquel gomero:

Esto es la ciudad.

esto es su centro,

y se llamará:

'Hotel-Aquí-Tú-Puedes-Hacerlo-Todo'.

Pero toda esta Mahagony ,  
existe sólo porque todo es malo,

porque no hay tranquilidad

no hay armonía ,

y porque no hay nada,

a lo que uno se pueda agarrar.

*(El rojo gallardete de Mahagony asciende por una larga caña  
de pescar.)*

BEGBICK, FATTY, MOSES

Pero toda esta Mahagony ,

existe sólo porque todo es malo,

porque no hay tranquilidad

no hay armonía , y porque no hay nada,

a lo que uno se pueda agarrar.

Se trata del texto de la escena primera del acto primero de la ópera *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny* (*Ascensión y caída de la ciudad de Mahagonny*), compuesta en 1930 por el compositor alemán Kurt Weill (1900 - 1950) y libreto escrito por Bertold Brecht (1898 - 1956). Es un ejemplo característico del ambiente intelectual europeo entre las dos guerras mundiales donde se expone la tensión entre orden y desorden, entre equilibrio y anarquía. Diáfanas muestras aparecen en las obras de arte representativas del período, a través de la pintura expresionista, la literatura surrealista, la música atonal... Así, se estrenó la ópera de Weill y Brecht, 3 actos o 21 escenas que narran la tribulada fundación de Mahagonny, conformando una caricatura simbólica de la libertad, un lugar legendario, donde cada uno puede vivir como le plazca.

Al unísono, la siniestra figura del fundador encarnada en un trío despreciable, simboliza la conquista contradictoria de un lugar desolado, futura urbe, gracias a sus especiales habilidades: sólo fundan ciudades aquellos que no tienen un lugar en la metrópolis, sólo crean y recrean ciudades aquellos a quien la ciudad-madre ha expulsado de su seno. Mrs. Leokadja Begbick, Trinity Moses y Fatty el Procurador son fugitivos de la justicia, aventureros, seres humanos arruinados y criminales, que imponen sus ideas en la creación de un espacio urbano. Como escribe Pedro Azara, "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"<sup>1</sup>. El carácter refutable y los antecedentes personales de los tres personajes fundadores quedan de manifiesto en los versos de esta escena primera de la ópera, pero sobretudo en la música de Weill, como veremos más adelante.

En 1928 se inicia la colaboración entre Kurt Weill y Bertold Brecht, una entente literario musical de valiosos frutos tales como *Die Dreigroschenoper* (*La ópera de los cuatro cuartos*), *Ascensión y caída de la ciudad de Mahagonny* y *Happy End* (*Final feliz*). El 9 de marzo de 1930<sup>2</sup> tuvo lugar el estreno de la ópera en el Neue Theater de Leipzig. Gustav Brecher fue el director musical, Walter Brüggmann el director de escena y Caspar Neher realizó los decorados. Las diferencias entre el argumento teatral y su adecuación al libreto operístico realmente son mínimas y se basan en los nombres de los personajes. Así, los apodos y mote de los protagonistas quedan de la siguiente manera:

317

Obra teatral de Bertold Brecht	Obra operística de Kurt Weill
Introducción	Narrador
Willy el Apoderado	Fatty der Prokurist
Moisés Trinidad	Moses, Dreieinigkeitsmoses
Paul Ackermann	Jimmy Mahoney
Jakob Schmidt	Jakob Schmidt
Heinrich Merg	Bill, Sparbüchsenbill
Joseph Lettner	Joe, Alaskawolfjoe
Señora Leokadja Begbick	Mrs. Begbick
Jenny	Jenny

1.- Azara, P. in "Por qué la fundación de la ciudad" en Azara, Pedro; Mar, Ricardo; Riu, Eduard; Subías, Eva (eds.) (2000): *La fundación de la ciudad*, Barcelona, Ediciones Universitat Politècnica de Catalunya, p. 159.

2.- "Esta función había sido precedida por una versión más corta en 1929; la base de esta eran las cinco canciones que Bertold Brecht había publicado en 1927 en su *Hauspostille* y para la que él había compuesto sus propias melodías. Éstas constituían la cuarta lección de su extraño y moralizante libro de edificación, que imitaba la monótona entonación del recitado de un almanaque. Para el festival de música de cámara en Baden-Baden, al que Paul Hindemith dio la dirección intelectual, Brecht y Weill escribieron una breve canción-obra *Mahagonny*; su estreno tuvo lugar el 17 de julio de 1927 junto a *Hin und Zurück* de Hindemith, *Prinzessin auf der Erbse* de Ernst Toch y *L'Enlèvement d'Europe* de Darius Milhaud. La primitiva interpretación realizada en esa ocasión, Brecht la llamó 'teatro épico'. Los actores portaban pancartas en las que se podían leer inscripciones provocadoras. Estos pensamientos estéticos concernientes al drama fueron además aplicados a la posterior ópera entera". En Steuhl, W. libreto interior del Weill, Kurt (1958): *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*, North German Radio Chorus and Orchestra. Conductor: Wilhelm Brückner-Rüggeberg, CBS Records M2K 77341, p. 19.

Mahagonny simboliza el concepto de la libertad capitalista donde las fronteras de esa libertad se basan en la ley de la oferta y la demanda. Esta ciudad constituye la fantasía de un europeo al describir Norteamérica en los momentos de la fiebre del oro. Así pues, el triángulo protagonista, una mujer (Mrs. Begbick) y dos hombres (Fatty y Moses), pasan de ser perseguidos a ser los perseguidores, de huir del orden a imponer su particular sistema del orden. Se detienen en una región desértica, con la ventaja de encontrarse lejos de los peligros de la justicia pero con la desventaja de instalarse en un lugar desolado, inhóspito. La célula constructora, la unidad de la que parten para urbanizar y crear de la nada una nueva ciudad es un hotel (llamado 'Hotel del Hombre Rico' en la obra de Brecht y 'Hotel-Aquí-Tú-Puedes-Hacerlo-Todo' en la ópera de Weill). Obviamente, en un principio es un espacio destaralado, aunque para sus propietarios, es sinónimo de su 'ciudad de las redes' e imán irresistible para todos los futuros habitantes. La incapacidad decisoria de los dos hombres, Fatty y Moses, contrasta con la autoridad de la señora Begbick que impone fácilmente sus 'criterios constructivos' en el número *Sie soll sein wie ein Netz* (Será como una red). Weill define magistralmente el carácter ambicioso de la ladrona, desde el canto susurrado, ensoñador, con un monólogo con pinceladas de entonación (*sprechgesang* usado por los compositores de la Segunda Escuela de Viena, Arnold Schönberg, Alban Berg...), para pasar a una especie de marcha fundacional cantada de forma amenazante, en una tesitura vocal grave, *Aber diese ganze Mahagonny* (Pero toda esta Mahagonny), maneras que no abandonará en toda la ópera. El carácter aplastante, de música y texto, explican las intenciones del trío protagonista 'malo'. Para este libreto Weill crea un nuevo estilo, basado en la fundación de 'canciones' fácilmente comprensibles, con la restitución de la tonalidad sin perder la libertad del tratamiento disonante. Esta música pone énfasis en la fundación de la ciudad, con sencillez melódica y rítmica percusiva.

BEGBICK, FATTY, MOSES

Aber diese ganze Mahagonny  
ist nur, weil alles so schlecht ist,  
weil keine Ruhe herrscht  
und keine Eintracht,  
und weil es nichts gibt,  
woran man sich halten kann.

BEGBICK, FATTY, MOSES

Pero toda esta Mahagonny ,  
existe sólo porque todo es malo,  
porque no hay tranquilidad  
no hay armonía ,  
y porque no hay nada,  
a lo que uno se pueda agarrar.

318

"En pocas semanas surgió rápidamente una ciudad, y los primeros 'escualos' se establecieron en ella", anuncia el narrador. Y de la tensión maquiavélica propuesta se pasa a la más placentera sensación del estado de bienestar en esta fantasma Mahagonny. El ritmo musical de un *blues* tranquilo acompaña a Jenny, seis chicas y sus grandes maletas, muchachas de vida alegre que vienen a establecerse en la ciudad. Se trata de la famosa *Alabama Song* (Canción de Alabama), cantada con un inglés de rasgos primitivos, una manera que los inmigrantes podían haber hablado en los primeros años, idioma utilizado cada vez que se repite algún fragmento de esta canción. Las canciones son, casi sin excepción, melodías acompañadas por acordes; la polifonía prevalece en los interludios orquestales y en las introducciones. Formas simples del jazz prevalecen, no solo en el ritmo fuertemente sincopado, sino también en la melodía, gustándole utilizar formas del *foxtrot* y del *blues* de moda hacia 1920. El peculiar encanto de la música de Mahagonny, paradigmático en este número de la *Alabama Song*, consiste en su sofisticación infantil, que hace aparecer a la más simple frase de tónica y dominante como retrospectiva, como parte de una felicidad recobrada y como la inocencia de un lector primerizo.

Oh, show us the way to the next whisky-bar!  
Oh, don't ask why, oh, don't ask why!  
For we must find the next whisky-bar  
for if we don't find the next whisky-bar  
I tell you we must die!  
Oh, moon of Alabama  
we now must say good-bye  
we've lost our good old mamma  
and we must have whisky  
oh, you know why.  
(...)

¡Oh, enséñanos el camino del próximo whisky-bar!  
¡Oh, no preguntes por qué, oh, no preguntes por qué!  
Porque tenemos que encontrar el próximo whisky-bar  
porque si no encontramos el próximo whisky-bar  
¡Te aseguro que me moriré!  
Oh, luna de Alabama  
enseguida me despediré  
hemos perdido a nuestra buena mamá  
y tenemos que tener whisky  
oh, tú sabes por qué.  
(...)

La 'ciudad de las redes' atrae a estas siete curiosas muchachas, prostitutas, siendo Jenny la despreocupada protagonista femenina 'buena'. Y..., por supuesto, comulgan con el ideal impuesto: no sufrir y poder hacerlo todo. La comodidad y la holgura económica se corresponden en Weill a un *tempo* de *blues* tranquilo. La orquesta, redu-



cida a treinta intérpretes, tiene a su vez el sonido estridente y nostálgico de las bandas de jazz de las primeras décadas del siglo XX. Célebres son las palabras de Kurt Weill, "quiero componer música que me permita decir cosas con significado con los medios más simples y modestos; compongo para hoy, no me interesa la posteridad". Y esa es su filosofía creativa, la sonoridad más adecuada para sus coetáneos.

La noticia de la fundación de una ciudad paradisíaca llega a las grandes ciudades, en los años que siguen, los descontentos de todos los continentes acuden a Mahagonny, la ciudad dorada. La base del crecimiento urbanístico, demográfico y económico se cimenta en la filosofía de los tres fundadores 'nos resultará más fácil sacarles el oro a los hombres que a los ríos', y así, una serie de seres despreciables, criminales, alcahuetes y prostitutas se dedican a 'limpiar' a todo habitante y a atraer a más ciudadanos. Cuatro hombres llegan con maletas, son Jimmy Mahoney (el protagonista masculino 'bueno'), Jakob Schmidt, Bill y Joe, leñadores que durante siete años han talado árboles en Alaska.

JIM

Auf nach Mahagonny!

JAKOB

Die Luft ist kühl und frisch.

BILL

Dort gibt es Pferd und Weiberfleisch...

JOE

...Whisky und Pokertisch.

JIM

¡Vamos a Mahagonny!

JAKOB

El aire es frío y fresco.

BILL

Carne de caballo y de mujer...

JOE

...Whisky y juegos de mesa.

La música pone énfasis en la alegría de la urbe paradisíaca (lo jovial y lo anárquico), la afluencia de moradores (lo descriptivo y la confraternización), canto coral masculino, especie de brindis despreocupado tras su llegada. "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"<sup>3</sup>. La señora Begbick como buena anfitriona presenta los nuevos habitantes a los demás, y surge entonces la química entre Jimmy y Jenny. Su relación fija el papel que el erotismo juega en el drama, oscilando entre el amor sincero y la proposición negociable. El amor se convierte en un objeto comercial, cuya calidad y proceso de producción es discutido tan cuidadosamente como su precio.

Pero... "todas las grandes empresas tienen sus crisis", explica el narrador. La tensión musical, el caos instrumental, el ritmo sincopado y fugado, respaldan el desespero del trío protagonista que ve como su invento no fructifica, su 'red' no ha atrapado nada. Pero la policía está al acecho y no pueden huir de esta ciudad e irse a otra. La Begbick tiene que bajar sus precios, Jimmy descubre señales preocupantes ('Por favor, traten bien a mi silla', 'No hagan ruido', 'No canten canciones ofensivas') que desestabilizan sus deseos de libertad. En este momento las tendencias anarquistas del drama se tornan visibles encarnadas en la persona del obrero. Jimmy confiesa a sus compañeros que lo tiene todo pero le falta algo (*Ihr habt gelernt das Cocktail-Abc*, Habéis bebido todos los cócteles desde la A a la Z). Sus amigos leñadores lo tranquilizan y vuelven al centro de la ciudad. Ante el 'Hotel -Aquí-Tú-Puedes-Hacerlo-Todo', bajo un cielo inmenso, están sentados fumando, columpiándose y bebiendo los hombres de Mahagonny, entre ellos nuestros cuatro amigos. Escuchan la música que emana de un piano desafinado y contemplan soñadoramente una nube blanca que atraviesa el cielo de izquierda a derecha, luego otra vez a la inversa y así sucesivamente. De nuevo bienestar, aburrimiento y pasividad musical brillan en el instrumento desafinado.<sup>4</sup>

JAKOB

Das ist die ewige Kunst.

(...)

JAKOB

Este es el arte eterno.

(...)

Se apagan las luces. Todos se quedan en el escenario a oscuras. "¡Un tifón!" grita el narrador. "¡Un huracán se dirige a Mahagonny!", amenaza de nuevo. El viento metal en tensión angustiosa crea un clima de desespero y curiosamente el unísono primero y el caos después en los cantantes.

3.- Azara, Pedro: *op. cit.*, p. 158.

4.- La parodia y las citas son distribuidas a lo largo de la ópera. Así el pianista interpreta una pieza popular en 1900 llamada *La plegaria de la muchacha*.

ALLE

O furchtbares Ereignis!  
 Die Stadt der Freude wird zerstört,  
 Auf den Bergen stehen die Hurrikane, und der Tod tritt aus den  
 Wassern hervor.  
 O furchtbares Ereignis!  
 O grausames Geschick!  
 Wo ist eine Mauer, die mich verbirgt?  
 Wo ist eine Höhle, die mich aufnimmt?  
 O furchtbares Ereignis!  
 O grausames Geschick!

TODOS

¡Oh acontecimiento fatal!  
 La ciudad de la alegría será destruida,  
 En las montañas los huracanes, y de  
 las aguas surge la muerte.  
 ¡Oh acontecimiento fatal!  
 ¡Oh acontecimiento horrible!  
 ¿Dónde hay un muro que me proteja?  
 ¿Dónde hay una cueva que me acoja?  
 ¡Oh acontecimiento fatal!  
 ¡Oh acontecimiento horrible!

"En esa noche de espanto, el sencillo leñador llamado Jimmy Mahoney descubrió las leyes de la felicidad humana", explica el narrador. La aproximación de un huracán que amenaza con destruir Mahagonny conlleva la 'noche de los horrores. Estas son las normas de los 'sin ley', una especie de canon amoral: tú puedes hacerlo todo, puedes robar, malversar, violar... Esa es la quintaesencia de un anarquismo vulgarizado.

JIM

Siehst du, so ist die Welt:  
 Ruhe und Eintracht das gibt es nicht,  
 aber Hurrikane, die gibt es  
 und Taifune, wo sie nicht auslangen.  
 Und gerade so ist der Mensch:  
 Er muß zerstören, was da ist.  
 Wozu braucht's einen Hurrikan?  
 Was ist der Taifun an Schrecken gegen den Menschen,  
 wenn er seinen Spaß will?

(...)

BEGBICK

Schlimm ist der Hurrikan,  
 schlimmer ist der Taifun,  
 doch am schlimmsten ist der Mensch.

(...)

JIM

Wenn es etwas gibt,  
 was du haben kannst für Geld,  
 dann nimm dir das Geld.  
 Wenn einer vorübergeht und hat Geld,  
 schlag ihn auf den Kopf und nimm dir das Geld:  
 Du darfst es!  
 Willst du wohnen in einem Haus,  
 dann geh in ein Haus  
 und leg dich in ein Bett.  
 Wenn die Frau herein kommt, beherberge sie,  
 wenn das Dach aber durchbricht, gehe weg!  
 Du darfst es!  
 Wenn es einen Gedanken gibt, den du nicht kennst,  
 denke den Gedanken.  
 Kostet er dich Geld, verlangt er dein Haus:  
 Denke ihn, denke ihn!  
 Du darfst es!  
 Im Interesse der Ordnung.  
 Zum besten der Stadt.  
 Für die Zukunft der Menschheit  
 Zu deinem eigenen Wohlbefinden  
 darfst du!

JIM

Ya ves, así es el mundo:  
 Calma y armonía no hay,  
 pero hay huracanes  
 y tifones, por si fuera poco.  
 Y así es el hombre precisamente:  
 Tiene que destruir lo que hay.  
 ¿Para qué hace falta un huracán?  
 ¿Qué es la furia de un tifón  
 comparada con un hombre que busca el placer?

(...)

BEGBICK

Malo es el huracán.  
 Malo es el tifón.  
 Pero el hombre es mucho peor.

(...)

JIM

Si hay algo,  
 que puedes tener por dinero  
 coge ese dinero.  
 Si pasa alguien que tiene dinero,  
 dale en la cabeza y quítale el dinero:  
 ¡Puedes hacerlo!  
 Si quieres vivir en una casa,  
 entra en esa casa  
 y tumbate en la cama.  
 Si entra la mujer, recíbela,  
 pero si el techo se hunde, ¡márchate!  
 ¡Puedes hacerlo!  
 Si hay algún pensamiento, que no conozcas,  
 piensa ese pensamiento.  
 Aunque cueste dinero, aunque exija la casa:  
 ¡Piénsalo! ¡Piénsalo!  
 ¡Puedes hacerlo!  
 En interés del orden público.  
 Por el bien del Estado.  
 Por el futuro de la Humanidad  
 Por tu propio bienestar  
 ¡Puedes hacerlo!

En el segundo acto se apagan las luces de nuevo. En los carteles del fondo sólo se ve un mapa con una flecha que se dirige lentamente hacia Mahagonny, mostrando la trayectoria del huracán. "Todos miran espantados la flecha. Entonces, un instante antes de llegar a Mahagonny, la flecha se detiene. Silencio de muerte. Luego la flecha traza un semicírculo rápido entorno de Mahagonny y sigue su camino. El huracán ha descrito un círculo entorno a la ciudad de Mahagonny y continúa su rumbo", explican los mensajes radiofónicos que suenan en off. "Desde entonces el lema de las gentes de Mahagonny es 'puedes hacerlo', como aprendieron aquella noche de horror", grita el narrador. "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"<sup>5</sup>. Así, aproximadamente un año después del gran huracán, encontramos gran actividad en Mahagonny. Los hombres se acercan al proscenio y cantan.

#### DIE MÄNNER

Erstens, vergeßt nicht, kommt das Fressen,  
zweitens kommt die Liebe dran,  
drittens das Boxen nicht vergessen,  
viertens Saufen, solange man kann.  
Vor allem aber achtet scharf,  
daß man hier alles dürfen darf.

#### LOS HOMBRES

Primero, no olvidéis, viene el comer  
y luego viene el amor,  
el boxeo no te puedes perder,  
y el beber, es también de rigor.  
Pero sobre todo debes saber  
que aquí todo lo puedes hacer.

A lo largo de este acto las leyes de Jimmy son puestas en práctica en la ciudad. El huracán ha rodeado la ciudad y no la ha tocado. Las ocupaciones favoritas de sus habitantes son expuestas: Jakob el Comilón, come hasta morir, mientras al fondo un gigantesco cartel dice COMER (dos músicos acompañan la escena, una cítara y un acordeón). En los pasquines del fondo aparece gigantesca la palabra AMAR, Jenny se exhibe, recibiendo a sus clientes. El último es Jimmy, al que se une en el dúo de las grullas. LUCHAR es el tercer hobby de los hombres de Mahagonny. En una lucha con apuestas Trinity-Moses mata a Joe, por el que Jimmy había apostado todo su dinero. Después de BEBER, Jimmy invita a sus amigos y provoca el único crimen que la gente de Mahagonny no puede condonar. No ha pagado. Sus amigos y su amante, Jenny, lo dejan en la estacada. Jimmy es detenido. Del alivio por el peso de la tormenta (quietud musical descriptiva) pasando por la exaltación frenética en la nueva ciudad (coro masculino), la loa del comer (atracción amenizada con un vals lento interpretado sobre el escenario hasta la muerte del personaje), el número dedicado al arte de amar (sensualidad arropada por un ritmo de tango y sincopas propias del cabaret y del jazz junto a una transformada vocalidad en *madame* Begbick, así como el susurrar de todo el sector masculino), la lucha (y muerte con carcajada general) y el beber (caos musical *in crescendo*, simulando la grotesca aparición de un barco <sup>6</sup>), se llega al desmadre y la detención de Jimmy (vulgarización y amenaza irónica).

El legislador del anarquismo cae presa de la única ley no escrita. El tercer acto muestra el sistema judicial de la ciudad, "los tribunales de Mahagonny no eran peores que otros tribunales", explica el narrador. Tras un grotesco juicio Jimmy es condenado: por homicidio preterintencional de un amigo le condenan a dos días de arresto; por perturbar la calma y la armonía pierde sus derechos civiles durante dos años; por seducir a una muchacha llamada Jenny es condenado a cuatro años de prisión condicional; por cantar canciones prohibidas durante el huracán es condenado a diez años de presidio, pero por no pagar tres botellas de whisky y una barra de cortina se le condena a muerte.

#### MOSES

Jetzt kommt der Hauptpunkt der Anklage.  
Du hast genossen drei Flaschen Whisky  
und dich unterhalten mit einer Storestange.  
Aber warum, warum, Jimmy Mahoney,  
hast du nicht bezahlt, was es kostete?

#### JIM

Ich habe kein Geld.

#### DIE MÄNNER

Er hat kein Geld,

#### MOSES

Y ahora la acusación principal.  
Te tomaste tres botellas de whisky  
y te divertiste con una barra de cortina.  
¿Pero por qué, Jimmy Mahoney,  
no pagaste lo que debías?

#### JIM

No tengo dinero.

#### LOS HOMBRES

No tiene dinero,

5.- Azara, Pedro: *op. cit.*, p. 158.

6.- Con la intención de distraer a los compañeros, bastantes bebidos ya, simula que todos se han subido a un barco rumbo a Alaska, cantando *Stürmisch die Nacht* (Tormentosa es la noche), canción popular de 1910.

er bezahlt nicht, was es kostet.  
Nieder mit Jimmy Mahoney!  
Nieder mit ihm!

no paga lo que debe.  
¡Muera Jimmy Mahoney!  
¡Muera!

Jimmy es conducido al lugar de la ejecución. Ya explica el narrador, "ejecución y muerte de Jimmy Mahoney. A muchos no les agrada esta ejecución de Jimmy Mahoney, pero, en nuestra opinión, tampoco ellos pagarían por él. Tan grande es el respeto por el dinero en nuestro tiempo". También Dios está allí, figura de la que nadie antes había hablado, interpretado por Moses. Pero Dios no puede enviar a los hombres de Mahagonny al infierno, "porque siempre estamos en el infierno". Jimmy es ejecutado.

"Y", cuenta el narrador, "mientras crece la confusión, la carestía y la hostilidad de todos contra todos en las últimas semanas de la ciudad de las redes, se manifiestan en favor de sus ideales -tozudamente- los que todavía no han sido eliminados". Manifestantes cruzan el escenario llevando pancartas con inscripciones que dicen: Por la lucha de todos contra todos, Por la carestía, Por que continúe la edad de oro, Por el honor de los asesinos... Los restos de Jimmy son expuestos: un reloj, un revólver, un talonario de cheques y una camisa. La última escena busca el efecto de una procesión apocalíptica y concluye con una canción coral interpretada por todos los personajes.

ALLE  
Können uns und euch und niemand helfen!  
Können uns und euch und niemand helfen!

TODOS  
¡No podemos ayudarnos, ni ayudaros ni ayudar a nadie!  
¡No podemos ayudarnos, ni ayudaros ni ayudar a nadie!

El telón cae tras haber sido interpretadas todas las melodías principales de la ópera en este gran número final. Se pasa del juicio ridiculizante y la condena "justa" (aplausos, silbidos y la moraleja), al reconocimiento tardío de su culpa y la humanización tras la caída (coro final).

De algún modo, el mito de fundación explica nuestra progresiva humanización después de la caída. En esta "ciudad de las redes" el dinero lo corrompe todo y tras la caída surge la rehabilitación de los habitantes, "no podemos ayudarnos, ni ayudaros, ni ayudar a nadie". La parodia y las citas son distribuidas brillantemente con la música, los cantantes-actores (fue la invasión de la ópera moderna en el drama<sup>7</sup>), los números cerrados, la tonalidad, la instrumentación reducida (simple e irónica), *ostinati* reiterados, la influencia del jazz y la moraleja orquestal, sustentan esta fundación imposible. "*LaBt euch nicht verführen, es gibt keine Wiederkehr*" (No estéis engañados, no hay regreso), canta frente a la silla eléctrica Jimmy.

La fundación de un estilo operístico, la ópera didáctica o el teatro épico, para describir la fundación argumental de una ciudad imposible hacen actuar a la música como intermediaria y como interpretadora del texto. La música da el texto por supuesto y muestra el comportamiento de los personajes. De ahí la fundación de canciones fácilmente comprensibles, con la restitución de la tonalidad sin perder la libertad del tratamiento disonante. Las verdaderas canciones son, casi sin excepción, melodías acompañadas por acordes; la polifonía prevalece en los interludios orquestales y en las introducciones. Ciertas cadencias y fórmulas armónicas son jazzísticas, su abundancia de melodías gráficas e impulsos dramáticos y rítmicos proporciona una compensación a la fealdad intencional del texto, suministrando al infierno creado por las palabras una base no realista, en ocasiones surrealista. Su vulgaridad tiene la mágica atracción de la bisutería; la tendencia hacia la trivialidad de las atracciones estéticas tiene su lugar en la música desde un primer momento. La sencillez musical refleja la pobreza espiritual de los personajes y sus bajos instintos todos motivados por el dinero.

Arnold Schönberg decía que Kurt Weill escribía música para el siglo siguiente: "Weill escribe música para el siglo XXI", a lo que Weill se conformaba replicando que "escribo para mis contemporáneos". He ahí un credo creativo que funda masas sonoras como sustento de la fundación de una ciudad imposible y de seres humanos arruinados. La atmósfera de Berlín de los veinte no ha encontrado una expresión más angustiada que en esta ópera, cuyas melodías y sonidos envenenadamente iridiscentes uno nunca puede olvidar.

7.- En 1931, en una producción en Berlín en lugar de contar con cantantes de ópera se contó con actores-cantantes, destacando la presencia de Lotte Lenya (esposa de Kurt Weill) en el papel de Jenny. El éxito fue enorme pero los propagandistas nacionalsocialistas atacaron la obra, tildándola de "degenerada".

## BIBLIOGRAFÍA

- AZARA, P., MAR, R., RIU, E., SUBÍAS, E. (eds.), 2000, *La fundación de la ciudad*, Ediciones Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona.
- BRECHT, B., 1996, *Teatro completo*, vol. III, Ed. Alianza, Madrid.
- MARTÍN TRIANA, J.M., 1998, *El libro de la ópera*, Ed. Alianza, Madrid.
- WEILL, K., 1958, *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*, North German Radio Chorus and Orchestra. Conductor: Wilhelm Brückner-Rüggeberg, CBS Records M2K 77341.



# IMAGES DE LA FORME URBAINE

Jean-Jacques Wunenburger \*

Si chacun croit savoir à partir de son expérience propre ce qu'est une ville, il n'est pas pour autant aisé de la définir. Architectes, urbanistes, sociologues, historiens ont contribué à préciser et à enrichir le concept de la ville, sans qu'il permette vraiment de classer avec certitude une agglomération dans la catégorie des villes. Car une ville implique une forme spatiale, une construction de l'espace, une conjonction de fonctions sociales et politiques, dont seul le subtil dosage détermine vraiment le fait urbain. S'élever à un concept trop abstrait, c'est risquer de perdre de vue les variétés infinies des villes concrètes et les frontières à peine perceptibles entre l'en-deçà des villes (hameau, bourg, village) et leur au-delà (mégalopole implosant sous le poids du gigantisme). Se contenter, à l'inverse, de descriptions de villes réelles, c'est risquer de se perdre dans une accumulation de cas particuliers dont on aura du mal à dégager la forme invariante nécessaire à leur identification. C'est pourquoi d'ailleurs un sociologue comme Max Weber a senti le besoin d'interposer entre l'empirique et le rationnel, l'Idéal-type, le tableau quelque peu imaginaire qui permet de résumer la maquette "typique" de la ville<sup>1</sup>. Qu'est-ce à dire sinon que ni l'observation ni la conceptualisation ne sauraient suffire à nous donner à comprendre la ville, mais qu'il convient peut-être aussi de nous servir d'images, d'ima-

gination et d'imaginaire pour dégager de ses foisonnements concrets ou de ses simplifications abstraites l'essence de la ville. Explorer des images de la ville peut devenir l'occasion d'une révélation de son architectonique et de sa dynamique cachées aux sens et aux concepts<sup>2</sup>.

Dans cette perspective on peut suivre deux voies d'interprétation imagées et imaginées de la ville. La première consiste à emprunter le chemin du mythe, d'une sorte de récit non historique de la fondation d'une ville. Raconter la naissance d'une ville, de préférence anonyme, perdue dans l'indécision entre souvenir et fiction, peut ainsi donner l'occasion à la fabulation de retrouver les structures symboliques du fait urbain<sup>3</sup>. Car l'image lorsqu'elle touche à des racines archétypiques concentre et réactualise des informations essentielles sur le référentiel qu'elle met en scène<sup>4</sup>. Les mythes et leurs dérivés, contes et légendes, deviennent ainsi des sortes de documents oniriques qui nous renseignent sur l'identité profonde de nos représentations du réel. Telle est bien souvent la raison d'être de la consigne donnée à l'enfant lorsqu'on l'invite à dessiner ou à raconter ce qu'est une maison ou une ville: son imaginaire, encore peu nourri de culture, restitue alors des couches archaïques de signification et permet par conséquent de mieux saisir les noyaux sémant-

325

\* Centre G.Bachelard de recherches sur l'imaginaire et la rationalité de l'Université de Lyon. Centre d'études des systèmes de Lyon III

1.- Pour Max Weber : "Le tableau de pensée ("Gedankenbild") réunit des relations et des événements déterminés de la vie historique en un cosmos non contradictoire de relations pensées... On obtient un Idéal-type en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus, discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène."

2.- De telles méthodes d'approche plus poétiques que scientifiques se trouvent chez Pierre Sansot, *Poétique de la ville*, Paris, Armand Colin, 1996.

3.- Exercice déjà pratiqué par Platon au début de sa "République".

4.- Sur ce pouvoir cognitif de l'image, voir les apports de la philosophie phénoménologique depuis Husserl ou de la tradition herméneutique avec P.Ricoeur, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983.

tiques originaires de l'image anthropologique de la maison ou de la ville<sup>5</sup>.

La seconde voie passe par une sorte de promenade poétique dans une ville, moins pour la décrire ou l'analyser scientifiquement que pour la percevoir dans une sorte de rêverie éveillée. Circuler dans un espace en rêvant c'est faire apparaître des images à valeur symbolique, c'est découvrir les polarités positives ou négatives de l'espace, c'est suivre des parcours orientés qui suscitent des flux émotionnels contrastés, bref c'est restituer la structure imaginaire qui constitue secrètement une ville. On peut ainsi découvrir qu'une agglomération devient vraiment ville lorsqu'elle stimule et récapitule les différentes structures figuratives de notre psychisme imaginant. Une ville se mesure donc aussi à la complexité de l'imaginaire qu'elle induit, de sorte que la richesse de l'imaginaire devient en quelque sorte témoin et indicateur du fait urbain. Tel est l'exercice que nous tentons ici sur la petite ville traditionnelle d'Essaouira au Maroc.

### COMMENT, EN DES TEMPS ANCIENS, EST NÉE UNE VILLE...

Bien des hommes ont vécu sans avoir jamais connu de ville; parce qu'elle n'existait pas encore, ou qu'elle était hors d'atteinte. Pour la plupart d'entre nous il est, au contraire, difficile de nous représenter une vie en société sans l'espace organisé des villes, où résident des hommes en grand nombre, où se concentrent des institutions de pouvoir, sans parler même de la "ville des villes", appelée capitale, autrement dit, la tête, le sommet de toutes les villes d'un territoire. Avant la naissance de la ville, l'espace d'habitation d'une population reste disséminé, dispersé, éclaté, à la manière des points d'un réseau, des mailles d'un filet, sans lieu de fixation et de production des signes, sans centre de prescriptions ou même d'échanges organisé. Dans une civilisation pré-urbaine, nomades ou sédentaires vivent dans des campements, des hameaux ou des villages, lieux de rassemblement éphémère ou d'agglomération de maisons, comprenant au plus quelques lieux spécialisés pour faciliter la vie commune, marché, grenier, lieu de culte, résidence d'un seigneur, d'un médiateur religieux. En ces temps et lieux, les hommes vivent donc en des lieux multiples, séparés comme des îles dans la mer: les uns sont éparpillés en maisonnées, en grandes fermes, formant des foyers séparés les uns des autres, où coexistent familles, restreintes ou élargies, ou communautés limitées, d'autres sont regroupés en petites concentrations fixes, où les besoins de coe-

xistence donnent naissance à un début d'organisation des activités, de répartition des espaces, au moins rudimentaire. Les hommes se situent alors par rapport à leur lieu de vie, leur domicile, qui forme un foyer, lieu de naissance et de mort, d'accomplissement des tâches quotidiennes de survie. Ce qui vient de l'extérieur, en provenance des contrées éloignées, n'est qu'un appoint, qu'un épisode de la vie de tous les jours: compléments de marchandises pour mieux vivre, alliance momentanée avec d'autres populations contre des dangers, partages festifs de moments forts de l'existence, qui voient se rassembler les hommes en grand nombre. L'espace du campement nomade ou du village de sédentaires suffit le reste du temps à faire coexister les hommes (familles, lignées, clans) et à régler le cycle des travaux et des jours. Chacun évolue sur son territoire, au contact des forces cosmiques ou des dieux célestes, avec lesquels il communique par des autels épars ou de petits temples communautaires.

Pourtant, un jour quelque chef de guerre, héros ou prêtre, décide d'occuper à l'écart un terrain inhabité, pour y marquer l'emplacement d'un nouvel habitat, bâti à neuf, et destiné à devenir le centre d'unification de tous ces groupes disséminés ou épars. Comme on le fait déjà rituellement pour la construction d'une maison, on choisit alors avec soin l'emplacement en fonction du relief et du paysage, on trace des marques sacrées au sol, on détermine des orientations en convenance avec les valeurs symboliques des points cardinaux et l'on édifie un premier grand bâtiment, à la mesure d'une ambition nouvelle, celle d'hommes destinés à se rassembler pour former une société. Ainsi naît la ville, lorsque ceux qui possèdent dans des groupes une autorité sur leurs semblables annexent un espace, pour y installer et y rendre visible leur pouvoir. Les puissants, guerriers ou prêtres, ne se contentent plus d'exercer leur charisme ou leur magie au quotidien, au sein des campements ou des villages, mais s'installent en un espace artificiel, séparé de la vie quotidienne ancestrale, d'où ils vont rassembler, uniformiser, rythmer de manière inédite la vie collective.

C'est pourquoi au centre géométrique ou symbolique du nouvel espace qui deviendra ville, est d'abord construit le temple religieux ou le palais royal, qui marque une transformation institutionnelle du pouvoir. Mais il ne s'agit pas de bâtir à nouveau des maisons à dimension humaine. L'autorité qui imprime sa marque sur le monde a besoin avant tout de monumentalité. En effet les nouveaux lieux de résidence de la souveraineté nécessitent un changement d'échelle qui sert analogiquement à signaler la fonction. Alors surgit le monument, geste architectural qui consiste à construire grand, en hauteur et

5.- Sur cette richesse du dessin d'enfant voir B.Duborgel, *Imaginaire et pédagogie*, Le sourire qui mord, Paris, 1983.



profondeur, au-delà des besoins vitaux; et le monument crée par la force des choses, des distances nouvelles au sol qui ouvrent de larges perspectives. On ne dissémine plus ou on ne juxtapose plus des bâtiments, mais on les installe sur des rochers surplombants, sur des replats qui ouvrent de vastes esplanades. Autrement dit, la verticalisation des parois et la dilatation des volumes qui créent la majesté, vont de pair avec la naissance d'une cour, d'une esplanade, qui sont autant de lieux vides qui permettent de voir le monument, en instaurant une distance entre l'architecture du pouvoir (prêtre ou roi) et les habitations des sujets. Car le cœur de la ville est fait pour être vu et pour permettre de voir autour. C'est pourquoi la ville ancienne est devenue l'acropole, lieu sacré, lieu séparé du quotidien et plus près du ciel.

Cette spectacularisation du pouvoir dans la ville entraîne, par un effet mécanique, une véritable spirale architecturale. Le nouveau pouvoir hégémonique devant veiller à sa sauvegarde, la construction du centre politique et sacerdotal entraîne la construction de remparts qui ferment l'espace autour du Centre sacré. L'enceinte, trouée de portes bien protégées, devient ainsi un périmètre qui assure le lien entre tous ceux qui se tiennent en son dedans (les citoyens de la ville) et qui repousse tous ceux qui voudraient y pénétrer indûment (les étrangers). L'organisation de la défense de la ville nouvelle conduit ensuite à construire des bâtiments militaires, des entrepôts d'armes, nécessaires à tous les défenseurs de la ville. L'armée va former alors le glaive dont a besoin le sceptre royal ou le prêtre.

Mais le pouvoir en son palais ou son temple n'est d'abord qu'une instance immatérielle, lieu où se manifestent des paroles, des commandements, des lois, divines ou humaines. Il ne peut persister dans son être, se doter de moyens d'imposition que si la ville nouvelle lui assure un capital matériel. La ville du souverain ne peut assurer le plein exercice de l'autorité qu'avec l'apport d'une force matérielle qui lui assure une puissance. C'est pourquoi au pied ou autour des palais et des temples vont faire leur apparition un ensemble de métiers, artisans et commerçants, qui font vivre la cour ou l'église et qui travaillent pour l'armée. Les bâtiments voués au travail, occupent progressivement l'espace entre l'acropole et l'enceinte fortifiée, créant ainsi une vie sociale nouvelle marquée par la production des biens. Et comme les artisans ont besoin de matières premières pour leurs outils et leurs oeuvres, ils vont faire appel à des commerçants qui vont organiser des échanges avec le monde extérieur. Ainsi aux fonctions de souveraineté et de défense, s'adjoignent dans la ville naissante des fonctions de production et d'échange. Naissent alors des quartiers spécialisés, qui à la différence du marché et des échoppes de l'artisanat quotidien de l'ère pré-urbaine, vont développer de plus en plus une économie de production de biens superflus, mais vitaux pour

la classe dirigeante ou guerrière. La ville s'enrichit, se décore, se spécialise dans des arts, sur fond d'un accroissement continu de populations quittant les campagnes pour occuper les nouveaux emplois.

Avec la multiplication de ces classes nouvelles naît ensuite le besoin d'administrateurs, de scribes, de comptables, d'architectes, qui à leur tour vont ajouter au tissu urbain de nouveaux bâtiments spécialisés, qui dessinent un espace intermédiaire, voué à l'administration de la ville et de ses occupants. La ville s'agrandit encore par d'autres bâtiments et quartiers qui sont consacrés au fonctionnement et à la gestion de la ville. Au cours de son histoire, la ville va dès lors voir se développer, par un processus de croissance spontanée ou programmée, des espaces spécialisés, où guerriers, marchands, intellectuels, notables, vont se tailler, selon les cas, la part dominante. Ainsi se diversifient son paysage et son plan, par inclusion d'espaces et de fonctions intermédiaires entre le centre (palais et temples) et la périphérie (habitat populaire). L'expansion aidant, le centre unique originaire laisse se multiplier d'autres centres, essayant ainsi les formes architecturales, dessinant de nouveaux quartiers, autour de nouveaux temples, de nouveaux marchés, voire d'autres résidences de cour. Qu'elle soit monocentrée ou polycentrée, la ville a tendance à spécialiser ses espaces et à subordonner la fonction d'habitation quotidienne à des constructions qui sont consacrées moins à la pérennisation de la vie quotidienne, qu'à la vie d'un appareil de fonctionnaires, de riches marchands, de castes de notables, qui animent la vie publique de la collectivité. Ainsi la ville se développe non plus au service d'abord de sa population, de ses citoyens ou de ses assujettis (esclaves, soldats, commerçants et artisans) mais au service des pouvoirs (politiques, religieux, militaires, économiques) qui lui assurent sa puissance sur une région, un territoire, dont la ville devient ainsi la capitale.

Que nous apprend donc cette histoire anonyme et fictive, mais semblable à beaucoup d'histoires réelles? D'abord que la ville ne résulte pas d'un simple accroissement d'un village. L'augmentation du nombre de personnes cohabitantes en un lieu comme l'adjonction de maisons ne suffisent pas à faire entrer une population dans l'urbanité. Une ville n'est pas comparable à l'âge adulte d'un être qui aurait été auparavant enfant. La naissance d'une ville constitue plutôt un événement violent, un geste spectaculaire et volontaire, qui ressemble plutôt à une création ex nihilo. Avec la ville un groupe social invente une forme nouvelle d'espace qui lui fait découvrir une nouvelle forme de vie collective. C'est pourquoi la ville ne pousse pas comme un arbre mais comme s'impose comme une institution, c'est-à-dire ce qui s'ajoute à l'histoire spontanée par une intention, un décret, un contrat, et qui prend place dans une topographie et un calendrier. Elle relève fondamentalement d'un artefact, elle marque une rupture avec l'ordre ancien des choses.

En fondant une ville, un groupe connaît l'équivalent d'une mutation, d'un saut, d'une rupture, qui est autant effet que cause. On ne crée de toutes pièces une ville que parce qu'un groupe est prêt, mûr pour expérimenter une autre logique de coexistence, un autre projet de vie collective. La naissance d'une ville signale une métamorphose mentale, une maturation qui amène à changer de milieu, de cadre mais aussi d'occupations, de rôles, d'objectifs historiques: car la ville fait naître des événements, des métiers, des statuts, des biens et des valeurs qui rompent avec la société de la dissémination ou de l'agglomération (qu'on peut nommer pour simplifier, monde rural). La ville n'est donc pas un simple lieu de vie, qui concentre hommes et habitations pour faciliter seulement la vie commune, mais une organisation complexe et hiérarchique dont la raison d'être première est d'assurer la manifestation du pouvoir, de stabiliser les tropismes centrifuges, en créant un espace civique. La ville est un centre qui loin de se fermer sur lui-même selon une logique autarcique, vise à assujettir des hommes, à coordonner leurs activités et leurs vies, à conquérir de nouveaux territoires, à annexer d'autres villes, ouvrant ainsi l'histoire politique des sociétés, c'est-à-dire l'histoire d'une volonté de puissance, par la violence ou la domination économique. Dans ce contexte il n'est pas étonnant que l'habitat, l'architecture fonctionnelle, soient laissées à la libre initiative des habitants, la recherche de la beauté, du confort, du luxe étant primordialement concentrés sur la résidence et la vie aisée des maîtres de la Cité. Et de fait, il est rare dans l'histoire que le programme architectural urbain prenne en charge l'habitat populaire, la ville étant prioritairement édifiée et harmonisée en vue d'imposer et de renforcer les pouvoirs publics et non privés, les lieux de pouvoir et non les lieux des sujets des pouvoirs. Il faudra attendre l'ère moderne de villes pléthoriques ou quelques figures d'autorité éclairée pour voir planifiées les habitations privées. Signe qu'à travers l'histoire, la ville est avant tout un espace de mise en scène du pouvoir et non un mode amélioré de la socialité quotidienne. Fait qui éclaire d'ailleurs la crise récente des villes lorsque le pouvoir s'y trouve à nouveau dispersé ou dissous sous la pression d'un habitat exponentiel, disproportionné à ses fonctions initiales.

### EXPLORATION DU PAYSAGE SYMBOLIQUE D'UNE VILLE...

Découvrir une ville, sa nature, son essence profondes, peut aussi relever d'une approche plus poétique que mythique, qui fait apparaître au delà de ses formes archi-

tecturales objectives, une autre logique faite d'espaces symboliques, de parcours dotés de résonances affectives, qui en font un être complexe. Reconstituer cet imaginaire d'une ville, avec ses polarités spatiales, ses valeurs tropiques, exige une sorte de survol onirique, de simulation imaginaire, qui constitue une expérience mentale de perception. Un peu comme si l'on voulait rendre visibles des valeurs invisibles en les mettant en scène, à la manière dont on construit un texte littéraire. La phénoménologie imaginaire d'un espace relève donc d'une sorte de créativité littéraire, élaborant un idéal-type, destiné à révéler des images et des motivations qui vivent à l'état non verbalisé chez chacun de ceux qui y habitent ou qui y passent.

Une des premières tâches d'une telle mise au jour de l'imaginaire urbain consiste à dégager quelques structures d'opposition spatiale par rapport auxquelles on peut s'orienter et affecter aux lieux des valeurs différenciées. Car un espace urbain, comme tout espace, est doté d'une sorte de morphologie symbolique qui repose sur quelques polarités dominantes comme clos/ouvert, aquatique/terrestre, enracinement/échange, qui instaurent un paysage complexe, plus ou moins capable de totaliser les structures de l'imaginaire spatial. Nous nous proposons donc de dégager cette géographie psychique d'une ville traditionnelle<sup>6</sup>, celle d'Essaouira au Maroc, enserrée derrière sa fortification sur le rivage atlantique, et dispersant autour de son plan semi-géométrique les grands quartiers urbains, place, marché, quartiers d'artisans. Un parcours, commençant par le port, permet ainsi de découvrir les différentes identités de l'espace qui se conjuguent en une totalité, formant en dernier ressort l'image même de la ville.

La ville d'Essaouira apparaît d'abord comme une ville de bord de mer qui, héritière d'une économie stratégique de défense, doit satisfaire une double fonction: fermer le territoire contre l'extérieur, l'espace maritime, d'où viennent les dangers et les agressions, à l'aide de fortifications, qui dessinent une muraille parallèle au rivage; ouvrir le territoire, en aménageant une entrée dans un port, à son tour enserré à des fins défensives. La site d'Essaouira semble de ce point de vue disposer d'une saillance éminente, qui s'exprime à travers l'antagonisme ouvert/fermé formé par un angle de 90°, puisque l'ouverture du port est aménagée à angle droit par rapport au front du rivage.

Même si l'enceinte fortifiée est ouverte par quatre portes, l'entrée à valeur symbolique se trouve dans l'axe du port, à l'actuelle Porte de la Marine, lieu de concentration d'ailleurs des visiteurs. Se dessine ainsi un axe rectiligne qui va du port au quartier du Mellah (sud-ouest/Nord-est), d'ailleurs matérialisé par deux séries

6.- Pour la théorisation de cette géographie psychique voir notre étude : "Imagination géographique et psycho-géographie" in J. Poirier et J.J. Wunenburger (édit.), Lire l'espace, Bruxelles, Ousia, 1996.

de rues parallèles, l'une interne à la Medina, l'autre la doublant sur son versant oriental, dans la ville nouvelle. Qu'est-ce à dire si ce n'est que l'entrée de la ville est bien située dans le port, véritable point ombilical à partir duquel se fait la pénétration urbaine. Symboliquement, on s'approprie donc originellement l'espace terrestre à partir de l'eau. Que ce soit le marin-pêcheur ou le piéton, il s'agit de pénétrer sur la terre ferme de la ville en sortant de l'eau. Cette orientation et ce parcours sont sans doute une des clés des sentiments de paix et de sécurité que procure Essaouira, comme l'attestent tous les témoignages littéraires ou touristiques. Par ce centrage aquatique, un port, symbole foetal protecteur par excellence, l'espace urbain à parcourir peut se trouver appréhendé selon des valeurs chaudes, intimistes, typiques d'un imaginaire de type fusionnel<sup>7</sup>.

Cet imaginaire maternel se trouve d'ailleurs confirmé et entretenu par l'itinéraire qui fait passer en ligne droite le piéton par la Place Moulay El Hassan, espace de flânerie, de nonchalance, qui double ainsi les polarités positives du port à l'intérieur de la ville. Significativement, le cheminement suit alors quelques formes labyrinthiques, qui débouchent sur l'artère des boutiquiers modernes, qui renforcent un vécu d'abandon et d'harmonie. L'espace auguleux, à première vue porteur de valeurs d'angoisse, fonctionne ici comme initiatique, dirigeant vers un invisible rassurant. Pourtant, au fur et à mesure que l'on s'éloigne du port, que l'on avance vers Bab Doukkala, l'habitat perd de son apparence accueillante, l'échée, il fait de plus en plus place aux activités laborieuses, avec leur cortège de désordre et de déchets, l'espace se chargeant ainsi de valeurs de plus en plus négatives, jusqu'à l'arrivée à la porte opposée au port, qui constitue ainsi comme un cul de sac (qui sert d'ailleurs généralement de point de retour des touristes). Le point de sortie symétrique au port joue ainsi le rôle imaginaire d'une fermeture, dotée de valeurs quasi chthoniennes et infernales, incitant mentalement à un retour en sens contraire, vers la mer.

De retour vers le centre géométrique de la ville, on pénètre alors dans le périmètre du marché, par des rues à arcades où se concentrent des activités artisanes, jusqu'au bâtiment du marché central. Cet espace couvert, aménagé en ruelles symétriques, avec des espaces alvéolaires étroits et profonds, avec des étals tout en encorbellements verticaux, constitue une sorte de ventre macrocosmique de la ville (qui n'est pas sans éveiller des associations symboliques de type digestives, qui répètent en quelque sorte les valeurs fusionnelles). Par la multiplicité des espaces de circulation, cet espace

favorise des situations d'échanges en vase clos, puisque l'acte marchand s'opère en quelque sorte sur un mode cellulaire, chaque marchand étant nettement séparé de son voisin par la forme de boîte de sa boutique. L'espace du marché constitue donc une sorte d'ombilic terrestre, symétrique au port. Essaouira comporte donc deux lieux où se concentrent les passages, échanges, circulations, deux centres dédiés à Hermès, dieu des échanges, un à l'entrée, le port, l'autre au milieu, le marché semi-fermé.

Du marché court cependant un autre axe qui conduit directement vers l'ouest, en direction de la mer. Il est significatif que les rares rues orientées vers la mer soient moins attrayantes, moins dotées de commerces, comme si le transit était cette fois appréhendé comme difficile. Et de fait au bout des ruelles vers l'ouest se dresse la lourde et impressionnante fortification, qui élève un mur démesuré au dessus des hommes. Cette longue muraille, dépourvue d'escaliers d'accès, sert visiblement de rempart de protection, autrefois contre les envahisseurs, aujourd'hui contre le vent du grand large atlantique, mais masque aussi la vue et barre en fin de compte le chemin du rivage. Il n'est pas étonnant que cette fortification induise un imaginaire ambivalent: agissant comme une ligne de coupure entre mer et ville, elle rassure mais éveille aussi l'inquiétude. Forme sublime par sa taille, elle écrase le promeneur et frustre sa vue. Il n'est donc pas étonnant que le parcours marché-fortification revête des valeurs opposées au parcours port-mellah. Alors que dans le premier cas le promeneur pénètre dans un espace accueillant à partir des eaux maternelles, il découvre ici, après la profusion des marchandises et l'animation des marchandages, un paysage vide, hostile, barré.

C'est bien pourquoi, la montée au Bastion, seul accès au sommet du fort, mais difficile à trouver, comme une porte de sortie dans un espace menaçant, est vécue comme un échappement libérateur. Au sommet, autrefois lieu de concentration des forces militaires, le promeneur fait simultanément l'expérience d'une puissance retrouvée, celle d'un panorama sur la mer, d'un lieu venté, qui libère de l'oppression et de l'obscurité des rues de la ville. En un sens, la visite du bastion constitue le point terminal d'un parcours à travers Essaouira, véritable point de sortie par le haut. Comme si le bastion fortifié était à nouveau le symétrique du port, lieu de mouvements dehors-dedans, d'un côté, lieu de mouvements dedans-dehors, de l'autre, puisque la tour servait à tirer les boulets et permet aujourd'hui de se tourner vers le grand large. À l'inverse du port qui consti-

7.- Gilbert Durand, dans "Les Structures anthropologiques de l'imaginaire" (Paris, Dunod, 1992) distingue ainsi trois grands régimes de l'imaginaire, un intimiste fusionnel, source d'apaisement et de bien-être, un autre schizoïde, axé sur des coupures tranchées, sources de violence et d'angoisse, enfin un régime cyclique qui intègre les deux autres.

tue un espace centripète, le bastion devient paradoxalement un espace centrifuge. Mais le rêve de Puissance est tronqué, car contrairement à l'attente, la ville reste invisible du haut des remparts. Redescendre en ville, c'est donc rentrer dans un espace que l'on n'a jamais pu maîtriser, dominer par la vue, comme si l'on restait en manque de panorama, sur une sorte de défaite.

Ainsi parcouru par la rêverie spatiale, la ville d'Essaouira semble rendre possible deux types d'imaginaires qui s'additionnent et se conjuguent, un mouvement intimiste d'abord, un mouvement schizomorphe ensuite, qui peuvent cependant s'enchaîner selon un cycle. Véritable totalisation d'expériences spatiales, la ville d'Essaouira offre une sorte de synthèse des symboliques spatiales urbaines. Sa topologie secrète vient de ce qu'elle synthétise une sorte de "quadriparti" symbolique, constitué de deux orient positifs (port-marché) et de deux orient négatifs (porte Doukala et squala de la kasba), qui peuvent être parcourus selon une rythmicité complexe: au lieu d'être marqué par un rythme binaire de descente et remontée (mouvement initiatique simple, vie-mort-rennaissance), l'espace urbain se donne comme une système d'allée-venue à quatre temps : + - + - . Secret de la richesse d'un espace hautement différencié, qui permet des mémorisations complexes de la totalité urbaine.

Une ville, comme tout espace construit, n'est donc pas réductible aux données objectives, mais se nourrit d'une superposition d'informations comportementales ("habitus" liés aux trajets, aux lieux), conceptuelles (savoirs abstraits sur l'organisation et les fonctions des différents lieux) et surtout de nature imaginaires. L'imaginal, à la différence de l'imaginaire, trop attaché aux fictions, désigne en ce sens un ensemble d'images, chargées de valeurs affectives (positives ou négatives), qui sont appréhendées comme des représentations indépendantes du sujet, s'imposent à lui comme des propriétés des référents et qui se laissent intérioriser par des processus de sensibilité onirique (la rêverie au sens de G.Bachelard<sup>9</sup>). Ces images ne sont pas spécifique-

ment individuelles, mais elles font l'objet d'une expérience commune, d'une vision du monde partagée par des acteurs d'un même espace, parce qu'elles résultent d'un croisement de configurations sémantiques et syntaxiques (mythèmes et archétypes spatiaux) qui sont dotées d'une prégnance (capacité d'impressionner le sujet) et de déterminations formelles et matérielles du monde objectif, qui constituent des saillances, c'est-à-dire des organisations perceptives privilégiées. L'image d'une ville s'élabore donc à mi-chemin des perceptions sensorielles empiriques (ce qui se laisse capter par un oeil) et d'un savoir langagier (qui aboutit au discours technico-scientifique des architecte, géomètre, urbaniste). On peut présupposer que cette composante imaginaire ne se limite pas à nu paysage intérieur, mais participe aux vécus, aux actions et réactions des habitants ou promeneurs, de sorte que la vérité d'un vécu paysager doit prendre en compte cette organisation mentale. On peut donc ainsi conclure qu'une ville se laisse aussi identifier à cette capacité de stimuler un imaginaire total et complexe de l'espace, parce que son organisation architecturale donne prise à un vécu imaginal qui synthétise les différents régimes d'images. Au terme de ces deux approches, à première vue fort étrangères l'une de l'autre, mais chacune animée par l'imagination, narrative ou onirique, on peut donc conclure qu'il existe bien des critères de la forme urbaine. Considérée à travers le mythe comme une forme auto-poétique, qui s'auto-organise à travers le temps comme manifestation d'une diversité sociale organisée autour d'un centre de pouvoir, ou approchée comme une totalité d'espaces différenciés capable de stimuler tous les régimes de l'imagination spatiale, la ville apparaît bien comme un monde spécifique, qui permet de composer ensemble et de manière vivante, un ensemble systémique d'espaces architecturaux et de milieux humains. Corollairement on peut donc soutenir que la forme urbaine n'existe pas encore ou n'existe plus lorsqu'un espace construit et habité n'est pas capable d'engendrer une uni-totalité de différenciations anthropologiques.

<sup>9</sup> Voir G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

**ÍNDEX**

---

***ÍNDICE***



# ÍNDEX ÍNDICE

<b>PRÒLEG</b>	9
<b>PRESENTACIÓN</b>	11
<b>CRÓNICA CIENTÍFICA DEL CONGRESO</b>	13
<b>LLISTA D'INSCRITOS AL COL·LOQUI</b> <b>LISTA DE INSCRITOS EN EL COLOQUIO</b>	21
<b>MESOPOTÀMIA</b> <b>MESOPOTAMIA</b>	25
<b>RÉFLÉXIONS SUR L'IDÉE DE FONDATION ET LA RÉALITÉ DE L'ACTE DANS LE MONDE SYRO-MÉSOPOTAMIEN</b> Jean-Claude Margueron	27
<b>URBAN ORIGINS IN CUNEIFORM AND BIBLICAL SOURCES (FOUNDING MYTHS OF CITIES IN THE ANCIENT NEAR EAST: MESOPOTAMIA AND ISRAEL)</b> William W. Hallo	37
<b>TÉLIPINU ET LE MYTHE FONDATEUR</b> Michel Mazoyer	51
<b>THE FOUNDATION MYTHS OF MESOPOTAMIAN CITIES: DIVINE PLANNERS AND HUMAN BUILDERS</b> Joan Goodnick Westenholz	59
<b>FONDATIONS ASSYRIENNES</b> Sylvie Lackenbacher	69
<b>MESOPOTAMIAN FOUNDATION CEREMONIES AND DEPOSITS</b> Richard S. Ellis	75
<b>GUDEA OF LAGAŠ: THE SUMERIAN TEMPLE BUILDER PAR EXCELLENCE. THE RITES IN THE CONSTRUCTION OF A TEMPLE IN LATE 3RD MILLENNIUM B.C. MESOPOTAMIA</b> Claudia Suter	81

<b>REALIDAD Y SIMBOLISMO EN LA FUNDACIÓN DE CIUDADES SIRIO-MESOPOTÁMICAS. UNA MIRADA DISTINTA</b>	91
Juan-Luis Montero Fenollós	

<b>POLITICAL CONSIDERATIONS IN THE FOUNDATION OF CITIES IN URARTU</b>	101
Jak Yakar, Avia Taffet	

<b>FUNDACIÓN DE LAS PRIMERAS CIUDADES EN EL NACIMIENTO DEL EUFRATES Y TIGRIS</b>	105
Jesús Gil Fuensanta	

<b>GRÈCIA</b>	113
<b>GRECIA</b>	

<b>HÉRITAGE, RUPTURE ET PROJECTION: ASPECTS DU RAPPORT AU TEMPS DANS LES FONDACTIONS GRECQUES</b>	115
François de Polignac	

<b>HEROES AND THE FOUNDATION OF GREEK CITIES</b>	123
Irada Malkin	

<b>L'ART DE FONDER L'AUTOCHTONIE ENTRE THÈBES ET ATHÈNES</b>	131
Marcel Detienne	

<b>EN MARGE...DÉDALE</b>	135
Françoise Frontisi-Ducroux	

<b>COMMENT REFONDER UNE CITÉ COLONIALE? REPRÉSENTATION DISCURSIVE DU TEMPS ET RÉGIME D'HISTORICITÉ</b>	141
Claude Calame	

<b>MYTH AND HISTORY IN THE FOUNDATION OF CYRENE</b>	155
Jan N. Bremmer	

<b>THE RE-FOUNDING OF ITHACA: COLONIAL DISCOURSE IN HOMER'S ODYSSEY</b>	165
Carol Dougherty	

<b>AFRODITA I LA FUNDACIÓ DE LA CIUTAT</b>	171
Jesús Carruesco García	

<b>THE MYTH OF THESEUS: CLUES TO THE EXERCISE OF POWER BEFORE THE CONSTITUTION OF THE POLIS</b>	177
José Luis Menéndez	

<b>INSTRUCCIONES PARA FUNDAR UNA CIUDAD EN EL AIRE</b>	183
Gregorio Luri Medrano	

<b>REFERÈNCIES ALIMENTÀRIES EN ALGUNS MITES DE FUNDACIÓ DE CIUTATS GREGUES</b>	189
Montserrat Jufresa, M. Teresa Frau	

<b>ROMA</b>	193
<b>ROMA</b>	

<b>REFLEXIONES EN TORNO A LA FUNDACIÓN DE ROMA. UN ESTADO DE LA CUESTIÓN</b>	195
Ricardo Mar	



<b>LA ETNOGÉNESIS DE ROMA</b> Jorge Martínez-Pinna	209
<b>ROMULUS</b> Dominique Briquel	227
<b>ROME ET SA FONDATION: ARCHÉOLOGIE, HISTOIRE, MÉMOIRE</b> Alexandre Grandazzi	241
<b>LUOGHI ROMULEI DEL PALATINO</b> Patricio Pensabene	253
<b>L'ABITATO PROTOSTORICO DELL'AREA SUD-OVEST DEL PALATINO ALLA LUCE DELLE NUOVE INTERPRETAZIONI</b> Stella Falzone	269
<b>EPÍLEG: RETORN A LA CIUTAT DELS HEROIS</b> <b>EPÍLOGO: REGRESO A LA CIUDAD DE LOS HÉROES</b>	283
<b>DANCING IN THE STREETS: LA CIUDAD Y EL LABERINTO</b> Pedro Azara	285
<b>SOBRE LA CONMEMORACIÓN DE LOS ORÍGENES DE LA CIUDAD</b> Eva Subías Pascual	291
<b>LA LLARGA DURADA DE LA MITOLOGIA SOBRE ELS ORÍGENS URBANS, DE L'ANTIGUITAT A LA IL·LUSTRACIÓ</b> Eduard Riu-Barrera	301
<b>EL PELEGRÍ DIVÍ I LA DESTRUCCIÓ DE POBLACIONS EN LES LLEGENDES POPULARS</b> Josefina Roma	311
<b>MAHAGONNY, LA CIUDAD DE LAS REDES DE KURT WEILL Y BERTOL BRECHT</b> M <sup>a</sup> Angeles Ferrer Forés	315
<b>IMAGES DE LA FORME URBAINE</b> Jean Jacques Wunenburger	325
<b>ÍNDEX</b> <b>ÍNDICE</b>	331
<b>ÍNDEX</b> <b>ÍNDICE</b>	333



Monografies del Museu d'Arqueologia de Catalunya **Barcelona. Títols publicats**

- 1 CARRERAS, T., DOMÈNECH, I., dirs., ***I Jornades Hispàniques d'Història del Vidre. Actes. 2001.***



**Barcelona**  
Museu d'Arqueologia  
de Catalunya



Generalitat de Catalunya  
**Departament de Cultura**



Centre de Cultura Contemporània  
de Barcelona

ISBN 84-393-5598-X



9 788439 355984