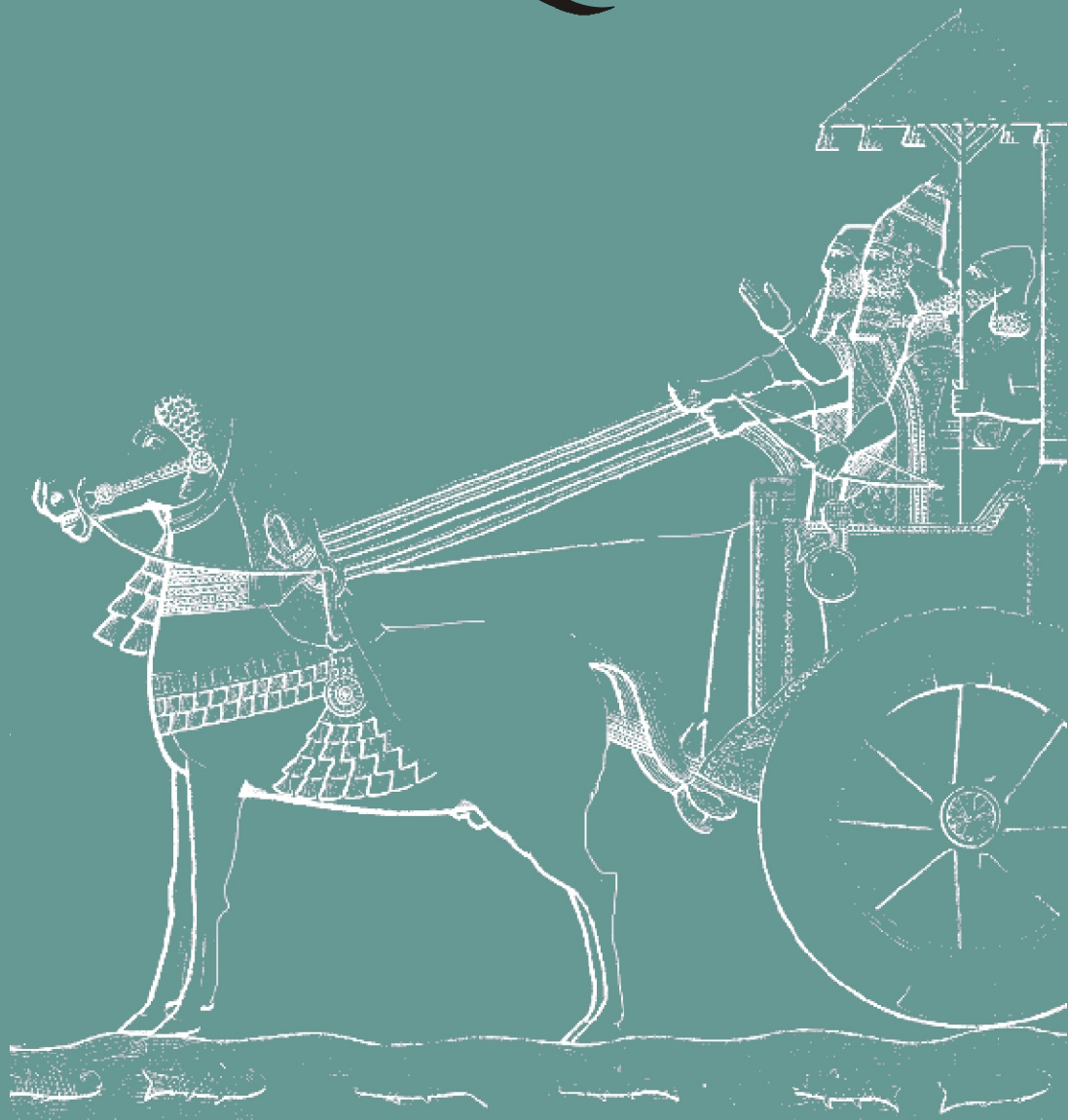


RES ANTIQUITATIS



JOURNAL OF ANCIENT HISTORY

VOLUME I
2010

CHAM

RES ANTIQUITATIS

JOURNAL OF ANCIENT HISTORY

VOLUME 1

Centro de História de Além-Mar

CHAM

Universidade Nova de Lisboa
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade dos Açores

Res Antiquitatis. Journal of Ancient History

Volume 1 / 2010

Price: € 12

Published by

Centro de História de Além-Mar

Universidade Nova de Lisboa / Universidade dos Açores

cham@fch.unl.pt

+351 21 790 8300 (ext. 1551)

Sponsored by

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

ISSN 1647-5852

Legal ref. code 308682/10

Copies: 750

Printed in Portugal by

Fábrica das Letras, Lda.

Mem Martins, Portugal

Cover design: Marcel Paiva do Monte



Editor

Francisco Caramelo – Universidade Nova
de Lisboa

Assistant Editor

Marcel L. Paiva Monte – Universidade Nova
de Lisboa

Editorial Board

António Ramos dos Santos – Universidade
de Lisboa
José das Candeias Sales – Universidade Aberta
Zoltán Biedermann – University of London
Juan Luis Montero Fenollós – Universidade
da Coruña
Leonor Santa Bárbara – Universidade Nova
de Lisboa
Rui Loureiro – Instituto Superior Manuel Teixeira
Gomes
Brigitte Lion – Université François Rabelais
– Tours
Nuno Simões Rodrigues – Universidade de Lisboa
José Virgilio Garcia Trabazo – Universidade
de Santiago de Compostela

Advisory Board

José Augusto Ramos – Universidade de Lisboa
Maria Helena Trindade Lopes – Universidade
Nova de Lisboa
Jean-Claude Margueron – École Pratique
des Hautes Études
Luís Filipe Thomaz – Universidade Católica
Portuguesa
José Ribeiro Ferreira – Universidade de Coimbra
Francolino Gonçalves – École Biblique
et Archéologique Française de Jérusalem
Jack Sasson – Vanderbilt University
Michel Hulin – Université Paris Sorbonne
– Paris IV
Stanislava Vavroušková – Univerzita Karlova
v Praze
Sylvie Blétry – Université Paul Valéry
Montpellier III
Michel al-Maqdissi – Direction Générale
des Antiquités et Musées (Damas, Syrie)
Dejannirah Couto – École Pratique des Hautes
Études
Mario Liverani – Sapienza – Università di Roma
Antonio Ruiz Castellanos – Universidad de Cádiz
Dolors Folch – Universitat Pompeu Fabra
José Remesal Rodríguez – Universitat
de Barcelona
Simo Parpola – Helsingin Yliopisto
John Baines – University of Oxford
Ana Isabel Buescu – Universidade Nova de Lisboa
Sebastião Tavares de Pinho – Universidade
de Coimbra

Table of Contents

Editor's announcement.....	7
----------------------------	---

Studies

Filipa Lowndes VICENTE: Orientalism in the Margins: the interest in Indian Antiquity in nineteenth century Italy	11
--	----

Jordi VIDAL: Bonaventura Ubach. In Search of the Biblical Landscapes	39
--	----

Pablo MARTÍN ASUERO: Remains of the past in Lebanon and Damascus in Spanish texts from the 19 th century	55
---	----

Luís Manuel de ARAÚJO: Eça de Queirós en Egypte	83
---	----

Benoît LURSON: Remarques sur les modifications apportées aux inscriptions dans la salle N du temple de Ouadi es-Seboua	107
--	-----

David HAMIDOVIC: Une nouvelle version du sacrifice d'Isaac découverte dans les manuscrits de Qumrân	135
---	-----

Marcelo REDE : Les vendeurs et la vente de biens immeubles en Babylonie Ancienne	155
--	-----

Paola M. ROSSI: Forest of desires and desire of forests: a way to the Buddhist ethics	181
---	-----

Interview

<i>António Augusto Tavares (conducted by Francisco Caramelo and José das Candeias Sales)</i>	217
--	-----

Short Notes

Juan Luís MONTERO FENOLLÓS: Le «Projet Archéologique Moyen Euphrate Syrien». Esquisse sur quatre ans de travaux de recherche (2005-2008)	233
--	-----

Reviews

Book Reviews	245
Web Reviews	279

Abstracts

Editorial announcement

Res Antiquitatis is the most recent editorial project of the Centre for Overseas History, with the aim of becoming a space for reflexion and debate on Antiquity. The study and investigation of several Antiquities, from the Pre-Classical and Near Eastern to the Classic Antiquity, are the main motivation of this project, both for its intrinsic scientific interest and the conviction that such investigation may become, on the whole, a useful conceptual reflexion for the study of other periods and historical questions.

Res Antiquitatis is therefore a contribution to the development in Portugal of investigation in fields related to the Antiquity, and it is open to the scientific production of both consecrated researchers and junior scholars. It will seek to highlight the research produced in our country and, to that purpose, English and French will be the main editorial languages. Internationalization is crucial to the affirmation of Portuguese research. *Res Antiquitatis* will contribute to that by publishing in these languages the work of both Portuguese and foreign scholars, thus becoming a common channel of communication and discussion.

Another important goal is to conciliate the research on different Antiquities (Pre-Classical, Classical, Biblical, Oriental) with their “reception” in later periods, i.e. how they were perceived since Antiquity itself up to contemporary times. These cultural perceptions witness a reflexion on the *otherness*, which becomes interesting regarding the self-consciousness that a society or culture gradually constructs. Examples of these perceptions are the Oriental expressions one finds in the 19th century European culture. This *Orientalism* is manifest in the literature (including the Portuguese one), in painting, in music and even in the press. The 17th and 18th centuries, on the other hand, are copious in accounts of travellers and wandering Europeans in Oriental

lands, who describe and reflect on what they see and on the echoes and expressions of those Antiquities. The Jesuit epistolary frequently makes use of references to the Antiquity and in particular to historical figures of Classical Antiquity or Biblical characters as stereotypes that run their religious, social and political reflexions.

The closest and more frequent contacts that Modern Europe established with Asia have generated curiosity on *otherness* and on Antiquity. European travellers, and in particular several Portuguese ones, roamed through some of these lands, namely the Near East, and saw the remains of ancient cultures. Using the Classical writers and the Bible as guidebooks, they sought to identify in the field ancient references such as Babylon and the Tower of Babel. Their perplexity towards the *otherness* and exoticism of what they witnessed and also the recognition of these echoes of Antiquity, through the observation of their archaeological and historical remains, led those travellers to write accounts of their journeys that reflected their cultural perceptions. The travel accounts of the Portuguese and the Spanish, from the 16th century onwards, are a testimony of that perplexity in the experience of discovering the *other*. They bear a historical awareness of Antiquity that derives from the Bible and from the Classical culture and is now tested by and faced with direct observation and experience.

Res Antiquitatis, an yearly journal, thus emerges as an innovating project in the background of Antiquity Studies in Portugal, open to Portuguese as well as foreign authors and clearly investing in the quality and international circulation of the scientific work it embraces.

Francisco Caramelo
Editor

Orientalism on the Margins: The interest in Indian Antiquity in Nineteenth Century Italy

Filipa Lowndes Vicente

Instituto de Ciências Sociais – Universidade de Lisboa

“Man who has travelled widely” was the ironic meaning which Flaubert attributed to the word “Orientalist” in his *Dictionnaire des Idées Reçues*, thus denouncing the banality and indefiniteness the term had acquired by 1880.¹ “Orientalists” were mostly men who studied anything that could be remotely described as being related to the “Orient”. The frontiers of this “Orient” were also fluid and unstable, encompassing a great part of the world that only had as its common denominator not to be western, and to be placed in the east or the south of Europe. “Orientalists” were all those who concentrated their gaze on a wide variety of aspects of the non-western world. They could be specialized in languages, or in history, archaeology or anthropology. Contrary to what occurred with those scientific disciplines that dealt with European subjects, with regard to the “Orient” the geographical criteria was more important than the thematic one. Any historian, law expert or archaeologist who worked on the “Orient” was described as an orientalist or, at most, as a sinologist or indianist.

The persistence of expressions such as “orientalism”, “orientalists”, “oriental”, was consolidated during the second half of the 19th century by international congresses, museums, collections, institutions of knowledge, specialised journals, or self-denomination of individuals.

¹ The *Dictionnaire des Idées Reçues* was supposed to be a part of the second volume of *Bouvard et Pecuchet*, the book that Flaubert left unfinished when he died in 1880: cf. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet. With the Dictionary of Received Ideas*, translation and introduction by A. J. Krailsheimer, Harmondsworth, Penguin Books, 1976, p. 320. This article is part of a larger work that has recently been published as a book: Filipa Lowndes Vicente, *Outros Orientalismos: a Índia entre Florença e Bombaim*, Lisboa, ICS, 2009.

Even if later this term was defined by the critical approach of Edward W. Said in his book *Orientalism*, the meaning of the word has always been characterised by its diversity. Since the end of the 18th century, when the term started to be used more frequently and up to 1978, when Said's book was published, the orientalist discourse should be understood as heterogeneous, covering a variety of perspectives and a multiplicity of meanings, that contain conflicts and contradictions.² From the moment when the word "orientalism" turned into the title of a book it became more difficult to use it in an uncritical or non-acknowledgeable way. However, it has to be kept in mind that this happened mainly within the Anglo-Saxon world, where the book had an immediate impact. In fact, Said's *Orientalism* did not reach all countries at the same time, and if in some places his ideas were immediately discussed, in other countries this happened later and in a more fragmented way. This was the case of Italy or Portugal, where the first translation of *Orientalism* was done in 2004 – one generation later.³ Moreover, the influence of the book was not the same in all academic disciplines. It was greater on history, literary, cultural or post-colonial studies than on the traditional contemporary "oriental studies".

However, acknowledging Said's critical approach to orientalism does not necessarily imply giving it a monolithic meaning made of

² Lowe, Lisa, *Critical Terrains. French and British Orientalisms*, Ithaca / London, Cornell University Press, 1991, pp. 105, 127, 128.

³ Said, Edward E., *Orientalismo: representações ocidentais do Oriente* (translated by Pedro Serra), Lisbon, Livros Cotovia, 2004. The fact that the Portuguese translation of Said's *Orientalism* only came out in 2004, twenty-six years after the book was first published, reveals quite a lot about Portuguese historiography, as Rosa Maria Perez has already noticed, "Introdução: os portugueses e o Oriente", in Rosa Maria Perez (ed.), *Os Portugueses e o Oriente. História, itinerários, representações*, Lisbon, D. Quixote, 2006, pp. 11-36, *maxime*, p. 25. The Italian case, for example, is also characterised by the late impact of Said's book, even if its translation was done before the Portuguese one [Said, Edward E., *Orientalismo*, translated by Stefano Galli, Turin, Bollati Boringhieri, 1991]. See, for example, Franci, Renato Giorgio (ed.), *Contributi alla Storia dell'Orientalismo*, Bologna, CLUEB, 1985. Another Italian book, published in 2006, recognises Said's contribution but refuses to acknowledge the negative value of the term "orientalism", reattributing it to the meaning it had in the context of French culture at the beginning of the 18th century: Minuti, Rolando, *Orientalismo e idee di tolleranze nella cultura francese del primo '700*, Col. «Studi e Testi per la Storia della Tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII», Florence, Leo S. Olschki, 2006.

negative and colonial connotations. For a long time historiography on orientalism has been centred on the British India colonial context, mainly from the late 18th century. This perspective naturally favoured the identification of a single discourse – of colonisers and colonised, of those who write and those about whom one writes, of those who detain power, and those who are powerless. In recent decades, however, many studies have been published on the widely used category of “colonial knowledge” that demonstrate a multiplicity of voices, contradictions, concessions, silences, hesitations, in other words, the heterogeneity of the “orientalist” discourses. However, if we cannot fall into a linear relationship between coloniser and colonised, neither can we fall into the hybridism that can hide the power relationships at stake, making us ignore concepts of subordination, racial prejudice, class or gender violence, and different forms of humiliation and authority.⁴

In this article I will analyse the interest in Indian antiquity and Hindu culture in the context of Florence in the second half of the 19th century and the interactions between Europeans and Indian scholars beyond a colonial context. By focusing on an Italian orientalist working from a city like Florence which, in this period, became a centre of studies on India, I shall attempt to move beyond the intellectual paths between the metropolis and the colonies. Florentine Orientalism is an example of an institutional, intellectual and exhibiting complex which problematizes the association of European orientalism with colonial metropolis such as London or Paris. In fact, the Florentine experience demonstrates that orientalist knowledge circulated outside a colonial or imperial space, questioning the links between production of knowledge and discourses of power. Mainly during the decades of 1870s and 1880s, Florence became a global, transnational and transcolonial “contact zone”: a place to which both Indians, or Europeans living in India sent letters and objects, while showing interest in being linked to the initiatives of the Italian Orientalist Angelo De Gubernatis (1840-1913) and participating actively in the elaboration of knowledge on

⁴ Lowe, Lisa, *op. cit.*, p. 105. The author, within a literary approach, has in mind the Indian written reactions to Forster’s novel *A Passage to India*, but her analysis can be used for other kinds of writings.

India. Florence witnessed the creation of institutions, journals, travel narratives, spaces of display and other instruments of knowledge on India. It also reveals how orientalism is not a static phenomenon, even when the places and characters that form it are the same: Florentine orientalism underwent many transformations over the second half of the 19th century, going from the “innocent” orientalism of the first decades, centred on an egalitarian dialogue with the “others”, towards a kind of empowering and useful orientalism inseparable from the new Italian colonial projects of the end of the century. In a secondary city of a recently-formed nation, marginal to the centres of European colonial power, Florentine orientalism can contribute to question, but mainly to enrich, many of the categories used to discuss the concept of orientalism in the last thirty years, since Said published his innovative book.

Florence as a Centre for Oriental Studies

What was the wider context that witnessed the flourishing of oriental studies in Florence? Among others we could underline the conjugation of two factors: firstly, the choice of Florence as capital of the Italian nation, between 1865 and 1870, and secondly, the congregation in this same city of a wide group of Italian intellectuals from different areas and different geographical regions.⁵ Naturally, these two factors were inseparable. The nomination of Florence as the Italian capital, after Turin, represented a cultural and material investment that enabled the creation of many academic institutions and the consequent attraction of the better prepared men to occupy the newly created positions.⁶ Even

⁵ The links between German orientalism and the birth of a German national sentiment, which have already been studied, could be also useful to analyse the Italian case, see: Cluet, Marc, “Avant-propos”, in Marc Cluet (ed.), *La Fascination de l’Inde en Allemagne 1800-1933*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 11-24, 12, 13, 23.

⁶ For some examples of the bibliography on “Firenze Capitale” see: Vannucci, Marcello, *Firenze Ottocento*, Rome, Newton Compton Editori, 1992; Spadolini, Giovanni, *Firenze Capitale Gli anni di Ricasoli*, Florence, Cassa di Risparmio di Firenze, 1979; *Idem, Firenze Capitale*, Florence, Felice Le Monnier, 1967; Pesci, Ugo, *Firenze Capitale (1865-1870) dagli appunti di un ex-cronista*, Florence, R. Bemporad & Figlio, 1904.

having in mind that the project of a Florence-capital was soon abandoned in favour of Rome this brief period had enduring repercussions that went far beyond its time.

In the years that anticipated the International Congress of Orientalists, which took place in Florence in 1878, the city witnessed an intense activity within the subject of oriental studies. In opposition to what happened in countries such as Germany, Great Britain and France, this was a late orientalism that could only flourish after the country had solved its own internal major political and social conflicts. Before 1852 – year in which the first university chair of Sanskrit was created in Turin by Gaspare Gorresio – any Italian subject who wanted to study an “oriental language” would have to travel to the northern European cities to continue his studies with some central figures in the field. These orientalist centres in places such as Berlin, Vienna, Paris, or London, associated with universities or with scientific societies, had already established what was known as “oriental studies” and could attract the men that very often returned to their countries of origin to become prominent and pioneering names in the field.⁷ In 1859 the *Regio Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento* was founded in Florence, the first university institution in a city where culture did not have an academic tradition.⁸ The orientalist section of the *Istituto* occupied a privileged space among the established knowledges.⁹ The quantity of different courses and people well prepared to administer

⁷ Cimino, R. M.; Scialpi, F. (eds.), *India and Italy*. Exhibition organised in collaboration with the Archaeological Survey of India and the Indian Council for Cultural Relations, Rome, I.s.M.E.O., 1974, pp. 136, 137; Pascale Rabault – Feuchrahn, *L'archive de origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIXe siècle*. Paris, Cerf, 2008; Roland Lardinois, *L'invention de L'Inde. Entre ésoterisme et science*, Paris, CNRS, 2007.

⁸ Garin, Eugenio, “Un secolo di cultura a Firenze. Da Pasquale Villari a Piero Calamandrei”, in *La Nuova Italia*, Florence, 1960, p. 3; Rosi, Susanna, “Gli studi di Orientalistica a Firenze nella seconda metà dell’800”, in Gallotta, Aldo; Marazzi, Ugo (eds.), *La Conoscenza dell’Asia e dell’Africa in Italia nei Secoli XVIII e XIX*, vol. I, Tomo I, Naples, Istituto Universitario Orientale “Collana Matteo Ripa”, 1984, pp. 103-120, *maxime* pp. 103-105.

⁹ Some of the names that became part of this group of orientalists working in Florence are Carlo Puini, dedicated to studies on China, oriental religions and religious art; Anselmo Severini, responsible for Japanese

them led Angelo De Gubernatis to declare in 1876 that there was no better place in Italy to study “oriental languages” than in Florence.¹⁰

Angelo De Gubernatis, from Turin, was one of the names of a heterogeneous group which was in the midst of the cultural building of a united Italian nation. During this phase, the creation of a common identity was also dependent on the establishment of intellectual relationships with a Europe from which Italy had felt removed. Gubernatis’ pledge in reinforcing the links with other European cultural centres had a double manifestation: while he was trying to export the idea of Florence as a site for oriental and literary studies, his main research interests, he was also trying to import home what was being done and written in Europe on these subjects. The development of Italian Orientalism, scattered throughout different cities of the young nation, but with Florence’s prominence, was thus inseparable from this post-unitarian context, where Italy was trying to find its new place in a cultural and intellectual Europe.¹¹

Despite the fact that the Orient studied in Florence has other names and other geographies, Angelo De Gubernatis and India became its

¹⁰ Angelo De Gubernatis quoted by Susanna Rosi, “Gli studi di Orientalistica a Firenze nella seconda metà dell’ 800”, in Gallotta, A.; Marazzi, U. (eds.), *op. cit.*, 1984, pp. 103-120, p. 104.

¹¹ Angelo De Gubernatis himself historicised “Italian orientalism” or the Italian travellers in the “Orient” in various articles and books: *Memoria intorno ai viaggiatori italiani nelle Indie orientali dal secolo XIII a tutto il XVI*, Florence, Tip. Fodratti, 1867; *Idem*, “Cenni sopra alcuni indianisti viventi”, in *Rivista Europea*, vol. 4 (1872), pp. 44-59; *Idem*, *Storia dei viaggiatori italiani nelle Indie orientali*. Livorno, Vigo, 1875; *Idem*, *Matériaux pour servir à l’histoire des études orientales en Italie*, Turin, Loescher, 1876; *Idem*, *Gli scritti del padre Marco della Tomba, missionario nelle Indie orientali*, Florence, Le Monnier, 1878; *Idem*, “Gli Studii indiani in Italia”, *Giornale della Società Asiatica Italiana*, vol. V, 1891, Rome, Tip. della R. Accad. Dei Lincei, 1891, pp. 102-126; *idem*, *Roma e l’Oriente nella storia, nella legenda e nella visione*, Rome, Società Editrice Dante Alighieri, 1899. On the subject see Solitario, Francesco, “Angelo De Gubernatis storico dell’Orientalismo italiano”, in Taddei, Maurizio; Sorrentino, Antonio (eds.), *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell’Italia Umbertina*, vol. IV, Naples, Istituto Universitario Orientale, “Collana Matteo Ripa”, 2001, pp. 499-525.

For some examples of recent studies on Italian Orientalism see: AA.VV., *Gli Studi Orientali in Italia negli ultimi cinquant’anni (1861-1911)* [Indological Section edited by A. Ballini], in *RSO*, V (1913-27); Flora, Giuseppe, “L’India nella cultura storica e civile italiana della prima metà dell’Ottocento”, in Ugo Marazzi (ed.), *op. cit.*, 1984, pp. 27-101; Carratelli, Giovanni Pugliese, “L’Indianistica a Napoli tra l’Otto e il Novecento”, in Gallotta, A.; Marazzi, U. (eds.), *La Conoscenza dell’Asia e dell’Africa in Italia nei Secoli XVIII e XIX*, vol. II, tome I, Naples, Collana “Matteo Ripa”, Istituto Universitario Orientale, 1985, pp. 5-17; Campana, Andrea, “«Sino-Yamatologi» a Firenze

main protagonists. Like other Italians, Gubernatis also benefited from a study grant that led him from Turin to Berlin in order to study with Albrecht Weber and meet scholars like Franz Bopp.¹² His individual success associated with the shortage of specialists in oriental languages may have contributed to the invitation he received to become Professor of Sanskrit and Comparative Mythology at the *Istituto di Studi Superiori* of Florence, a function he occupied between 1863 and 1890, the date when he finally moved to Rome. It was therefore from Florence that Gubernatis consolidated his career as an academic and a writer, while becoming both a participant and a result of the new united Italy. With numerous interests and an intense civic life, literary studies and Indian studies became his major subjects of research.¹³ The literary and linguistic component also assumed an important role in his approach to India, but Hindu religious culture, on the whole, was, as he repeated on many occasions, major interest. Gubernatis' India took many different forms: he began by concentrating on the Vedas, translating them and analysing them from a literary and historical point of view, to subsequently write historical books on the history of Italians in India, fictionalised "Indian" plays, mythological analysis, or the travel narrative of his journey to India.¹⁴ From an early stage, he also started to write on the history of Orientalism, not only within Italy,

fra Ottocento e Novecento", in Boscaro, Adriana; Bossi, Maurizio (eds.), *Firenze, il Giappone e l'Asia Orientale*. Atti del Convegno Internazionale di Studi [Florence, 25-27 March 1999], Florence, Leo S. Olschki, 2001, pp. 303-348; Solitario, Francesco, "Angelo de Gubernatis: pioniere dell'Orientalistica Italiana nell'Ottocento", in Marchianò, Grazia (ed.), *La Rinascenza Orientale nel pensiero Europeo. Pionieri lungo tre secoli*, Pisa/Rome, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1996, pp. 165-199.

¹² Cluet, Marc (ed.), *op. cit.*, 2004; Pollock, Sheldon, "Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power beyond the Raj", in Breckenridge, Carol; Van der Veer, Peter (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, pp. 80-96.

¹³ Taddei, Maurizio, "Angelo de Gubernatis e il Museo Indiano di Firenze. Un'immagine dell'India per l'Italia Umbertina", in Taddei, Maurizio (ed.), *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia Umbertina*, vol. I, Naples, Istituto Universitario Orientale, 1995, pp. 1-37.

¹⁴ Without intending to indicate the vast number of orientalist writings by Angelo De Gubernatis, here are some examples: *I primi venti inni del Rigveda per la prima volta tradotti in italiano e annotati*, Florence,

but in an international perspective, not only on the past but also on the contemporary situation.¹⁵

The name of Angelo De Gubernatis became, therefore, inseparable from the many institutional and editorial initiatives which enabled him to explore his double interest in the intellectual relationships between Italy and the rest of Europe and internationalize the role of Italian scholars within oriental studies. In 1872, Florence witnessed the creation of the *Società Italiana per gli Studi Orientali*;¹⁶ while in 1877, between the International Congress of Orientalists in 1876 and that of Florence, in 1878, the *Accademia Orientale* was created, probably with the forthcoming Florentine congress in mind and as a way of justifying the orientalist character of the city.¹⁷ After his trip to India, many times postponed, Gubernatis created in Florence the *Società Asiatica Italiana* and the *Museo Indiano*, both in 1886.

Apart from the organisation of scientific institutions and exhibitions, the launching of specialised publications became one of

Polverini, 1864; *La vita ed i miracoli del dio Indra nel Rigveda*, Studio, Florence, Tip. dell Muse, 1866; *Fonti vediche dell'epopea illustrate*, Turin, Loescher, 1867; *Piccola Enciclopedia Indiana*, Florence, 1867; *Studi sull'epopea indiana*, Florence, Fodratti, 1868; *Zoological Mythology*, London, Trübner, 1872; *Lecture sopra la mitologia vedica*, Florence, Le Monnier, 1874; *Storia dei Viaggiatori italiani nell'Indie Orientali*, Livorno, Vigo, 1875; *Lecture di archeologia indiana*, Milan, Hoepli, 1880; *Letteratura Indiana*, Milan, 1883; *Peregrinazioni Indiane. India Centrale*, vol. I, Florence, L. Niccolai, 1886; *Peregrinazioni Indiane. India Meridionale e Seilan*, vol. II, Florence, L. Niccolai, 1887; *Peregrinazioni Indiane. Bengala, Pengiab e Cashmir*, vol. III, Florence, L. Niccolai, 1887; *Vita e civiltà vedica (confrontate con la vita degli antichi romani)*, Rome, Forzani, 1906.

¹⁵ De Gubernatis, Angelo, *Cenni Sopra alcuni indianisti viventi*, Florence, Tipografia Editrice dell'Associazione, 1872.

¹⁶ The first volume of the *Annuario* da *Società Italiana per gli Studi Orientali* was published in 1872-73; Taddei, Maurizio, "Angelo De Gubernatis e il Museo Indiano di Firenze: Un'immagine dell'India per l'Italia umbertina" in Taddei, M. (ed.), *op. cit.*, 1995, pp. 1-37, p. 29; Solitario, Francesco, "Angelo de Gubernatis: pioniere dell'Orientalistica Italiana nell'Ottocento", in Grazia Marchianò, (ed.) *op. cit.*, 1996, pp. 165-199, p. 172; Rosi, Susanna, "Gli studi di Orientalistica a Firenze nella seconda metà dell'800", in Marazzi, U. (ed.), *op. cit.*, 1984, pp. 103-120, p. 105.

¹⁷ Its statutes were approved on 13 January 1877, "Accademia Orientale", *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Anno I (25 January-10 February 1877), Nos. 14, 15, p. 295; The official opening ceremony of the *Accademia Orientale* took place on 7 March 1877, in Gubernatis' own house and in the presence of D. Pedro II, Emperor of Brazil, who, among many other interests, also dedicated himself to "oriental

the most visible instruments of Florentine Orientalism. Gubernatis was closely linked to many of these oriental journals which had the advantage of having inherited the typography of oriental characters that had been created by the Medici in the 16th century, the well-known “Tipografia medicea-orientale”. In the *Rivista Orientale* published already in 1867, Gubernatis announced his aim of putting Italian oriental studies in dialogue with other European nations. For economic reasons the *Rivista Orientale* only published one issue but, in the subsequent decades, this editorial dimension of orientalism consolidated itself through other titles: in 1876, the *Bollettino degli Studi Orientali* came out, and finally, in 1885, the *Giornale della Società Asiatica Italiana*. This journal, characterised by its diverse array of themes, became the main source of information, national and international, to the Italian community of orientalists, while also being read by an international readership that had access to all the journals published in a specific area.¹⁸ The interchange of reviews with similar institutions in other countries was one of the manifestations of this orientalist cosmopolitanism. Those who published and sent abroad would also receive, and the Florentine library enriched itself with innumerable oriental journals coming from a variety of places.¹⁹

To study India did not mean renouncing to an European identity. As Gubernatis was eager to underline, India had a lot of value in

studies”, namely to the learning of Sanskrit, and who participated, as listener, in the international congresses of orientalists: “Accademia Orientale”, *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Anno I, (25 February 1877), n° 16, pp. 302-309; Angelo de Gubernatis narrates his encounters with that “ideal prince”, namely at the International congress of orientalists which took place in St. Petersburg in 1876: De Gubernatis, Angelo, *Fibra. Pagine di Ricordi*, Rome, Forzanie, 1900, pp. 384, 385. See correspondence between D. Pedro II and Gubernatis: BNCF – Manoscritti – Carteggio Angelo De Gubernatis – Corresp. Pedro d’Alcantara para Angelo De Gubernatis, Cass. 2, n° 50 (1879-1890, 8 letters).

¹⁸ The first series of the *Bollettino Italiano degli Studii Orientali* was published in 1876/1877, while the new series would go from 1878 to 1882. Despite all the economic difficulties, the *Giornale* was published annually between 1887 and 1920; after an interval of 8 years, the first volume of the new series would be published again in 1928; the second, in 1930; and the third and last in 1934. In Rosi, Susanna, “Gli studi di Orientalistica a Firenze nella seconda metà dell’ 800”, in Marazzi, U. (ed.), *op. cit.*, 1984, pp. 103-120, p. 118.

¹⁹ *Idem*, pp. 103-120, p. 111.

itself but “its value for us lays mainly in how it relates to ourselves”. One of the functions of the Indianist should be, according to Gubernatis, to establish a relationship between East and West, that of bringing the antique world into the modern world, that of being modern while studying the ancient. After reflecting on the role of the contemporary indianist, Gubernatis evaluated the situation of the studies on India in different European countries by the early 1870s.²⁰ Greece and Spain had, respectively, only one indianist. In contrast, in England there was no shortage of those who wanted to know everything in relation to those people they “should administer” and even some British women who went to India dedicated themselves to the study of her languages, customs and history. Even if Gubernatis does not stop to reflect on the benefits of knowledge in the exercise of power, he leaves as implicit that a good administration of the British colony was inseparable from the knowledge they had about it. Despite recognising the protagonism of Germany, England and France in relation to the studies on India, he concentrated on Italy, namely on its main scholars, making the genealogy of their works, and reaffirming the strength that they were assuming in the intellectual formation of the young nation. Italy, as he referred, was the only country in the South where India was an object of study. These studies were not practised in Turkey nor in Albania or Portugal.²¹

²⁰ De Gubernatis, Angelo, *Cenni Sopra alcuni indianisti viventi*, Florence, Tipografia Editrice dell'Associazione, 1872, p. 5-24.

²¹ The *Bollettino* reproduced the decree which created the first course of “Língua e literatura sânscrita védica e clássica” in Portugal in 1877, a few years after Gubernatis wrote this text: “From the *Government Diary* of Lisbon, we have the pleasure to refer to the Decree which institutes a Chair of Sanskrit, giving it to sir Vasconcellos, who studied in Munich with Haug, and in Paris with Bergaigne”, in *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Nuova Serie, II volume, n° 1, Florence: Le Monnier, 1877-1882, pp. 19, 20. A few issues afterwards, the journal reports on the progress of oriental studies in Portugal: “(...) along with the Chair of Sanskrit, rightly attributed to Vasconcellos, it was created another one of Glottic studies with Prof. Francisco Adolfo Coelho”, *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Nuova Serie, II volume, n° 6, Florence: Le Monnier 1877-1882, p. 117.

In 1874, one year after Gubernatis published these words on the inexistence of Portuguese orientalism, Vasconcelos de Abreu seems to want to contradict this emptiness with the creation of the *Associação Promotora dos estudos orientais e glotticos em Portugal*.²² Having just returned from the International Congress of Orientalists organised in Paris, in 1873, the man that later was considered one of the main Portuguese orientalists of this period, revealed the enthusiasm of taking to Portugal something of what he had lived and learned in the international Parisian concourse. A survey of what was happening in other European countries was inevitable: Italy was on the “good path”, France already had a “brilliant and glorious past” in all the branches of orientalism, Germany was the greatest – “the great focus of this immense light” –, while England and Russia worked “actively”. Portugal had to rush because it was more backward than France was 50 years previously, but the time would also arrive for Portugal to host an international congress of orientalists. For now, Vasconcelos de Abreu announced, the Association aimed to create a library, an archive and a museum.

In 1877, Vasconcelos de Abreu wrote to Angelo De Gubernatis, from Paris, where he was studying with a grant, showing him his interest in transferring to Florence from Paris in order to continue his oriental studies. He knew that Florence had become “today the centre of those studies in Italy” and wanted to take some of Gubernatis’ courses in the language and literatures of India. After having studied in Munich between 1875 and 1876, Vasconcelos de Abreu was, at the time, studying Sanskrit in Paris with the support of the Portuguese

²² Abreu, Guilherme Vasconcelos de, *Exposição feita perante os membros da Comissão Nacional Portuguesa do Congresso Internacional dos Orientalistas convocados para constituirem uma associação promotora dos estudos orientais e glotticos em Portugal*, Lisbon, Associação Promotora dos Estudos Orientaes e Glotticos, Tip. Luso-Britânica de W. T. Wood, 1874, pp. 12-14; See also Sociedade de Geografia de Lisboa, *A responsabilidade portuguesa na convocação do X Congresso Internacional dos Orientalistas: relatório*, Lisbon: Imp. Nationale, 1892.

government. However, unhappy with the academic context and the cost of living in Paris, he started thinking of other European cities and had “thought of Florence”. London “for the time being is not convenient for me”, while the Berlin climate was not adequate for his health condition. Vasconcelos de Abreu was interested in concentrating his Oriental studies “especially on the historical side, in particular its mythology” and knowing the work of Gubernatis and his activity in Indian studies, the Portuguese orientalist wanted to work with him and move to Florence as soon as possible, something that never happened for lack of funding.²³

However, the flourishing of “Oriental Florence” did not last long. It soon became evident that the protagonism of the Tuscan city was more the result of a specific set of circumstances, made up of suitable conditions and specific individuals, than of a well-rooted cultural tradition. With the end of the investment made in Florence-capital and with the move to Rome, the capital from 1870, of many of the men who were based in Florence, all the initiatives related with the oriental languages and cultures suffered an inevitable decline. The consequences of Gubernatis’ departure to Rome in 1890 revealed how much the Florentine initiatives were dependent on his person. His absence from the city, allied to the general weakening of the town in the overall map of a nation still defining its post-unification centres, help to explain the shortness and intensity of this experience of Florentine orientalism.

²³ Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze – Manoscritti – Carteggio Angelo De Gubernatis – G. Vasconcelos de Abreu, Cass. 127, n° 60 (Paris, 23 de Janeiro de 1877). The correspondence between Vasconcelos de Abreu and Angelo De Gubernatis is formed by ten letters [cass. 127].

The International Congress of 1878 in Florence: encouraging the participation of “Oriental Orientalists”

The young Angelo de Gubernatis was a key figure in the organisation of the International Congress of Orientalists that took place in Florence in the summer of 1878. To unite the scholars who had until then worked in isolation became one of the main aims of this kind of congress.²⁴ They congregated indianists, sinologists or arabists but placed the “oriental” denomination above the geographical specificity which distinguished them, thus contributing to consolidate the profession of “orientalist”. When analysing the conference proceedings of the orientalist congresses it becomes obvious that this Orient was far from uniform – its borders diffused, unstable, subjective, adapted themselves to the will of whoever was enunciating them.

Defined more for what they were not, than for what they were, these “oriental” frontiers could also include the African continent or South America, if justified by their relations with Asia. The programs for these international congresses assumed a geographical classification which encompassed a diversity of “orients”, but what becomes obvious, when comparing different congresses, is how each one gave protagonism to a specific area in detriment of other regions. In the first congress, which took place in Paris in 1873, for example, Chinese and Japanese Studies had a clear preponderance, while in the third one, held in St Petersburg, in 1876, the primacy was given to Central Asia.²⁵ One of the most obvious differences between the

²⁴ De Gubernatis, Angelo, “Inaugurazione del Congresso”, *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Vol. II, nova série (1877-1882), nos. 8-15, pp. 150-158, p. 158. Gubernatis participated in many international congresses of orientalist. In 1892, for example, he was the delegate of the Italian government to the London congress, where he made one of the inaugural speeches, next to other orientalist representing an older generation: *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists* (held in London, 5th to 12th September 1892), ed. by E. Delmar Morgan, in two volumes, vol. I – *Indian and Aryan Sections*, London, Printed for the Committee of the Congress, 1893, p. 42.

²⁵ *Congrès International des Orientalistes. Paris 1873*, Paris, 1874.

Florentine initiative and the previous ones was that of the Indian predominance, a choice that reflected the particular interests of its main organisers.²⁶

In fact, the papers given at the Florentine congress revealed a clear geographical concentration on the North of Africa and on India. The first volume contain the texts on Egyptology and African Languages, Ancient Semitic languages and Assyriology and Arabian Studies, while the second volume privileges Indo-European and Iranian Studies, Indian Studies, as well as the studies on the languages of Central Asia and, in the last section, Chinese, Indo-Chinese and Japanese studies.²⁷ China and Japan, which in previous congresses has been the main object of study, were now reunited within a single section, clearly subordinated. The official languages of the congress reflected the cosmopolitan vocation of this kind of events – Italian, Latin, French, English, German, while simultaneously illustrating one of the criteria for participation: the “orientals” who wanted to participate would have to be able to communicate in one of these European languages.²⁸ The “easterns” had, in fact, to be westernised in order to participate in the internationalised knowledge created about their own places of origin. The “oriental” languages were an object of study, not an instrument of intellectual communication between peers. The rules of the congress had other ways of exclusion: to avoid the presence of unknown amateurs, participation was dependent on an official invitation.²⁹ Women must have been considered in this group, because their presence was politely declined.

²⁶ Amari, Michele, “Inaugurazione del Congresso”, *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Vol. II, nova série (1877-1882), nos. 8-15, pp. 150-158, p. 152.

²⁷ *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti* tenuto a Firenze nel Settembre 1878. vol. I & II, Florence: coi tipi dei successori Le Monnier, 1880-1881.

²⁸ “Ai signori delegati italiani e stranieri corrispondenti del comitato ordinatore del quarto congresso internazionale degli Orientalisti”, *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Vol. II, nova série (1877-1882), n° 7, pp. 125, 126.

²⁹ “Quarto Congresso Internazionale degli Orientalisti – I.”, *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Ano I (25 November – 10 December 1876), Nos. 10-11, pp. 209-211, p. 210.

The first three orientalist congresses took place in Paris, London, and St Petersburg respectively.³⁰ In this last city, site for the 1876 congress, the governments were invited to send their representatives for the first time, which revealed a growing involvement of national official entities in a scientific and academic event. It was also in this congress that a young Angelo De Gubernatis, in his role of Italian delegate, rehearsed the proposal of Florence as the next site for the congress.³¹ Apart from London and Paris, Italy, therefore, was the only country that hosted an international congress of orientalists twice during the second half of the 19th century, but did so in different cities: Florence in 1878 and Rome in 1899. In the Congress which took place in Sweden, in 1889, the hypothesis of organising the subsequent encounter in the Orient was put aside in favour of a return to London, city which had already hosted the second international congress in 1874.³² Only in the 20th century, in 1904, did an orientalist congress take place in Asia, but not by chance it did so in a colonised city: Hanoi.

The 1876 Congress, in St Petersburg, was the chosen platform to invest in the application of Florence as the site for the 4th International Congress of Orientalists.³³ To reinforce the proposal, Gubernatis invoked many examples of recent Italian initiatives: he publicised his own books – *Storia dei Viaggiatori italiani nelle Indie Orientali* and the *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie* –,

³⁰ The following International Congresses of Orientalists took place in the 19th century: Paris 1873; London 1874; St Petersburg 1876; Florence 1878; Berlin 1881; Leiden 1882; Vienna 1886; Christiania/Stockholm 1889; London 1892; Geneve 1894; Paris 1897; Rome 1899.

³¹ “Terzo Congresso degli Orientalisti”, *Bollettino Italiano degli Studi Orientali*, Primeira série, Ano I, nos. 7-8, 10-25, October 1876, pp. 154-158; De Gubernatis, Angelo, “Il terzo Congresso degli Orientalisti”, *Nuova Antologia*, vol. III, fasc. 11, November 1878.

³² Pullè, Francesco L., *L'Orientalismo Internazionale. Ricordi del Congresso di Parigi*, Rome, Società Editrice Dante Alighieri, 1897, p. 5.

³³ Taddei, Maurizio, “Angelo De Gubernatis e il Museo Indiano di Firenze: Un'immagine dell'India per l'Italia umbertina”, in Taddei, M. (ed.), *op. cit.*, 1995, pp. 1-37, p. 19; Rosi, Susanna, “Gli studi di Orientalistica a Firenze nella seconda metà dell' 800”, in Marazzi, U. (ed.), *op. cit.*, 1984, pp. 103-120, p. 106; Solitario, Francesco, “Angelo de Gubernatis: pioniere dell'Orientalistica Italiana nell'Ottocento”, in Marchianò, Grazia (ed.), *op. cit.*, 1996, pp. 165-199, p. 173.

where he stated the importance which oriental studies had always had in Italy. He referred the works of some of his colleagues, as well as the creation of the *Rivista Orientale* and the *Bollettino per gli Studi Orientali*; announced the recent purchase of more Indian typographical characters to improve the printing of works in vernacular languages; and described, in general, the progress of Indian studies in Italy and in Florence, in particular. He also carried out some diplomatic and social networking, behind the scenes endeavours that were equally relevant to obtain the complicity of orientalist from other nationalities and get ahead with the project of making Florence the next site for the international meeting.³⁴ Therefore, due mainly to an individual effort, Florence hosted an Orientalist Congress even before Berlin, a city which was much more embedded with a tradition of oriental studies, but which only in 1881 hosted such an event.

The Congress that opened in Florence in the summer of 1878 was introduced as a reinitiation of a chronology of Italian oriental studies that had its origins in the early modern period. However, the new character of this 19th century relationship meant that the aim was not to convert Asia, or looting it of its riches, but of knowing her, as Gubernatis stated.³⁵ Michele Amari, president of the Congress, also concluded his speech with the praise of the 19th century, a period when they could witness the “most wonderful movement that Europe has ever done towards the Orient”, quite different from the motivations of missionaries and merchants, for whom studies were secondary.³⁶ Political and colonial questions were simply absent from his inaugural speech. Clearly, the identity of this Italian orientalism did not want to be mistaken for the language of colonialism of contemporary India, preferring instead to underline the

³⁴ De Gubernatis, Angelo, *Fibra. Pagine di Ricordi*, Rome, Forzanie, 1900: “Congressi internazionali”, pp. 381-387.

³⁵ De Gubernatis, Angelo, “Inaugurazione del Congresso”, *Bollettino italiano degli Studii Orientali*, nova série, Vol. II, n° 7 (1877-1882), pp. 154-158, p. 157.

³⁶ Amari, Michele, “Inaugurazione del Congresso”, *Bollettino italiano degli Studii Orientali*, nova série, Vol. II, n° 7 (1877-1882), pp. 150-154, p. 153.

utopia of an encounter of ideas and knowledge between India and Italy which was inscribed in an early modern tradition.

The Congress of 1878 can be considered the peak of the orientalist Florentine experience, in the sense that it is both the culmination of a series of initiatives and the point of departure for others. Indian studies continued to be privileged within an idea of Orient that seemed to include half of the world. Beyond the publication of books, specialised journals, and the organisation of university courses, the post-1878 phase was characterised by the musealising of oriental knowledge, as well as by the passage from a more linguistic, philological and literary approach, to an approach nearer to the new social sciences such as anthropology. This was a tendency that characterised the cultured Italy of the 1880s.³⁷ In fact, it was in the sequence of the 1878 Congress, during which a temporary *Esposizione Orientale* was organised, that the idea of setting up an “Indian museum” in Florence was born, that would eventually enrich its collections in order to become an “Oriental Museum”. This exhibiting and visual phase of Florentine orientalism was also intrinsically associated with the figure of Angelo De Gubernatis and, as happened with other dimensions of Indian studies in Florence, his departure from the city also affected the project of an “India” exhibited in the Renaissance city.

Who Knows Better? Writing on India from “Here” or from “There”

What did the 4th Congress of Orientalists that took place in Florence add to the previous meetings of specialists? What was different about this congress when compared to the others? Beyond its clear Indian character, the great Florentine contribution would be precisely to encourage the participation of the “natives from the Orient”. A few delegates were chosen with the role of serving as

³⁷ Campana, Andrea, “«Sino-Yamatologi» a Firenze fra Ottocento e Novecento”, in Boscaro, Adriana; Bossi, Maurizio (eds.), *op. cit.*, 2001, pp. 303-348, p. 325.

intermediaries between India and the Florentine congress, and thus incite the participation of those indianists, mainly indigenous, who had no relations with European orientalism. It was not easy to reach the Indian “indianists” without going through these intermediaries who, integrated in the *British India* administrative, educational and cultural structures, dominated the studies on the colonised country, at least in its international orientalist construct.³⁸ Franz Kielhorn was the delegate for Poona; Arthur Burnell, for Madras; Gottlieb Wilhelm Leitner, in Lahore; Ragendralala Mitra and William Stokes in Calcutta; R.T. Griffith in Benares; and Georg Bühler in Bombay. Almost all were British, some were Europeans who had lived in *British India* for long, and only one was Indian: Ragendralala Mitra, the distinguished archaeologist and sanskritist from Calcutta, who would become the first Indian to preside over the *Royal Asiatic Society* in his city, and whom Gubernatis would visit on his journey to India.³⁹ In a letter of reply to the organisers of the Congress, Georg Bühler, a German indianist who lived in Bombay, committed himself to attract one or two “indigenous indianists” and to search for Sanskrit manuscripts that would be interesting to the congress participants.⁴⁰

³⁸ “Comitato ordinatore, e delegati al Quarto Congresso Internazionale degli Orientalisti”, *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Ano I, Nos. 14-15 (25 January-10 February 1877), p. 293. Many of the delegates did not participate directly in the congress, acting as a kind of intermediary representatives who were supposed to get other people involved.

³⁹ De Gubernatis, Angelo, *Peregrinazioni Indiane. Bengala, Pengljab e Cashmir*, vol. III, Florence, L. Niccolai, 1887, pp. 41, 42.

⁴⁰ “Lettera di Georg Bühler, Pisa, 23 Marzo 1877, Quarto Congresso Internazionale Degli Orientalisti – Continuiamo a pubblicare le Lettere de’ Signori Delegati stranieri, che hanno fatto adesione al Quarto Congresso e promesso di cooperarvi”, *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Ano I, n° 18 (25 March 1877), p. 359; Bühler, who was also a professor of Indian philology and of archaeology in Vienna, and a disciple of Max Müller worked for the British government between 1863 and 1880. In India he taught at the Elphinstone College and actively participated in the gathering of Sanskrit manuscripts in various parts of India: *Report of Georg Buhler’s tour in Southern Maratha in search of Sanskrit manuscripts for the Government of Bombay, 12th February 1867, contains the description of 200 mss.*; According to Rabault, Bühler had much intellectual respect for erudite Indians and it was because of them that he wrote his articles in India: published Rabault, Pascale, “Le Mahâbhârata dans l’indianisme allemand. Genèse d’un objet scientifique”, in Marc Cluet (ed.), *op. cit.*, 2004, pp. 65-89, p. 77.

The congress attempted to put in practice the idea of encounter between West and East, which had been, for more than ten years, repeated in different instruments of Florentine oriental studies, as being one of its main aims. Many scholars resident in the “orient” and who were not necessarily “oriental” answered positively to this European call, as the journal *Bolletino* made a point of witnessing, by publishing the letters received. In one of the letters which arrived in Florence after the announcement of the forthcoming 1878 congress, the Indian *Pandit* Shankar Pandurang showed his willingness to visit the “Pushpanagara (Florença, the city of flowers)” and revealed his aim of translating the *Rigveda* using the most reliable versions, were they eastern or western, and refusing any kind of conjecture.⁴¹ He also wrote on the differences between the external gazes in relation to the reading of the sacred texts, while adding that between a European conjecture and a native one he would choose the latter:

the native interpreters, living as they did in and breathing as it were the atmosphere of tradition of ancient ideas, if not of ancient interpretation of each single word, and quite as able to etymologise and to analogise and analyse as European Pandits, were more likely to make correct guess than their European rival who has never lived in the same atmosphere of traditional ideas, but has on the contrary breathed a different atmosphere.

As Shankar Pandurang mentioned, the proof of the statement could be seen in his footnotes written in Marathi, “Which I am sorry are not intelligible to European Savans [sic]”. The analysis of Sanskrit texts should also take into account what he called the “walking manuscripts”, the Hindu priests who knew the Vedas by heart and who, in case of

⁴¹ “Lettera di Shankar Pandurang Pandit (Kalâdgi Districts Bombay Presidency, s.d.)”, “Quarto Congresso Internazionale Degli Orientalisti – Continuiamo a pubblicare le Lettere de’ Signori Delegati stranieri, che hanno fatto adesione al Quarto Congresso e promesso di cooperarvi”, *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Ano I, (10 March 1877), p. 338.

doubt, should be considered as the possessors of the most reliable versions. If for some orientalists, European as well as Indian, there was the acceptance of the complementarity of their types of knowledge, even if they assumed a hierarchy where Indian knowledge was considered less valuable; in other cases, the conflicts between those who wrote from here and those who wrote from there were more evident. The promotion of a dialogue between specialists of the same subject within a global space was not always able to dissimulate some latent conflicts in a relationship where distance was already an obstacle.

However, the initial intentions of the florentine congress were not fully fulfilled, because the only “oriental” present turned out to be José Gerson da Cunha, a Goan doctor and historian who was based in Bombay. It is possible that the practical difficulties of the journey, its significant cost, and the caste precepts that disencouraged the Brahmins to travel abroad, worked as strong dissuaders. This was not only the case for a faraway place such as India. As can be seen in the Portuguese case, the material and physical demands of the journey meant that Adolfo Coelho, the only man from Portugal who registered for the congress was not able to participate due to the lack of support from his government. Instead, he promised to do everything in his power to publicize the event within the Portuguese world.⁴²

There were, however, many ways of multiplying the impact of such congresses beyond the limitations to global movements. Already back in India, after his participation in the International Congress of Orientalists in 1881, in Berlin, the Indian Sanskritist Ramkrishna Gopal Bhandarkar recounted his experience to the members of the *Bombay Branch of the*

⁴² “I thank and accept the invitation with which the Organising Commission of the 4th International Congress of Orientalists has honoured me, although I am aware that my limited studies and little influence do not allow me to fulfil as I should the high duty of being the Delegate to the Congress. At least I will make all my efforts to make the Congress known in all the countries where Portuguese is spoken”, F. Adolfo Coelho, Almada-Lisboa, 11 de Março de 1877, “Comitato ordinatore, e delegati al Quarto Congresso Internazionale degli Orientalisti”, *Bollettino Italiano degli Studi Orientali*, Anno I (10 March 1877), n° 17, p. 340; On Adolfo Coelho see João Leal: *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura popular e identidade nacional*, Lisbon, Dom Quixote, 2000.

Royal Asiatic Society.⁴³ There are many examples of conferences or articles similar to this one, where individual participants of international congresses would transmit their knowledge and experience to a local wider audience who had not been able to travel. Vasconcelos Abreu, for example, did this in Lisbon after having been to the first international Congress of Orientalists which took place in Paris in 1873.⁴⁴

In 1886, almost ten years after the International Orientalist congress which took place in Florence, the city witnessed the creation of a *Museo Indiano* and a *Società Asiatica Italiana*. Again, the relationship between European scholars and their Asiatic equivalents became a central theme of the written and oral discourses produced for the events. Being elected an honorary member of the new *Società Asiatica Italiana* based in Florence, the well-known Indian Sankritist and professor Bhandarkar wrote how “nothing is more gratifying to an Indian than to see European nations taking an interest in the literature and antiquities of his country”.⁴⁵ Only one of the authors of the letters published by the *Giornale della Società Asiatica Italiana* took the opportunity to make some criticism, but of another kind, that of the Indian protagonism of Italian Orientalism: S. E. Ahmed Wefyk stated how he knew many people who wanted to become members, on condition that the new journal did not become “comme ses soeurs aînées, complètement noyée dans l’Indianisme”.⁴⁶

The journals specialised in oriental subjects became a vehicle of communication between different groups, often distant from each other,

⁴³ Bhandarkar, Ramkrishna Gopal, “My visit to the Vienna Congress”, in *The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. 1887, n° 46, vol. XVII, Bombay, Society’s Library, 1887, pp. 72-95.

⁴⁴ Abreu, G. de Vasconcelos, *op. cit.*, 1874.

⁴⁵ “Prof. Bhandarkar (December 1886), “La Società Asiatica Italiana ed il Museo Indiano. Primo Resoconto”, *Giornale della Società Asiatica Italiana*, vol. I, Florence: Tip. dei Successori Le Monnier, 1887, pp. iv-xxxix, p. xxvii. Bhandarkar has published an important collection of Sanskrit manuscripts of the Bombay region: *Report on the search for Sanskrit mss. In the Bombay presidency during the year 1882-83*, Bombay, Government Central Press, 1884.

⁴⁶ “Lettera di S. E. Ahmed Wefyk (26 December 1886), “La Società Asiatica Italiana ed il Museo Indiano. Primo Resoconto”, *Giornale della Società Asiatica Italiana*, vol. I, Florence, Tip. dei Successori Le Monnier, 1887, pp. iv-xxxix, p. xxvi.

as well as contributing to the creation of an international community of orientalists who read each other and who presented their opinions on the advantages and limitations of the places from where they approached their objects. Sometimes these written interchanges revealed the conflicts between those who wrote from here and those who wrote from there. Therefore, and somehow paradoxically, the growing spaces of dialogue and encounter – developed mainly by journals internationally interchanged between institutions or by international congresses – turned out to be also the site for confrontations, revealing conflicts that may have been less visible when knowledge was more localised.

The existence of these international networks, formally constituted by journals, publication of dictionaries and original manuscripts, membership societies, museums or temporary exhibitions, institutions and, informally, by the interchange of personal correspondence could be, simultaneously, beneficial to all. If the instruments of knowledge – written, institutional or visual – created by Gubernatis were legitimated by the presence of Indian names among Italian or European ones, the Indians also benefited locally by the fact of seeing their names projected beyond the Indian world and recognised by a branch of European knowledge which tended to be hyper-valorised in the colonial context. Both the European and the Indian contributions became part of the construction of India, even if the former benefited from the hegemony of belonging to an empowered place, colonial or non-colonial, as was the Italian case before the late 19th century. However, when there was the need to specify the respective roles within any collaboration, a hierarchy prevailed where western knowledge, and mainly, a western approach, was often considered superior. As Christopher Bayly stated, “the most common epistemological strategy of colonial rule was, in fact, a form of syncretism in which European knowledge and technique were vaunted as superior but were required to be grafted onto indigenous stock when planted in the great extra-European civilisations.”⁴⁷

⁴⁷ Bayly, C. A., *Empire & Information. Intelligence gathering and social communication in India, 1780-1870*, Cambridge Studies in Indian History and Society, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 370.

The relationship between who wrote in Europe or in India, but according to European methods, on the one side, and those who wrote in India, within a local framework of knowledge, on the other side, often became a subject of articles in specialised journals, of speeches or of letters. The idea that native knowledge, coming from within, should be valued and taken into account became a widely accepted one within European formations of orientalism. But most often, it came with a condition attached: in order to be valued it should obey to the criteria established by what was identified as European knowledge, considered to be the only one capable of accomplishing a critical level. This idea, present in different forms, and pronounced from various places, was not always ascribed to a colonial context. Gubernatis, writing from a part of Europe which was not yet a coloniser, did not disguise his belief in the unequal encounter between locals and Europeans: “an Indian, thanks to the practical knowledge he possesses of his language and literature will always have many advantages in relation to a European”.⁴⁸ Confronted with an Indian manuscript, a European was always an explorer, in need of a month to accomplish what a local would do in a day. However, the European scholars, added the Italian, would always have advantages in relation to the Indians in what concerned the “critical ability” in revealing the meaning which emanated from a manuscript. Therefore, as a practical way of saving time, the first phase of the work process should be given to the Indian – it was “their right, and our advantage” –, something which the British government should have in mind. During his trip to India, Gubernatis became a witness of what he considered to be the advantages of this relationship. In a day which he considered to be one of the most remarkable of his life, Gubernatis visited the Jain temples of Girnar, a site for Hindu pilgrimages.⁴⁹ The archaeologist Acyârya Valabhagi Haridatta accompanied him on an archaeological

⁴⁸ De Gubernatis, Angelo, *Peregrinazioni Indiane. India Meridionale e Seilan*, vol. II, Florence, L. Niccolai, 1887, pp. 21, 22.

⁴⁹ De Gubernatis, Angelo, *Peregrinazioni Indiane. India Centrale*, vol. I, Florence, L. Niccolai, 1886, p. 261, 262.

excursion, reading him many of the inscriptions with an easiness that made him reaffirm how useful an Indian epigraphist would be to the European publishers and illustrators of Indian inscriptions.

In his writings, the Bengali intellectual Bankim Chandra Chatterjee (1838-1894) also revealed the ambivalence of these relationships.⁵⁰ On the one side, he appreciated the work of the European Orientalists and recognised their wide contribution to the study, for example, of Indian philosophy and, in general, to the construction of the Indian past, but that did not stop him from acknowledging the flaws of this European erudition. In the first place, he disagreed with the very persistent idea that the knowledge that the Europeans had of Sanskrit was superior to that of Indians. Language was something embodied within the culture of a people and, therefore, an Indian would always have advantage in the interpretation of a text, for all the knowledge that a European could have. Secondly, Europeans, in general, did not possess enough sympathy towards India to enable them to fully understand Hindu philosophy. European scholars were limited by their preconceptions and their racial arrogance necessarily affected all academic approaches.

Those orientalists who were neither British, nor Indian, but who wrote *from* India came to make the knowledge relationships between Europe and India more complex: they could not be placed in a typology of knowledge constructed from a colonial position, nor could they be confined to the place of the “colonised”. These figures – who for one reason or other, found in India both a place to live and a subject for their research – were, very often, natives of other European countries, sometimes outsiders to the colonisation of India, as was the case of Hungarians or Germans. In 1876, Franz Kielhorn, a scholar based in Poona, wrote to the Italian *Bolletino Italiano degli Studii Orientali* to complain about the way in which his article published in the Bombay based *Indian Antiquary*, had been received in Florence. Someone had ascribed him the idea that European Orientalists were not capable of

⁵⁰ Raychaudhuri, Tapan, *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in Nineteenth-Century Bengal*, New Delhi, Oxford University Press, 2002, pp. 177-180.

understanding all the meanings of the Indian sacred texts.⁵¹ Trying to justify himself to the readers of the journal, Kielhorn denied any advantage of the local scholars over his European counterparts, beyond a few technical aspects of minor importance in relation to liturgical and ritual texts, whose comprehension benefited from practical experience. “No one can appreciate more highly what has been done by many distinguished Sanskrit scholars in Europe, than I do myself”, he stated. However, he was eager to stop the “rashness with which *some* of them have put forth conjectures, and have cast aside the opinions of native scholars”. In a way, these foreign scholars based in India who were neither British nor Indian, occupied an in-between space that went beyond binary positions of colonial hierarchies.

With the risk of artificially simplifying the multiplicity of individual cases, I would propose three major places from which knowledge on India was written: in the first place we could consider those orientalist or indianists, as they also called themselves, who wrote from Europe. Within this Europe, one has to bear in mind the existence of many Europes, and the inevitable distinctions of someone writing from a country that was a coloniser of India, or from a country where orientalism belonged to a scholarly tradition more independent from a political and colonial setting. Writing from London or from Florence necessarily informed the writer’s approach. Secondly, one should have in mind those Europeans who lived in India because they were part of the British colonial administrative machine or because they used India as the site for their archaeological excavations or for their studies (or, often, both). Thirdly, we could identify those Indians who studied and wrote on India.

Among this group, we can find multiple ways of interaction with the European scholars who worked on India; or with what was considered to be European knowledge: from those who had little or no contact with knowledge produced by non-Indians, to those who interacted

⁵¹ Kielhorn, F., “Lettera da Poona” (25 November 1876), *Bollettino Italiano degli Studii Orientali*, Ano I, (25 November-10 December 1876), Nos. 10-11, pp. 208-209.

with Europeans, to a lesser or greater degree, in Europe or in India. There were also those Indians who dominated methods and results of the knowledge on India produced by Europeans – because they had studied in Europe themselves or, because, in India, they participated in the colonial instruments from where knowledge was produced or had direct contact with their agents. When acknowledging the multiplicity of roles occupied by Indians within a wide idea of knowledge production, I find it narrowing to use the term “native informant” to describe their many positions. If the commonly used term “native informant” may seem adequate to acknowledge the agency of those Indians who collaborated with European scholars in a secondary role – by translating or helping to translate inscriptions or texts or by accompanying them in archaeological excursions or digging the remains themselves – I find it inadequate to describe those members of the Indian elites whose agency on the multiple ways of producing knowledge on India could be far more independent and individualised.

Any way, in this plural world of knowledge production on India, in which it is difficult to identify single positions, the European orientalists knew that they also had Indian readers and non-Indian readers based in India. In opposition to the orientalists studied by Edward Said who had no intentions of having “an Oriental as reader”, there was, within this international community of orientalists, a mutual recognition even if, often, as we have seen, this encounter also served to reinforce hierarchies and prejudices. Bayly has defined the experience of “Oriental scholarship” in India as a heterogeneous arena of debate where the more powerful – the British and the Indian elite – appropriated the subjects and symbols that fitted into their political demands and that could be adapted to their intellectual references.⁵² This definition has in mind the participation of Indians in these discursive formations, an approach where Bayly’s work was innovative, but it does not contemplate many other cases where orientalists are not British nor Indians from British India.

⁵² Bayly, C. A., *op. cit.*, 1996, p. 360.

In fact, neither the case of the Italian Angelo De Gubernatis, nor the case of Florence as a centre for oriental studies fit into this colonial dichotomy projected in India. When we have in mind that so many Indians became involved in the Florentine initiatives – by writing to journals, showing interest in being at the international congress of 1878, becoming members of the *Società Asiatica Italiana* or sending objects and manuscripts to be shown at “oriental” exhibitions and museums in the renaissance city – we have to acknowledge that they wanted to participate in the European construct of knowledge on India. However, we can also wonder if they wanted to participate in this orientalism *precisely* because it was outside the British Empire, marginal to the colonial space. Florence showed her interest in India, but many Indians were also interested in a city that, in the second half of the 19th century, was as well-known as it was innocuous in colonial terms. The ways of mobility, the flux of correspondence, the sharing and confrontation of common interests and the exchange of objects and ideas of an orientalist nature, beyond the frontiers of empire, enables us to understand the creation of knowledge about India from other perspectives.

Bonaventura Ubach In Search of the Biblical Landscapes

Jordi Vidal*
Universitat de Barcelona

1. Biblical Studies and the creation of the Biblical Museum at Montserrat

Bonaventura Ubach (Barcelona 1879 – Montserrat 1960), a Benedictine monk from the Abbey of Montserrat, is a major character for the understanding of the development of biblical and Ancient Near Eastern studies in Catalonia in the 20th century¹. He was responsible for two major achievements in this field: he promoted the renewal of the study of the Old Testament in Montserrat, and he created the Biblical Museum in that same Abbey.

Montserrat housed an influential biblical school during 15th-18th centuries, with monks with a wide expertise in the study of the Hebrew, Greek, Arab and Syriac, and writers of relevant commentaries to the Bible². Unfortunately, Napoleonic wars annihilated that school. Monks came back to Montserrat in 1844, but they did not have the intellectual or material means to resume the important work of the former biblical school in Montserrat.

* This paper has been written thanks to a postdoctoral fellowship in the School of Oriental and African Studies (London) granted by the Departament d'Educació i Universitats de la Generalitat de Catalunya. I am grateful to Ester Blay for her help in writing this paper. Of course, any mistakes are my own.

¹ For biographical data on Ubach see Díaz, R.M., *Dom Bonaventura Ubach. L'home, el monjo, el bibliista*, Barcelona, 1962.

² For bibliography about the biblical school of Montserrat in the 16th century see Albareda, A. M., *Bibliografia dels Monjos de Montserrat (Segle XVI)*, Montserrat, 1928.

To a great extent the work of Ubach allowed the resumption of biblical studies in Montserrat in that context. During his training as a monk, and contrary to what was customary at that time in Catalonia, Ubach showed special interest in studying the Bible in its original languages. Therefore he paid special attention to the study of Hebrew and Greek and later Arabic and Syriac. His progress in this field was important enough to allow, in 1913, the possibility of planning for a future Spanish translation and commentary of the Bible. However, that year he was appointed professor of Oriental languages in the international Benedictine College of Saint Anselm in Rome, which prevented him from carrying out that project. Even though his teaching responsibilities hampered the Spanish translation and comment of the Bible, they allowed him to produce the work that gave him greater recognition at an international level. This work is a practical Hebrew grammar published in 1918 and 1919³. The grammar was quickly considered a reference work and was included in many teaching programmes of seminars and ecclesiastic learning centres. His teaching value was fully recognized in 1918, when he was appointed professor of Hebrew and Syriac languages in the newly created Pontifical Institute of Oriental Studies.

But beyond his teaching responsibilities at the various institutions, Ubach's greatest contribution to Biblical Studies in Catalonia was his Catalan translation and commentary of the Bible, a work developed basically during his long stay in Jerusalem. Initially this ambitious project had to be developed in the context of a partnership between Saint Damasus Foundation and the Abbey of Montserrat. However, in 1925 the Abbey of Montserrat decided to undertake the translation and comment of the Bible on its own, because of disagreements arisen during the planning of the project. Ubach, the great promoter of the project, was satisfied with that decision. He worked enthusiastically and published the volume of Genesis in 1926⁴. He completed three

³ B. Ubach, *Legisne Toram? Grammatica practica linguae hebraicae, vol I. Phonologia et morphologia; vol. II Syntaxis et Praxis*, Montserrat, 1918-1919.

⁴ *El Gènesi – La Bíblia I*, Montserrat, 1926.

more volumes in 1927, 1928, and 1932. Ubach had thus finished the translation and commentary of the whole Pentateuch⁵ and Psalms⁶ in just six years. Unfortunately, the Spanish civil war (1936-1939) and the Second World War stopped the editorial tasks. Ubach kept working but he had to wait until 1952 for the publication of the translation and commentary of 1 and 2 Samuel⁷, followed by the books of Joshua, Judges and Ruth in 1953⁸, 1 and 2 Kings in 1957⁹, and Chronicles, Ezra and Nehemiah in 1958¹⁰. Publishing this last volume, just two years before his death, Ubach felt he had fulfilled his goal, i.e. the translation and commentary of the Pentateuch and historical books of the Old Testament.

Besides the task of translating and commenting, Ubach considered appropriate to accompany his work on the Bible with volumes which illustrated the biblical stories. Thus he published three books of illustrations of the Pentateuch, with photographs of the mentioned places, maps, ethnographic data, etc.¹¹

During his last years in Montserrat, Ubach contributed decisively to the training of a new generation of monks interested in Biblical studies. In addition, in recognition of his value as a Biblical scholar he was appointed consultant member of the Pontifical Biblical Commission in 1941.

⁵ *L'Èxode, El Levític – La Bíblia II*, Montserrat 1927; *Els Nombres, El Deuteronomi – La Bíblia III*, Montserrat, 1928.

⁶ *El Psalteri – La Bíblia X-1 i 2*, Montserrat, 1932.

⁷ *I i II de Samuel – La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari V*, Montserrat, 1952.

⁸ *Josué, Jutges, Rut – La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari IV*, Montserrat, 1953.

⁹ *I i II dels Reis – La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari VI*, Montserrat, 1957.

¹⁰ *Paralipòmens, Esdras, Nehemias – La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari VII*, Montserrat, 1958.

¹¹ *El Gènesi – La Bíblia, Il·lustració XXIII-1*, Montserrat, 1929; *Èxode, Levític – La Bíblia, Il·lustració XXV-2*, Montserrat, 1934; *Els Nombres, El Deuteronomi – La Bíblia, Il·lustració XXV-3*, Montserrat, 1954.

¹² About the creation and the collections of the museum of Montserrat see, among others, Pous, P. "El Museo Bíblico de Montserrat", *Reseña Eclesiástica* 13 (1921), pp. 260-261; Albareda, A., "El Museu Bíblic de Montserrat", *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 8 (1927), pp. 228-232; Laplana C.; Ribera, R., *El Museu de Montserrat*, Barcelona, 1977; Ribera, R., *El Museo Bíblico*,

As we have said above, the other great contribution by Ubach to the development of Biblical and Near Eastern studies in Catalonia was the creation of the Biblical Museum of Montserrat¹². This Museum was the consequence of his passion for travelling around the biblical geography, as well as his interest in illustrating the Bible through material objects.

Since his first stay in Palestine (1906-1910) Ubach noticed that it was easy to purchase relevant objects for the illustration of the Bible, an easiness that would disappear decades later. Thus, he bought the first “biblical objects” for the future Museum in those years: ceramics from Palestine, two cuneiform tablets, a fragment of a roll of the Pentateuch, besides coins, maps and samples of flora and fauna. The Biblical Museum of Montserrat was opened with these modest materials on April 27, 1911. The museum had very modest dimensions. It occupied a room in the hostel of the Abbey, and it was only intended for the education of the monks, so it remained closed to the public.

Ubach enlarged the museum collection during his years as a professor in Rome, with the purchase, mediated by P. Deimel, of 164 cuneiform tablets. However, the most important expansion of the museum took place from 1923 onwards, when a new section devoted to Assyrian and Babylonian civilizations was created. Ubach took advantage of a long trip through Syria and Iraq (September 1922-October 1923) to purchase hundreds of cuneiform tablets, weights, cones, cylinder seals, bricks of foundation, glasses, small figurines, a fragment of a *kudurru*, etc.¹³

Montserrat, 1979; Camps, G., “El Museu Bíblic de Montserrat”, *Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya* 11 (1979), pp. 16-18; Díaz, R., “Origen y vicisitudes históricas de la colección de textos cuneiformes del Museo de Montserrat”, *Aula Orientalis* 15 (1997), pp. 11-20; Barbado P.; Montero, J. L.; Masó, F., “Museo de Montserrat: sección de arqueología del Oriente Bíblico”, *Revista de Arqueología* 196 (1997), pp. 48-53; Costa i Llerda, S., “L'Arqueologia de l'Orient Bíblic al Museu de Montserrat”, *Serra d'Or* 517 (2003), pp. 42-47; Turell Coll, L., “Història antiga i arqueologia al Museu de Montserrat”, *Serra d'Or* 552 (2005), pp. 36-39.

¹³ The Mesopotamian collection has been almost fully published. About the collection of more than 1000 cuneiform tablets see, among others, Schneider, N., *Die Dreihe- und Djohatexte im Kloster Montserrat (Barcelona)*, Roma, 1932; Civil, M., “Texts and Fragments [A Fragment from Erra V]”,

Lastly, the section devoted to Ancient Egypt was created in 1927-1928, when Ubach travelled to El Cairo in order to purchase material from the Egyptian Museum. Moreover, he acquired lots of objects from an antiquarian in El Cairo and from the private collection of André Bircher, a French diplomat. Most of the pieces had a funerary origin: alabaster objects, figurines of deities, amulets and pieces of ornamentation, sarcophagi, mummies, etc. At the same time, Ubach acquired a collection of Cypriot pottery.

The growing difficulties in the acquisition of archaeological objects since the 1930s prevented him from increasing the museum's collections significantly. The major changes occurred in its organization and design. Thus, in 1962, after the death of Ubach, the Museum was transferred to a new location and its collections were reduced, with the non archaeological objects (samples of flora and fauna, scale models, maps, etc.) being stored away. Finally, the museum was opened to the public that year.

2. Biblical Landscapes

Ubach thought that expertise in biblical studies should not be limited to the study of the Hebrew text: visiting and studying the places

Journal of Cuneiform Studies 17 (1963), pp. 58; Cagni, L., "Collazioni a N. Schneider, die Drehem- und Djohatexte im Kloster Montserrat (Barcelona) (Analecta Orientalia 7), Roma 1932", *Oriens Antiquus* 22 (1983), pp. 73-118; Molina, M., *Tablillas administrativas neosumerias de la Abadía de Montserrat (Barcelona)*. Copias Cuneiformes, Roma, 1993; *Idem*, *Tablillas administrativas neosumerias de la Abadía de Montserrat (Barcelona)*, Sabadell, 1996; Márquez I.; Molina, M., "Cuneiform forgeries in the *Museu Bíblic* of Montserrat (Barcelona)", in del Olmo, G.; Feliu, L.; Millet, A. (eds.): Šapal tibnim mû illakû. *Studies Presented to Joaquín Sanmartín on the Occasion of His 65th Birthday*, Sabadell, 2006, pp. 289-301. About the study of some unpublished texts as well as the collections of bronze objects and terracotta see Molina, M.; Márquez, I., (eds.): *Tabulae Montserratinae. Estudios de catalogación del Museo de Montserrat (Barcelona) dedicados al P. Guiu Camps con ocasión de su 80 cumpleaños* (Aula Orientalis 15) Sabadell, 1997. The only still unpublished collection is that of the cylinder seals. See provisionally Riera i Dalmau, E., *Colección de sellos cilíndricos del Próximo Oriente, del Museo del Oriente Bíblico de la Abadía de Montserrat*, Barcelona, 1985 (unpublished predoctoral dissertation); Díaz, R., "La recuperació dels segells-cilindres i de les tauletes cuneiformes del Museu Bíblic", *Montserrat Butlletí del Santuari* 21 (1991), pp. 29-32.

were biblical stories took place was also essential. According to Ubach, only a direct and deep knowledge of those landscapes would allow for a proper understanding of the Bible. Besides, that knowledge was basic for his illustration of the Bible. Next we will review the main trips by Ubach through the Biblical landscapes.

2.1. Palestine

Palestine was not only one of the many places visited by Ubach during his travels. Palestine was his second home. He lived there for almost 30 years, and it was there he carried out most of his studies and research on the Old Testament.

Ubach visited Palestine for the first time in 1906, remaining there until 1910. The reason for this first stay in Palestine was his appointment as a professor in the monastery of Saint Benedict in Jerusalem. Beyond his teaching, Ubach used this first stay in Palestine to study in depth those subjects in which he was more interested at the time. Concerning biblical studies, he studied Hebrew, Syriac, Greek and particularly Arabic. Moreover, he was greatly interested in learning about the geography and archaeology of the country, particularly in all that was related to the Old Testament¹⁴. He also attended the lessons on biblical exegesis by P. Lagrange in the École Biblique in Jerusalem, forming a good friendship with him.

He returned to Montserrat in 1910, but after that Ubach visited Palestine on several occasions. He settled again in Jerusalem in the summer of 1924. This time his stay in the city lasted more than 25 years, until January 1951 when he finally returned to Montserrat. Initially he set up his residence again in the monastery of Saint Benedict. However, and due to the increasing number of monks from Montserrat in Palestine, a house of the Abbey of Montserrat in Jerusalem was opened in 1929. Ubach was its first superior and lived there until 1941.

¹⁴ Accounts of his trips around Palestine and neighbouring regions were published in *Revista Montserratina*, 1907-1911.

Nonetheless the Spanish political situation during the 1930s (Second Republic, Civil War) led to the closing up of the house of Montserrat in Jerusalem, with the monks returning to the monastery of Saint Benedict.

During this time Ubach was an eyewitness to the armed conflict between Arabs and Jews prior to the creation of the state of Israel in 1948. Thus it is usual to find in his letters of this period references to armed confrontations between both sides, to the growing difficulties of travelling in the area, and to the increasing difficulties one encountered when trying to buy food. Ubach had always been critical of any political change in the status of the region, so he often showed a sense of loss remembering the Turkish dominion in Palestine.

Regarding his scientific work, Ubach was fully devoted to the Catalan translation and commentary of the Bible. At the same time he travelled around the country in search of materials for the illustration of the Bible (photographs, monuments, objects, flora and fauna, etc.). The list of trips undertaken during this years is extremely long. That is why we only refer in the following lines to the most significant ones.

Thus, in October 1926 he visited the southeast of the Dead Sea in order to get to know, among others, the archaeological research undertaken by the American School of Archaeology in Bab adh-Dhra. Ubach was particularly interested in that area since he thought, after Albright, that it would be related with Segor and Sodom¹⁵. In summer

¹⁵ See Albright, W. F., "The Archaeological Results of an Expedition to Moab and the Dead Sea", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 14 (1924), pp. 2-12, who located Sodom and Gomorrah near Bab adh-Dhra, on the Sel en-Numeira and the Sel-²Ésal respectively. For a discussion on the legends concerning Sodom and Gomorrah see Howard, D.M., "Sodom and Gomorrah Revisited", *Journal of the Evangelical Theological Society* 27 (1984), pp. 385-400; Rast, W. E., "Bab edh-Dhra' and the Origin of the Sodom Saga", in L.G. Perdue; L.E. Toombs; G.L. Johnson (eds.), *Archaeology and Biblical Interpretation: Essays in Memory of D. Glenn Rose*, Atlanta, 1987, pp. 185-201; Mulder, M. J., "Sodom and Gomorrah", in Freedman, D.N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, New York, 1992, pp. 99-103. On the excavations in Bab adh-Dhra see Freedman, D.N. (ed.), *Preliminary Excavation Reports. Bab edh-Dhra, Sardis, Meiron, Tell el-Hesi, Carthage (punic)*, Cambridge (Mass.), 1978; Rast, W. E., "Bronze Age Cities along the Dead Sea", *Archaeology* 40 (1987), pp. 42-49; Schaub, R. T.; Rast, W.E., *Bâb edh-Dhrâ: Excavations in the Cemetery Directed by Paul W. Lapp, 1965-67*, Winona Lake, 1989; Schaub, R. T., "Bab edh-Dhra'",

1932 Ubach headed for the Negev, trying to identify the tomb of Miriam, Mose's sister, in Gabal Qataf. In September he travelled around Transjordan attempting to illustrate the stories of Baalam. Finally, in June 1935 he went to Galilee to document the book of Joshua.

With regards to archaeological excavations, Ubach paid special attention to Tell Balatah, the ancient Shechem, striking up a friendship with G. Welter, director of the mission¹⁶. Ubach was particularly interested in Shechem because a friend of him, the Catalan politician Francesc Cambó, was funding the research. In fact both Cambó and P. Deimel, from the Pontifical Biblical Institute of Rome, tried to persuade Ubach to accept the direction of the excavation at the site. However Ubach rejected the offer. He thought that it would have been an obstacle for his main task, i.e. the Catalan translation and commentary of the Bible. In some of his letters Ubach even showed some contempt towards the archaeological task, considering it lacked true intellectual content. Apart from that we must bear in mind that Ubach did not have any archaeological training, so it is possible that this attitude reflected his feeling of inadequacy for the task.

2.2. Mesopotamia

In 1922 Ubach took the opportunity of having a sabbatical year from the Benedictine College of Saint Anselm in Rome to travel around Mesopotamia. In fact, from June 30th 1922 to November 4th 1923 he visited Egypt, Palestine, Syria and Persia, but he spent most of that time in Mesopotamia. According to the very words by Ubach, he was interested in Mesopotamia because he wanted to study the landscape where the first eleven chapters of Genesis occurred:

in Stern, E. (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. I, New York / London, 1993, pp. 130-136; Schaub, R. T., "Bab edh-Dhra'", in Meyers, E.M. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, vol. I, New York / London, 1997, pp. 248-251; Rast, W.E.; Schaub, R. T., *Bâb edh-Dhrâ': Excavations at the Town Site (1975-1981)*, Winona Lake, 2003.

¹⁶ See Welter, G., "Stand der Ausgrabungen in Sichem", *Archäologischer Anzeiger* 3-4 (1932), pp. 289-314.

«Durant els quatre anys de la meva permanència a Orient, des del 1906 al 1910, els estudis bíblics em proporcionaren l'avinentsa de recórrer la Palestina i la Península del Sinaí; l'Àsia Menor; la Tessàlia i la Grècia; la Creta, i una gran part de l'Egipte. A la fi d'aquell quadrienni havia, doncs, visitat els països de l'Èxode, de Josué i dels Jutges; dels Reis, dels Profetes i dels Macabeus; les terres de Jesús i de Sant Pau. Per completar el cercle dels peregrinatges escripturístics no em mancava més que arribar fins al teatre de les primeres civilitzacions de la humanitat, contemplar el quadre dels onze primers capítols del Gènesi, els monuments que, descoberts aquests últims anys, han vingut a confirmar la realitat dels fets exposats en les primeres pàgines de les Divines Escripures»¹⁷.

Moreover, he wanted to take this opportunity to visit recent archaeological excavations in the main sites of the country. At the same time, he intended to purchase archaeological objects for the future section of the Biblical Museum of Montserrat devoted to Ancient Mesopotamia. Finally, he wished to study the dialects of the region and Mesopotamian folklore, especially when it could help to understand and illustrate a biblical passage.

¹⁷ ["During the four years I stayed in the Orient, from 1906 to 1910, Biblical studies offered me the possibility of travelling around Palestine and the Sinai Peninsula; Asia Minor; Tessalia and Greece; Crete and a large part of Egypt. At the end of those four years I had thus visited the lands of the Exodus, Joshua and Judges; Kings, Prophets and Maccabees; the lands of Jesus and Saint Paul. In order to complete the circle of biblical pilgrimages the only steps I was missing were the stages of the first civilizations of mankind, where I would contemplate the picture of the eleven first chapters of the Genesis, the monuments which, having been discovered these last years, have come to confirm the reality of the facts stated in the first pages of the Divine Scriptures"]. This is stated by Ubach in the prologue of his book *Dietari d'un viatge per les regions de l'Iraq, 30 de juny de 1922 – 4 de novembre de 1923*. In his last years Ubach arranged the materials related to his stay in Mesopotamia (letters, notes, photographs, memories) in order to publish a book on such stay. Today the book is still unpublished. I have been told by Damià Roura, librarian of the Abbey of Montserrat, that the *Dietari* will be published shortly (D. Roura, e-mail 9 June 2008). Up till then, the only sources on Ubach's travel to Mesopotamia are two brief papers written by himself: Ubach, B., "Per les vores de l'Euftrat (1)", *Bulletí del Centre Excursionista de Catalunya* 45 (1935), pp. 232-239; and Ubach, B., "Per les vores de l'Euftrat (2)", *Bulletí del Centre Excursionista de Catalunya* 45 (1935), pp. 265-276.

Ubach settled in Bagdad in September 1922, choosing the city as a central point for his studies and his purchase of objects for the Museum. From there he went to countless places, visiting Chaldean churches, tombs of prophets and archaeological sites.

Archbishop Dalal accompanied Ubach in his trip to Lower Mesopotamia. One of the firsts places Ubach visited was the ziggurat of Aqar Quf, the ancient Dur Kurigalzu. Ubach wrote a brief description of the architectural features of the monument and suggested some of its possible meanings. Thus, he pointed out that the ziggurat of Aqar Quf could be a recess place for the firsts caliphs, a sepulchral monument, a Chaldean astronomical observatory, a tower built for spying northern enemies, a fortress, a ziggurat, a border mark of the limits of the Babylonian empire, the Tower of Nimrud or the Tower of Babel. Of course, we know that most of these proposals are ridiculous, but we must bear in mind that Ubach pointed out his hypothesis before the archaeological excavations in Aqar Quf took place. The archaeological research in Aqar Quf led by Seton Lloyd and Taha Baquir between 1942 and 1945 proved that the monument of Aqar Quf was the ziggurat of the temple of Enlil in Dur Kurigalzu, built in Kassite times¹⁸.

Later, Ubach visited Babylon and emphasized in his writings the valuable task carried out in the site since 1899 by the German archaeological mission directed by Robert Koldewey. Ubach described briefly some of the most important monuments of the city: the palace of Nebuchadnezzar, the Gate of Ištar, the processional way. It is interesting to remark that Ubach, as many other travellers that visited the city since the Middle Age¹⁹, was deeply shocked by how badly preserved the remains of the ancient city were.

¹⁸ About the excavations in Aqar Quf see, among others, Baqir, T., *Iraq Government Excavations at 'Aqar Qûf*, 1942-1943, London, 1944; *Idem*, *Iraq Government Excavations at 'Aqar Qûf: Second Interim Report*, 1943-1944, London, 1945; *Idem*, "Iraq Government Excavations at 'Aqar Qûf: Third Interim Report, 1944-1945", *Iraq* 8 (1946), pp. 73-93; Kühne, H., "'Aqar Quf", in Meyers, E.M. (ed.), *op. cit.*, pp. 156-157.

¹⁹ About the first travellers see, among others, Invernizzi, A., "Discovering Babylon with Pietro della Valle", in Matthiae, P. *et al.* (eds.), *Proceedings of the First International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Rome, May 18th-23rd 1998*, Roma, 2000, pp. 643-649; Invernizzi, A., "La découverte d'Ur par Pietro della Valle", in Breniquet, C.; Kepinski, C. (ed.),

Travelling southwards, Ubach visited the ziggurat of Birs Nimrud, the ancient Borsippa. He knew the archaeological research undertaken in Birs Nimrud, so he rightly pointed out that the ziggurat was part of the temple of Nabû and Tašmetum. He also mentioned the possibility that the ziggurat of Birs Nimrud was the biblical Tower of Babel. Here, we must bear in mind that the remains of the actual Tower of Babel, i.e. the ziggurat of Babylon, were found neither in Aqar Quf nor in Birs Nimrud but in Babylon itself ten years before Ubach's trip²⁰. German archaeologists found in 1913 the mud-brick core of the tower, which was preserved to a height of only a few meters²¹. Ubach's insistence on the possible location of the Tower of Babel in Aqar Quf or Birs Nimrud, as well as his not mentioning the remains of the ziggurat of Babylon during his trip to the city, show that Ubach was not aware of the discovery of the actual Tower of Babel.

Ubach was conscious of the great archaeological interest of sites such as Sippar, Nippur, Girsu, Uruk, Larsa or Eridu. However, and due to economic reasons, he had to give up the idea of visiting them. Luckily, Ubach and archbishop Dalal could visit Ur in March 3rd 1923. Ubach was very interested in Ur for two particular reasons. First of all he accepted the information granted by Genesis, where it is stated that Abraham came from this city. In the second place, he was aware of the news published in some British newspapers concerning relevant findings by the British archaeological mission directed by Leonard

Études mésopotamiennes: Recueil de textes offert à Jean-Louis Huot, Paris, 2001, pp. 243-248; Invernizzi, A., "Alla ricerca della Torre di Babele con i primi viaggiatori", in *Andata e ritorno dall'antico Oriente. Cultura e commercio nei bagagli degli antichi viaggiatori*, Milan, 2002, pp. 9-30; Invernizzi, A., *Il Genio Vagante. Viaggiatori alla scoperta dell'Antico Oriente*, Alessandria, 2005; *Idem*, "Les premiers voyageurs", in André-Salvini, B. (ed.), *Babylone*, Paris, 2008, pp. 505-507; Vidal, J., "El redescubrimiento del Oriente bíblico en el siglo XIX", in Montero, J.L. (ed.), *Arqueología, Historia y Biblia. De la torre de Babel al templo de Jerusalén*, Ferrol / A Coruña 2008, pp. 45-69; Montero, J.L., "La Torre de Babel, Heródoto y los primeros viajeros europeos por tierras mesopotámicas", *Historiae* 5 (2008), pp. 27-50.

²⁰ Schmid, H., *Der Tempelturm Etemenanki in Babylon*, Berlin, 1995; Klengel-Brandt, E., "Babylon", in Meyers, E.M. (ed.), *op. cit.*, pp. 251-256; Reade, J. E., "The search for the ziggurat", in I.L. Finkel; M.J. Seymour (eds.), *Babylon. Myth and Reality*, London, 2008, pp. 124-126.

²¹ As Arrian (*Anabasis* VII 17.2) and Strabo (XVI 19) pointed out, Alexander the Great demolished much of the ziggurat with a view to rebuilding it.

Woolley²². Ubach and Dalal had the good fortune to meet Leonard Woolley just hours before he returned to England. Woolley showed Ubach and Dalal the main monuments of the city: the wall, the ziggurat, the temple of Nanna, etc. Moreover, Ubach recorded in his *Dietari* that Woolley offered him the possibility of picking up pottery from the *tell* for the Museum of Montserrat:

«[Woolley] m'atorgava la facultat de fer tria d'entre el munt de peces de ceràmica repetides, eixides de les excavacions i, si em plagués, d'emportar-me-les. No cal pas dir com vaig curar d'aprofitar-me de semblant gentilesa. Avui, aquestes peces poden ésser contemplades al Museu Bíblic del nostre Monestir»²³.

Ubach was deeply impressed by his visit to Ur. So much so that he returned to the city on his own two months later, when the British archaeological mission had already left the site. Ubach noticed that some of the monuments in Ur had been damaged since the departure of the British archaeologists. He took a foundation brick from the temple of Nanna for the Museum of Montserrat and justified this action stating that in fact he was saving the brick from destruction²⁴.

²² Ubach mentioned temples, walls, inscriptions, etc. More specifically, he referred to the finding of the temple of Nanna, god of the moon that Ubach considered erroneously as a feminine deity (see, for example, Sjöberg, A., *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung*, Stockholm, 1960; Black, J.; Green, A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London, 1992, p. 135; Stol, M., “Sin”, in K. van der Toorn; B. Becking; P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden / Boston / Köln, 1999, pp. 782-783). On Woolley's work in Ur see Woolley, L., *Antiquities of Ur*, Oxford, 1929; *Idem*, *Ur of the Chaldees*, London, 1950, and the series *Ur Excavations* and *Ur Excavation Texts*.

²³ [“(Woolley) granted me the possibility to pick from the pile of repeated ceramic pieces, unearthed in the sites and, if I wished, to take them with me. There is no need to say that I took advantage of such kindness. Today, these pieces may be contemplated in the Biblical Museum of our Abbey”]. I am very grateful to Damià Roure who kindly provided me with this excerpt from the unpublished *Dietari* by Ubach.

²⁴ It could be MM 715.002, foundation brick with an inscription of Nebuchadnezzar II found in the temple of Nanna (see I. Márquez, “Inscripciones reales del II y I milenio a. de C.”, *Aula Orientalis* 15 (1997), p. 87f.).

2.3. Egypt and Sinai

Although Ubach only made one trip to Lower Mesopotamia, he visited Egypt regularly. His interest in Egypt was based again on his conviction that a deep knowledge of the country and its culture would help him understand some Biblical stories. The first trip by Ubach to Egypt was in summer 1907, when he visited the Egyptian Museum, pyramids, Memphis, Saqqara, Alexandria, etc.

However, his trips to Egypt were more frequent in the 1920s, when Ubach was fully devoted to purchasing archaeological objects for the Museum of Montserrat and for the illustration of the Bible²⁵. Thus, in 1922 he started negotiations for the acquisition of some archaeological objects from the Egyptian Museum of El Cairo. These negotiations concluded at the end of September 1923 when Ubach and C.C. Edgar, director of the Museum, came to an agreement about the transaction. The more relevant objects were two sarcophagi, a mummy from the Ptolemaic era, a mummy of a crocodile and a collection of bronze figurines of deities. The total amount payed by Ubach for those objects was 42 pounds.

In the following years Ubach travelled from Jerusalem to Egypt to clarify some obscure passages from the book of Exodus. In July 1926 he increased the Egyptian collection of the Museum of Montserrat by buying various items to Nicolas Tano, a well-known antiquarian from El Cairo. Ubach purchased two bowls from the Old Kingdom, a mummy of a cat, a box decorated with a scene of the sons of Horus, a scale model of a boat, a collection of bronze tools, a collection of Cypriot

²⁵ Camps, G., "Egipte en el pensament del P. Bonaventura Ubach", in Costa i Llerda, S. (ed.), *Egipte. Primeres Jornades d'Història Antiga*, Barcelona, 1997, pp. 9-15. About the study of some of the Egyptian objects of the museum see Figueres, A. M., "Estatuillas egipcias de personas", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, año V (1969), pp. 155-173; Llagostera Cuenca, E., "Estudio radiológico de las momias del museo del oriente bíblico de Montserrat", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, año XIX (1983), pp. 293-319; Pons Mellado, E., *Terracottas Egipcias de época greco-romana del Museo del Oriente Bíblico del Monasterio de Montserrat*, Sabadell, 1995; Camps, G.; Costa, S.; Baqué, L.; Garcia, J., "La secció d'Egipte del Museu de Montserrat", in S. Costa i Llerda (ed.), *op. cit.*, pp. 57-66.

pottery, etc. In April 1928 Ubach acquired several lots of objects from the private collection of the French diplomat André Brichner. The lots included terracotta figurines, three small mummies of animals (a cat, a falcon, a crocodile), bronze, faience and alabaster objects, etc. In October 1928 Ubach returned to Egypt to buy Brichner's collection of fossils, minerals, molluscs, and stuffed animals. With this last purchase Ubach finished the acquisition of Egyptian objects for the Museum of Montserrat.

The Sinai was Ubach's best loved Egyptian landscape. In the course of his life Ubach visited the region three times: April 2nd – May 8th 1910, March 14th – April 21st 1928, and July 5th – 28th 1932²⁶. During these trips Ubach tried to reconstruct and to experience the exact route followed by Moses and the Israelites in their flight from Egypt to Canaan. Thus, he made particular efforts to locate biblical toponyms on the ground. Moreover, the three trips allowed him to get a lot of material for the illustration of the Bible (photographs, ethnographical data). Besides these biblical tasks, visiting the Sinai, and specially the Gabal Musa and the St. Catherine's monastery, caused a deep religious impact in Ubach:

«La ploma més hàbil, per ben trempada que sigui, es desprèn de la mà en voler descriure l'emoció que el pelegrí experimenta així que trepitja la mateixa pedra sagrada des d'on un dia el gran profeta i legislador Moisès tenia les seves íntimes comunicacions amb la Divinitat. Mil idees d'un passat terrible i grandíols sembla que s'acumulen dins del cervell, sense poder pensar res amb precisió i claredat. Hom es sent pregonament impressionat, i una estranya agitació tremolosa, acompanyada de respecte i de veneració, s'emparen de tota persona.

²⁶ Ubach's trips to Sinai are very well-known due to the publication of his daily travels in the book *El Sinai. Viatge per l'Aràbia Pètria cercant les petjades d'Israel*. Its first edition was published in Vilanova i la Geltrú in 1913. Later, in 1955, Ubach published a second edition, adding two appendixes with information concerning his 1928 and 1932 trips.

Prou voldria reflexionar, però en intentar-ho crec que estic somniant i considero impossible que estigui en aquell lloc santíssim, que tantes voltes havia esfereït la meua imaginació en llegir els sublimes capítols de l'Èxode.

Regracio infinitament l'eterna bondat del Déu del Sinaí d'haver-me conservat la vida i deslliurat de tants perills per venir a contemplar aquest lloc, únic a tota la terra. Que petit em sento al cim d'aquests turons, voltat d'un panorama espaiós i encisador, en pensar que aquella Majestat infinita un dia es dignà aparèixer ací mateix per tal d'instruir tot el seu poble en el culte i religió veritables, i segellar aquella aliança de temor, que havia d'ésser preparatòria d'una altra tota d'amor, que seria segellada amb la pròpia sang del seu Fill Unigènit»²⁷.

3. Conclusions

In order to get appropriate conclusions from an analysis of Ubach's intellectual development and achievements, one has to bear in mind his personal and historical circumstances. Thus, it must be accepted that his main work, the translation, illustration and comment of the Bible, could not have an extraordinary repercussion, since it was

²⁷ «[“The most skilful pen, however vigorous it may be, comes away from the hand when one tries to describe the emotion felt by the pilgrim when he steps on the very sacred stone from where once Moses, the great prophet and legislator, held his intimate communications with Divinity. One thousand ideas from a terrible and great past seem to gather in the mind, without it being able to think anything with accuracy and clarity. One feels profoundly impressed, and a strange tremulous excitement, accompanied by respect and veneration, overcomes every person.

I would certainly wish to reflect, but when I try I believe I am dreaming and I consider it impossible to be in that holly place, which so many times had taken over my imagination when reading the sublime chapters of the Exodus.

I infinitely thank the eternal goodness of the God of the Sinai for having preserved my life and having saved me from so many perils in order to come to contemplate this place, unique on earth. How small I feel when I am on top of these hills, surrounded by a spacious and charming view, and think that that infinite Majesty one day deigned to appear just here in order to instruct all its people in the true cult and religion, and seal that alliance of fear, that was preparatory of another, made of love, that would be sealed with the very blood of his Only Begotten Son»]. B. Ubach, *El Sinaí*, p. 236.

written in Catalan, a minority language. Concerning the Museum of Montserrat, certainly its collections from Palestine, Mesopotamia and Egypt are very modest when compared to those of the most important European museums. Moreover, a 21st century reader would very likely be surprised by Ubach's uncritical acceptance of the Old Testament as a source for the reconstruction of the ancient history of Israel.

All this being true, we may only assess with fairness the relevance of Ubach's work when we bear in mind the lack of Spanish tradition in the study of the Biblical world, especially of the Ancient Near East²⁸. Under this perspective, Ubach appears as a true pioneer, a figure who on his own revitalized Biblical studies in Montserrat²⁹, who translated the Bible to Catalan from the original language for the first time, and who created a museum that has attracted the attention of many scholars and has allowed young Spanish researchers their first direct contact with objects from the Ancient Near East³⁰.

²⁸ On the Spanish studies about the Ancient Near East see recently Córdoba, J.M. (ed.), *Españoles en Oriente Próximo (1166-1926). Aventureros y peregrinos, militares, científicos y diplomáticos olvidados en el redescubrimiento de un mundo* (Arbor 180), Madrid, 2005; Córdoba, J.M.; Pérez Díe, M^a.C. (eds.), *La aventura española en Oriente [1166-2006]. Viajeros, museos y estudiosos en la historia del redescubrimiento del Oriente Próximo Antiguo*, Madrid, 2006; Córdoba, J.M.; Pérez Díe, M^a.C. (eds.), *La arqueología española en Oriente. Nacimiento y desarrollo de una ciencia nueva*, Madrid, 2006.

²⁹ Biblical studies in Montserrat are currently carried out by the *Scriptorium Biblicum et Orientale*, directed by Pius-Ramón Tragan, one of the followers of Ubach's legacy.

³⁰ Valdés, C., "El Padre Ubach y los orígenes del Museo Bíblico del Monasterio de Montserrat", in Córdoba Zoilo, J.M.; Jiménez Zamudio, R.; Sevilla Cueva, C. (eds.), *El Redescubrimiento de Oriente Próximo y Egipto. Viajes, hallazgos e investigaciones*, Madrid, 2001, p. 161; Valdés, C., "El Reverendo Padre Bonaventura Ubach, peregrino en Tierra Santa: el monje y su obra", in Córdoba, J.M. (ed.), *op. cit.*, p. 894.

Remains of the past in Lebanon and Damascus in Spanish texts from the 19th century

Pablo Martín Asuero
Instituto Cervantes of Damascus

The relations between Spain and the Ottoman Empire were very superficial during the Eastern Question¹, and thus quite different from those of the 16th century² when they fought in the Mediterranean Sea until the battle of Lepanto (1571), because then the situation was more or less clear: Spain kept its influence in the Eastern Mediterranean and the Ottomans in the West and most of the North African coast. Since the late 16th century Spain began to change its geopolitical perspectives by giving more importance to the Atlantic and less to the fighting of the enemies of the True Faith³. In 1783-84 both empires signed a peace treaty and put an end to a conflict that at the time was more literary than real. Both empires came into the orbit of Great Britain and France, the liberal countries that recognized the Spanish queen in 1833 and the role of the Sultan Abdül-Mecid in the reforms of the *Tanzimat*. Russia wanted to establish contact with the Mediterranean through Anatolia or the Balkans and supported the Spanish queen's uncle, Don Carlos, until the end of the Crimean War (1855), when Queen Victoria and Napoleon III aided the Turks against the Russian aggression in the Black Sea. Spain sent few warships to help the Ottomans, more as an observer than a fighter, and in the Spanish press the view of the Turks

¹ Morales Lezcano, V., *España y la Cuestión de Oriente*, Madrid, Biblioteca Diplomática Española, 1992.

² Sánchez, E.; Martín Asuero, P. and Bernardini, M. (eds.), *España y el Oriente árabo-musulmán, siglos XIV-XVI*, Estambul, Isis, 2007.

³ Martín Asuero, P. (ed.), *España-Turquía, del enfrentamiento al análisis mutuo*, Estambul, Isis, 2003.

varies between the longtime used images from Cervantes⁴ or Lope de Vega's works and a modern image of the time. We should not forget that it was in the Crimean War (1854-1855) that newspapers readers firstly saw the pictures of a war.

After this war the European powers got into the politics and the economy of the Ottomans. The honeymoon with the West would be finished in the summer of 1860 in the Mount Lebanon, a place where Maronites and Druzes had lived together in peace for many centuries. Between May and the end of June of 1860 the Maronite revolt repudiated the Druze hegemony. At least two hundred villages were destroyed and many people were killed, with the civil war then spreading to the Bekaa valley and to Damascus⁵.

In Spain, the conquests of Northern Africa that took place in January of the same year and the Neo-Catholicism experienced in those days produced many articles in the newspapers of Madrid. *El Mundo Militar* of the 29th of June 1860 reports the events in Zahle and Deir el Kamar where two weeks before a hord of 12.000 Turks, Druzes and local Muslims devastated Zahle, a town in the Beqaa valley (also called the "Bride of the Beqaa") where most of the population was Christian. The Spanish readers also found information about those events in *La Correspondencia de España* (July 19th), namely regarding the attack on the Jesuit mission, which had a French flag.

At that time, the conflict assumed international proportions and France, which since the 16th century had agreed to protect the Eastern Christians, sent her army as the Ottomans where unable to establish it. The positive image from the Crimea War was broken and the Turks began to lose the support of those who aided them against the Russian aggression. The Spanish press also changed its position as we can read in articles such as that of *La Epoca*, the 28th July of 1860: "the Turkish Empire is lost in a chaos with no way out, it is a social and political

⁴ Martín Asuero, P.; Yayıoğlu, M. and Toledo, P., (eds.), *Cervantes y el Mediterráneo hispano-otomano*, Estambul, Isis, 2006.

⁵ Makdisi, U., *The Culture of Sectarism, Community, History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, University of California Press, 2000, pp. 118-119.

corpse that will not be able to galvanize regardless of the most violent excitations; it is a nation that has lost its mission in the world as others did before it like Babylon, Chaldea or Syria itself and shined with so much splendor and had its place in the those same places that are the theater of those horrible disorders”. This newspaper reported that two Spanish warships were to be sent to “cooperate to the amends of the Christianity and the civilization betrayed in a cruel and barbarian way” (*La Epoca*, 27th July of 1860). Those warships never left their harbours but it seems that the readers had enough information about the facts and that Spain was considering to enter into the Eastern Question whose focus was the Levant, where European powers managed to split the Mount Lebanon from the rest of Syria at that time and gave it a status of *mutessarrifiye*, an autonomous province, with a *mutessarrif* appointed by the Sublime Door and accepted by France and Great Britain.

The Damascus events of the 10th of July were the only factor that affected Spain: three convents, eleven churches, the Greek patriarchate and all the consulates but the British one were destroyed. Among them were the Spanish Franciscan convent, founded in 1664, and the eleven priests, eight of them from Spain were assassinated. It is possible to find many articles from that time in the most important newspapers and magazines containing other information about topics such as: Syria, Lebanon, Damascus, Beirut; the Maronites or the Druzes; the arrival of the French army; the punishment of Ahmet Pasha, the Ottoman governor who was executed by the Turks. Spain requested to the Sublime Door an indemnification of 2.182.417 piasters in December 1861. With that money they rebuilt the convent and, in 1870, sent pictures and cult objects for the new church.

Spain strengthened its presence in the Levant through its consulates in Jerusalem, Damascus and Beirut. Many of the diplomats wrote books⁶ about the region describing the people, the landscape, the

⁶ Martín Asuero, P., “Los diplomáticos españoles y el redescubrimiento del Imperio Otomano”, catalog of the exhibition *La aventura española en Oriente [1166-2006] Viajeros, museos y estudiosos en la historia del redescubrimiento del Oriente Próximo Antiguo*, Córdoba, J. and Pérez Díe, M^a C. (eds.) Madrid, Ministerio de Cultura, 2006, pp. 133-142.

monuments and the ruins⁷. At the same time some books written by foreign travelers, like Lamartine or Chateaubriand, were translated or reprinted⁸. The fact is that Spanish readers had many books about the Eastern Question⁹ at their disposal, by the end of the Ottoman Empire, a land that kept until the beginning of the 20th century some of the most important remains of the past in the Holy Land, Egypt, Mesopotamia or Minor Asia.

Regarding the production of those texts it is possible to discern different stages. The first one corresponds to the end of the 18th century, shadowed by the Age of Enlightenment and the *Encyclopaedia*; a second stage is the Age of Romanticism, when scientific aspects lose ground in the observers' perception, most of the latter being travellers in eastern and exotic surroundings¹⁰. Indeed the 19th century the Ottoman Empire saw the arrival of a new type of visitors: the romantic travelers¹¹. They were incited by their countries but by the desire of personal knowledge and experiences in exotic scenery. The ruins played an important role since Volnay went to Palmyra in the late 18th century and published his meditations about the ruins: *Les Ruins, ou meditations sur les revolutions des empires* (1791).

Domingo Badía is included in the first generation of romantics like Byron, Chateaubriand or Potocky, all of them well translated into Spanish. Domingo Badía, also known as Ali Bey, the Abbasi, the

⁷ Martín Asuero, P., *España y el Líbano, (1788-1910) viajeros, diplomáticos, peregrinos e intelectuales*, Madrid, Miraguano, 2003. Martín Asuero P., *Descripción del Damasco otomano (1808-1920) según las crónicas de viajeros españoles e hispanoamericanos*, Madrid, Miraguano, 2004.

⁸ Martín Asuero, P., "Le Voyage en Orient de Lamartine, sa traduction en espagnole et son influence sur les auteurs hispaniques", in Durusoy, G.(ed), *Actes du colloque international sur Lamartine*, Izmir, 2004, pp 189-194.

⁹ Martín Asuero, P., *Viajeros hispánicos en Estambul; de la cuestión de Oriente al reencuentro con los sefardíes (1784-1918)*, Estambul, Isis, 2005.

¹⁰ García-Romeral Pérez, C., *Bio-Bibliografía de Viajeros Españoles (Siglo XVIII)*. Madrid, Ollero & Ramos, 1997.

¹¹ García-Romeral Pérez, C., *Bio-Bibliografía de Viajeros Españoles (Siglo XIX)*, Madrid, Ollero & Ramos, 1995; Litvak, L., *El Ajedrez de Estrellas. Crónica de Viajeros españoles del siglo XIX por países exóticos (1800-1913)*, Barcelona, Laia, 1986.

pseudonym he used in his journeys from Morocco to Istanbul between 1803 and 1807, disguised as Arab collecting information for the Spanish king (who at that time was Joseph Bonaparte). We know that he was circumcised but it is not clear whether his conversion to Islam was real or not. However, we know that he was one of the first Europeans to get into the Mosque at Mecca. Domingo Badía or Ali Bey is an interesting person, a romantic hero from the Age of Enlightenment who spoke Arabic fluently and wrote one of the best descriptions of the Ottoman Empire and Morocco at the eve of the 19th century¹². After the French were defeated in Spain, he took shelter in France, as the new king never forgave him his collaboration with Napoleon's brother. This is why his book was first printed in Paris in 1814, and two years later in London with the title *Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Arabia, Syria and Turkey between the years 1803 and 1807*; in the same year his work was translated into Italian and German and saw daylight in Milan and Weimar; in 1818 another English version appears in Boston; and it is finally translated to Spanish in Valencia in 1836, after the death of Ferdinand VII¹³.

As I wrote before, Lamartine had a great influence in the creation of the Spanish romantic image of Istanbul, Syria and Lebanon in the 1830's. The Spanish and Latin-American bookshops of the time had Lamartine and Chateaubriand's texts and also some written by local authors like Roger Coma, *A military, geographical, political and religious description of the Ottoman Empire*, (Madrid, 1829) or Fermín Caballero's *La Turquía*. Spain and Turkey got into the orbit of the liberal nations in the 1830's. At that time, Europe supported the reforms of the *Tanzimat* and preferred a modern Turkey instead of some conservative powers like Russia, which was expanding towards Central Asia. The Ottoman Empire was a peaceful place and soon it was possible to see improvements in communications and the opening of

¹² Almarcegui, P., *Ali Bey y los viajeros europeos a Oriente*, Barcelona, Alborán Bellaterra, 2007.

¹³ Bayon del Puerto, E., "Bibliografía sobre Ali Bey", *Ali Bei, Un pelegrí català per terres de l'Islam*, Barcelona, Museu Etnològic, 1996, p. 317.

the first banks, most of them with foreign capital. All of that gave birth to tourism, with hotels, restaurants and theatres. Tourists arrived by steamers going from Marseille to Istanbul, Alexandria, Smyrna, Beirut or Jaffa and since 1888 via the Orient Express. All this gave way to a new generation of very curious Spanish and Latin-American travelers. One of them is the Peruvian Pedro Paz Soldán y Unanue, one of the most important writers of the country in the 19th century. Another one is the Spanish diplomat Adolfo de Mentaberry, author of *From Madrid to Constantinople*, where he writes about his sojourn as vice-consul in Damascus in 1866 and his promotion to Istanbul one year later.

The second half of the 19th century produced a realistic literature, more objective than the Romanticism. That is the case of Juan de Dios de la Rada y Delgado, author of the report on the *Arapiles* frigate that sailed in the Mediterranean during 1871. This report, printed in Barcelona in 1876, gives a great deal of historical information about Turkey and the sultans, the new changes of the *Tanzimat*, the army or the situation of women and the social customs. During the last decades of the 19th century, Spain lived a period of political stability that allowed for economical development. Some members of the new bourgeoisie travelled to the Eastern Mediterranean and wrote about their experiences. Most of those books are about pilgrimages to the Holy Land and other places like Damascus, Baalbek, Cairo or Istanbul.

In the beginning of the 20th century Spain and Latin America had a new literary movement, the Modernism, which also sought exotic locations. At this time, travelling and sending information was easier than ever before and some newspapers from Madrid, Buenos Aires or Mexico sent journalists to describe the end of the Ottoman Empire, such as the Guatemalan Enrique Gómez Carrillo, who wrote books and articles about Jerusalem, Cairo, Greece, Istanbul, Damascus, the Mount Lebanon and other places in the East¹⁴.

¹⁴ García-Romeral Pérez, C., *Bio-Bibliografía de Viajeros Españoles (1900-1936)*, Madrid, Ollero & Ramos, 1997.

As I wrote before, the 18th century is well known by the importance given to studies of the Antiquity, which would be materialized in the French *Encyclopaedia* and the German philosophical currents. Kant is one of the most important examples since one of his disciples was the French count Constantin de Volney (1757-1820), one the precursors in Eastern travelling. He wrote *Les Ruines* (1791) and *Voyage en Egypt and Syrie*, taking place between the years 1783-1784, both translated in Spain¹⁵. This author, to whom the *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano* refers to as “the incredulous one”, has a rationalist vision of the cultures and the religions in its mediations on the ruins of Palmyra¹⁶. The Romanticism frequently uses them as the scenario for these kind of reflexion. In this context, the destructions of the old civilizations are seen from a perspective that is not longer that of divine aims.

Volney puts the ruins of Palmyra fashionable like those of Cairo, Petra, Baalbek that made dream travelers of all the times. One of the first descriptions of Baalbek is found in *Benjamin of Tudela's Itinerary*, by a Jew from Navarra who travelled to the Holy Land in the 13th century: “From (Salkat) there is half day to Baalbec, (that) is Baalot, in the BUQ'A of Lebanon, that was founded by Solomon for the daughter of the Pharaoh; the construction of the palace made of great stones, (being) the stone length (each) twenty hand spans and their width twelve hand spans. There is nothing between stone and stone, saying itself that this construction was done by Asmodeus. In the higher part of the city there is a great fountain that springs and runs by in the middle of the city like a great river, on which there are (installed) mills; within the city there are orchards and greenery.”¹⁷

¹⁵ *Las ruinas de Palmira* was printed in Zaragoza (1845), Madrid (1856, 1869, 1936 and 1983), *El viaje por Egipto y Siria durante los años de 1783, 1784 y 1785* was printed in Madrid in 1830 but unfortunately I haven't seen it.

¹⁶ Van Ess, M., *Heliopolis Baalbek 1898-1998, a la découverte des ruines*, Direction Générale des Antiquités du Liban / Deutsches Archäologisches Institut, 1998, p 66.

¹⁷ *Benjamín de Tudela, Libro de Viajes*, versión castellana, introducción y notas por José Ramón Nom de Deu, Barcelona, Riopiedras, 1989, pp. 85-86.

Only in 16th century would we rediscover Baalbek in books, drawings and engravings, and in the 19th century through the photographers. In the first half of 19th century, Lamartine described very well the ruins of Baalbek (also to the Spanish readers) in late March of 1833: “Impatient to see what the most remote Antiquity has left us of beautiful, of great, of mysterious, we intensified the passage of our tired horses, whose feet began to stumble upon pieces of marble, with pieces of columns with capitals demolished”¹⁸. Lamartine perceives the ruins without giving too much importance to their history or their size. He is mostly interested in the recreation of a landscape of desolation, exoticism and beauty, three elements of the Romanticism. As many other poets, Lamartine found among the ruins the perfect place to exalt his sentimental ego:

*“The great temples seemed like statues on their pedestals; the sun illuminated them with its last rays, which retired with slowness from a column to another one, like brilliance of a lamp that at heart commits the priest of a sanctuary: the numerous shades of the porches, the pilasters, the stone columns and altars, seemed to move in this expanded stone forest, and little by little replaced on the Acropolis shining brilliance of marbles.”*¹⁹

The Spanish readers learned about Baalbek through the book of the Swiss Abbot Michel Mislin who visited Baalbek in 1848. He got very close but his team refused to continue as they knew of a cholera outbreak in the region. That was not an obstacle to making reference to the ruins and to express his disapproving regarding the Metualis and the religions previous to Christianity: “between that infinity of columns, and so many masterpieces, a degrading cult for the humanity used to be celebrated; for that reason all those Gods with the crowd of its worshippers had never rebuilt their altars.”²⁰ As we can see, ruins also served to illustrate romantic melancholy or to condemn paganism.

¹⁸ Lamartine, A., *Viaje a la Palestina*, Valencia, José Matheu Cervera, 1844, p. 18.

¹⁹ *Idem*, p. 46.

²⁰ Mislin, J., *La Tierra Santa, Peregrinación a Jerusalén*, Barcelona, La Maravilla, 1864, p. 153.

Adolfo de Mentaberry, a young Spanish vice-consul in Damascus²¹, arrived at Baalbek on the 8th of May of 1867 by horse and found a city of 4,000 souls, the majority Christians, Greek Catholics whose bishop was in Rome attending a Council. Once again, in order to understand the Antiquity he resorted to the Bible, where this city appears with the names of Baal Gad and Balath, later on taking the Greek name of Heliopolis, the “City of the Sun”. Mentaberry narrates how the Egyptian priests had brought to Syria the solar cult. The religion of Baal was the one that dominated when the Israelites, under Joshua, took over this region. According to his knowledge, most of the ruins were Roman and, in the time of Constantine, the site was Christianized. The Caliph Omar conquered the city and turned the Jupiter temple into a fortress that faced the Crusaders, the Turks, the Kurds and the Ottomans. After providing the historical background, Mentaberry goes himself to the middle of the ruins to contribute with his own perception of the remains of Baalbek, which allows him to make a romantic reflection on the time, the nature and God:

“Everything was in winch of shady and imposing me in that dreadful solitude: the monoliths of more than five meters, inlaid more in the wall without mortar, neither wedges nor nothing, as if the hand of a genius had transported them there; the rocks nailed in the ground, of greater dimensions still; the layed and truncated columns, half hidden in earth, like beheaded and giants not buried yet; the underground lengths opening in the depth its tenebrous and incommensurable mouth; everything, in short, was shown to my eyes great, colossal, ciclopedous and overwhelming and at that first moment I felt with great immensity that feeling of nihilism, became aware that of the human smallness that the man experiments when he floats on the immensity of the ocean or when he is isolated in the middle of that other sea with sand

²¹ Martín Asuero, P. “Adolfo de Mentaberry en Damasco”, *Cervantes. Revista del Instituto Cervantes de Damasco* 3 (2003), pp. 43-67.

waves, that are called the desert, on the foot of the Himalayas, or in the highest summit of the Andes; that is to say, before one of those huge scenes of the nature, magnificent images, sublime sparkles, augustous and inimitable characteristics of the divine omnipotence.”²²

The expedition of the *Arapiles* frigate also visited Baalbek as we can read in de la Rada’s work, who dedicates a whole chapter to it. This author combines his personal vision of what he saw on the 27th of August of 1871 with descriptions of Lamartine, Laborde and Saulcy. The text compilation is common, as most of the travelers never stayed more than a few days and knew little about the places; also, they usually believed that what other travelers saw was true. The ruins are seen in two ways: the romantic one, with passages of Lamartine, and the realistic one, with data concerning measurements, materials, styles, etc. De la Rada crossed the fortified enclosure and reports that it is similar in its disposition to the Acropolis of Athens, the Small Temple and the Great Temple, of which there are six columns still on. The following quotation is meant to clarify how in the treatment of the ruins in the literature of travelers it is possible to arrange Realism with Romanticism; how is possible to associate the scientific description with the exaltation of romantic ego:

“The other temple of which it conserves rest in the Acropolis de Baalbek, is the one of the Sun, call also “Great Temple”. As it indicates this denomination, he was much more vast that the previous one, but is much worse conserved. It raises in the angle NW of the Acropolis, on the gigantic lines of which we have spoken, and the hugeness of its little rest demonstrates that it had to be the most gigantic monument of Syria, and explains the fact that was well known in the old world. It was a peripterous

²² Mentaberry, A., *Viaje a Oriente, de Madrid a Constantinopla*. Madrid, Berenguillo 1873. p. 218. There is a new edition in Nausícaä, Murcia, 2007.

temple and castle, oriented like the one of Jupiter, and whose length would be of near 90 meters by 50 of width. Its front had 10 columns and 19 to each side, composing between a total of 54 columns, of which they are left still, with corinthian capitals, maintaining entablature with friezes and a cornice richly carved. The woods measure 7,15m of circumference and 18,85m of length, being their overall height, included the entablature, of 23m, 40 and intercolumniation of 2,54m. In that colossal rest of the huge temple, with reason, M. of Laborde says that he does not know what to admire more, if the singularity of the sort, the greatness of the character, the wealth of the decoration, the projection of the shades, the audacity of the forms, the powerful execution, the precision of the allegories, because he admires everything, everything raises the imagination, everything inspires high ideas, everything takes to deep reflections. Nowhere are seemed masses, so ample masses, put so well and so susceptible in details, whose effect, still to great distance and prodigious height is always sensible and remarkable.”²³

By the end of the century tourism begins to develop and, in 1874, the Palmyra Hotel, which has lodged travelers like Kaiser William (in 1898), or the Spanish king Alfonso XII, opens doors. The inauguration of the railway line Beirut-Damascus in 1895, with a branch between Rayyak and Homs in 1902 that ended in Baalbek, remarkably impelled the arrival of the tourists. Manuel Quintana, another Spanish diplomat detached to Lebanon, analyzes this new phenomenon of masses, which then had become a common practice: “those same ruins will also soon disappear, because every traveler who arrives there comes provided with a hammer and breaks and destroys in order to take with him some pieces of such-and-such column”²⁴.

²³ De la Rada y Delgado, J. *Viaje a Oriente de la Fragata Arapile*, Barcelona, Emilio Oliver y Cia., 1876, pp. 57-58.

²⁴ Quintana, M., *Siria y Libano*, Madrid, 1877, pp. 32-33.

Three Galician travelers, a doctor and two professors of the University of Santiago de Compostela, visited the Holy Land in 1875 and contributed with more information and pictures of the ruins of Baalbek. Their texts are very similar as far as the treatment of the ruins and the old traveller's literature that they consulted is concerned. The book of the Galician professors, *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación a estos y otros santos lugares* is also focused on the Christians of Baalbek, as other travelers like Lamartine, Mislin or Mentaberry had done. Among the chapters dedicated to Baalbek, there is one on the ruins and another one about the population of this town, emphasizing the parish of the Maronites and the school of the Mariametas. After attending mass, they visited the ruins and went to see the bishop, Monsignor Basilio Nasser, a Greek Catholic. They could not repeat this with the Maronite bishop because he was out of his diocese, but the parish priests lead them to the church and school.

In the 1880's *El Mundo Ilustrado* of Barcelona requested to Francisco Miguel Badía the composition of work on the Holy Land that was printed twice a month and illustrated with engravings by different artists. At that time, Syria and Lebanon (both part of the Ottoman Empire) took part of it: the former (with Damascus) because of Saint Paul and the latter due to its cedars and the passing of Jesus in the Tyro-Phoenician lands. *El Mundo Ilustrado* gave importance to the ruins of Baalbek, with illustrations of the Temple of the Sun, the six columns of the Great Temple or the Temple of Venus, and others. Some of these images do not have human figures, therefore emphasizing the effect of desolation. Others show Bedouins riding horses or camping around a fire at night, stressing the contrast between the ruins (representing what once was a great civilization) and the present day: a landscape of ruins occupied by Arabian tribes. Francisco Miguel y Badía did not go to Lebanon but he consulted many books in English, French and German in order to describe the ruins and the population of Baalbek: "five thousand inhabitants, are a compound of schismatic and Maronites, Muslims, Metualis, Greek Catholic and

Greek Orthodox Christians”²⁵. Churches and two of the mosques were built with materials coming from the ruins. This author recommends the month of April “to enjoy better the sublime spectacle of the ruins and the country that surrounds them”.

Indeed Damascus is a walled garden but the city shapes a sight that appears in the first vision of it and takes form as the traveler enters himself and describes it. Progress and “civilization” might have arrived to Beirut and other Levantine harbors, but this was not the case of Damascus, where it was still possible to see images and people full of local color, traditional dresses, camels and everything drawn from the Orientalism. In this context, and in parallel, the walls acquire a symbolic value when reflecting the isolation of Damascus from Europe. It needs not remembrance that the city resisted the Crusader offensive and even though belonged to the Ottoman Empire since the beginning of the 16th Century, in the 19th still enjoyed a great autonomy. Its protection from the outside had thus allowed it to conserve traditional ways of life which were exotic and interesting to the European observers. The length and beauty of its doors and the fact that St. Paul escaped through the walls were other components conforming to their perspective.

At the beginning of the 19th century, Domingo Badía regarding as Damascus mentions that the city “is surrounded by walls, with towers and some pits; but these ruined works are not able to maintain a strong offensive.”²⁶ We must not forget that since the 16th century it had belonged to the Ottoman Empire, the reason why the city experienced four centuries of no external aggression. There was no need to defend itself and, therefore, the walls had lost its defensive function and their reconstruction was not a high-priority. This situation changed during the Egyptian occupation of Syria in 1832. The borders of the Ottoman Empire changed and Syria and Lebanon were lost for a while. Lamartine left us an image of city walls in a better condition: “the square towers

²⁵ Miguel Badía, F., *Palestina según el coronel Wilson, Warren, Jorge Ebers, Herman Guthe, Victor Guerin, Lortet y otros autores*, Barcelona, *El Mundo Ilustrado*, 1881, p. 384.

²⁶ Badía, D., *Viajes por Arabia, Palestina, Siria y Turquía*, Barcelona, Olañeta, 1982, p. 446.

that flanked and dominated the line, were inlaid of arabesque, and drilled of pointed arches with very thin columns like matched canes and the battlements finished off in turban. The outer part of the wall, dressed marbles of black and yellow color, alternated with elegant symmetry with the glasses of the cypresses and the other great trees, that rising in the gardens and inside the city, stood out over the walls and of the towers, and they made them emphasize on green the dark of the hoisted one.”²⁷

Adolfo de Mentaberry related the walls and its doors to History, or rather, with the history of religions. Let us not forget that the walls appear in holy texts, nor the link between the romanticism of historical recreations and ruins, which shapes not only the passage of time but also the ephemerid they were in the distant and glorious past. The diplomat, once described the customs of the people of Damascus, proposes a stroll to the walls:

“Now, to finish the slight sketch which I have done of the city, it is precise that the reader gives with me a walk by its environs. Leaving by the Eastern door, Bab-Charqui, as the Turks call it, or Bab-Bulos, door of Saint Paul, according to the Christians, monumental factory, whose three Phoenician arcs are recognized still perfectly, although lacks the tower that crowned them, is taught in the wall the site by where fled the Apostle, protected by its disciples, who lowered within a basket [to him...]. The walls of Damascus are ancient and very remarkable, made with enormous ashlar, blackened and removed flesh by the destruction of the time, being in them cavities where many poor families dwell. Those huge monoliths, superposed and united without foundation have suggested to Damascenes the belief that its origin is Phoenician, although soon have been recovered by the Greeks, the Romans and the Arabs, leaving each one of these stone towns printed the track of their domination.”²⁸

²⁷ Lamartine, *op. cit.*, p. 67.

²⁸ Mentaberry, *op. cit.*, pp. 258-259.

Many of the elements used by romantic view continue with Realism, but they do not exalt their ego on the same way and do not use the same kind of evocations with fantastic recreations. Juan de Dios de la Rada described the walls with explanations similar to those of a modern-day travel guide: “the door of the E. (Bab-ech-Charqui), the best of Damascus, located to the East extremity, in the Straight street, adorned once with columns, and that the same place occupies the old Via Recta of the Romans, displays an imposing aspect, with its construction still of Roman time. Near her where rises the almenara tower of Arab construction, that crowns the minaret, from there is possible to contemplate the magnificent panorama.”²⁹

Something similar happens in the text of Narciso the Perez Reollo, *Viaje a Egipto, Palestina y otros países de Oriente* (Lugo, 1883), which mentions the “very old walls” that have seen the passing of the different masters of the city. He revisited one by one the nine doors that give entrance to the city with their respective names and explanations. He also mentions the Acts of the Apostles, chapter IX, vv 20-25, recalling the fleeing of St. Paul near the door of Bab-Kisan and includes a map of the old part of the city with the walls highlighted in black.

One of the best descriptions of the walls is that of Francisco Miguel Badía, in *El Mundo Ilustrado*. According to him, the walls formed an oval shape of 1,700 m in length by 850 m in their greater width, and perimeter of 4 km. Another aspect that the other observers did not emphasize was that the walls were based on the Barada river, being a pit in those zones that did not have this natural defense³⁰. *El Mundo Ilustrado* has engravings of the citadel and various gates such as the Bab Tuma (The Gate of Saint Thomas) or the Bab Sharki (The Eastern Gate), but also from an arch next to the tomb of Saladin, the remains of a triumphal arch to the exit of the Souk Hamidiye, the door of the Christian basilica (now the Umayyad mosque) with an inscription from the Psalms in Greek. Those illustrations usually contain images of people

²⁹ De la Rada, *op. cit.*, p. 40.

³⁰ Francisco Miguel Badía, *op. cit.*, pp. 161-162.

in traditional costumes and animals such as horses, dogs, camels, birds or plants, in part with the purpose of providing a reference to the size of the ruins but also to add local color. Not just due to the clothes: often these people are making traditional works, usually handicrafts, carpenters, jewelers, carpets sellers or scenes of the daily life in markets, cafes with Arabs smoking water pipes or drinking coffee. The gravures belong to different artists and according to the signature we can assume that they were from France, England, Austria or Germany. In fact, in the second half of the 19th century there was a great amount of this kind of images, a part of the Orientalism art, for the illustrated magazines and books.

As we can see, the Spanish and Latin-American readers were interested in Syria and Lebanon as exotic sceneries and later on as touristic destinations that were first “discovered” by the romantic travelers and then became more popular in the late 19th century, as the industry of tourism developed. The ruins have always fascinated their observers because they allow one to access the past. In this case, with a former splendor now disappeared, that is also part of our cultural heritage as it dates from the time of Jesus Christ, the Roman province of “Palestine” and the sojourn of St. Paul in Damascus.



Caption: “Vista del Portico del Templo del Sol en Baalbek”

después de esta excavación histórica, sobre Damasco y de indicaciones que hemos hecho, acerca de la fertilidad, belleza y encanto de sus alrededores, tierras y parajes en la población y la desolación dando la una idea general á nuestros lectores. La ciudad sólo aun en el día limitada por sus viejas murallas, en toda su parte muy principal, así cuando en los tiempos han sido objeto de repetidas variaciones y reformas. Forma Damasco en su conjunto un óvalo al setecientos metros próximamente de longitud, ochocientos cincuenta en su mayor anchura. Hallase también otro de cerramiento con hermosas piedras, bien cortadas, conservándose todavía en su antiguo sitio gran número de hiladas inferiores, no le ha propio con las hiladas superiores, muchas de ellas acusan restauraciones y señalan épocas de mucha más reciente. A intervalos de unos treinta se se alzaban torres cuadradas, sobre cuyos basamentos los árabes montaron torres semicirculares, edificados con piedras de diversos tamaños y por lo común usando aparejo, según acostumbraron hacerlo en sus castillos y murallas las gentes de aquella raza. Creer que si se practicasen excavaciones en los es de que hablamos, se lograría descubrir sin las dificultades el primitivo recinto, que conforme a dicho anteriormente, apenas ha cambiado de sitio, si por acaso ha sufrido en él variación alguna de. Este recinto, cuya circunferencia no excede de 1 kilómetro, dimension en verdad nada conside-



Caption: "Bab es-Cherki ó puerta oriental de Damasco"



Caption: "Casas en la muralla de Damasco"



Caption: “El arco de Triunfo de la Gran Mezquita”



Caption: “Entrada de las ruinas de Baalbek”



Caption: “La ciudadela de Damasco”



Caption: “Las seis columnas del gran templo en Baalbek”



Caption: “Palestina: Templo del Sol en Baalbek”



Caption: "Palestina: Tumba de Saladino en Damasco"



Caption: "Palestina: Puerta del templo del Sol en Baalbek"



Caption: “Uno de los angulos del templo del Sol en Baalbek”

Eça de Queirós en Egypte

Luís Manuel de Araújo
Centro de História – Universidade de Lisboa
(Instituto Oriental)

En 1869, Eça de Queirós, jeune écrivain portugais, alors âgé de 23 ans, et son ami le comte de Resende, 25 ans, partent en bateau vers l’Egypte, afin d’assister à l’inauguration du canal de Suez, grand travail d’ingénierie et de technique qui a rendu possible le vieux rêve de lier la mer Méditerranée à la mer Rouge. Ils laissent le port de Lisbonne le 23 octobre, font de brèves escales à Gibraltar et à Malte. Ils débarquent à Alexandrie le 5 novembre.

Profitant de leur séjour au pays du Nil, les deux voyageurs passent rapidement en Palestine pour y visiter Jérusalem et d’autres sites bibliques. Eça s’inspirera de ces journées passées au Moyen Orient pour des textes qu’il publiera ultérieurement. Comme résultat immédiat de son expérience vécue en Egypte il rédige quelques intéressantes notes de voyage, qui seront éditées après sa mort. Quand Eça décède en 1900, à Paris, alors qu’il y était consul du Portugal, installé à Neuilly, ces notes de voyage sont inédites; elles seront publiées en 1926 à l’initiative de son fils José Maria, dans une édition de la Livraria Chardron et Lello & Irmão, à Porto.

1. Les sources d’inspiration

D’après le lusophile français Jean Girodon, le jeune Eça s’est documenté, avant son départ vers l’Egypte, via la lecture de travaux de quelques voyageurs français qui au XIXème siècle ont visité les pays du Levant méditerranéen. C’est le cas de Théophile Gautier, son vrai

modèle dans le domaine des voyages, qu'Eça rencontrera durant son passage au Caire, dans le chic Shepherd's Hotel; et aussi Maxime du Camp, l'auteur de *Le Nil, Egypte et Nubie*, dont la première édition date de 1854; Gérard de Nerval, avec le livre *Voyage en Orient*; et surtout Edmond About, qui a publié «Le Fellah» dans la *Revue des Deux Mondes* (entre février et avril 1869).

En comparant ces travaux d'auteurs français avec le texte d'Eça contenu dans *O Egipto. Notas de Viagem*, quelques parallélismes sont effectivement observés. Cependant, les ressemblances vérifiées se rapportent presque uniquement au domaine islamique, et bien peu en ce qui concerne les thèmes relatifs à l'Égypte pharaonique: là, Jean Girodon fait seulement référence à la brève rencontre qui a eu lieu entre Eça et l'égyptologue Auguste Mariette à l'opéra du Caire (dans «Le Fellah», Edmond About décrit aussi la rencontre qu'il a eue avec Auguste Mariette); l'observation marquante faite à propos des sveltes danseuses égyptiennes, les *ghawazis*, que l'on «voit déjà dans les bas-reliefs qui couvrent les tombes des vieux pharaons» (Nerval en parle dans son *Voyage en Orient*); la description des bas-reliefs de la région des tombeaux de Saqqarah, près des ruines de l'ancienne Memphis; (Maxime du Camp y fait référence dans son ouvrage *Le Nil, Egypte et Nubie*); l'allusion à l'historien arabe Abd al-Latif qui a visité l'Égypte vers la fin du XIIe siècle, quand il décrit l'obélisque du roi Senouset I, de la XIIe dynastie, élevé à Héliopolis (près de l'actuel aéroport du Caire).

Aux noms du XIXème siècle avancés par Jean Girodon, le critique littéraire João Gaspar Simões en ajoute deux autres, également d'écrivains français: Hippolyte Taine et Gustave Flaubert. Mais il y a encore d'autres noms: Batalha Reis augmente la liste d'inspirateurs avec Heinrich Heine, Jules Michelet, Charles Baudelaire, et, «plutôt en deuxième plan, Shakespeare, Goethe, Hoffman, Arnim, Poe et, en enveloppant puissamment le tout, Victor Hugo», auquel on peut additionner le nom de Feuerbach, parmi d'autres. En tout cas, les premiers pas littéraires d'Eça de Queirós expérimentés au moment de son départ pour l'Égypte étaient, d'après Isabel Pires de Lima, imprégnés

de romantisme fantastique et de satanisme baudelairien. Etant parti pour son voyage oriental enveloppé du romantisme alors à la mode, il reviendra renforcé et imprégné du réalisme qu'il manifestera bientôt lors de ses «Conferências do Casino», en 1871, qui seront interrompues par le Gouvernement de l'époque.

Il n'est pas difficile de trouver dans ces notes l'influence de la Bible sur ce lecteur attentif et inspiré. Eça de Queirós (comme, d'ailleurs, Gautier, le «grand Téo») remplit ses notes à propos des monuments **pharaoniques et des sites historiques de la vieille Egypte de visions bibliques**. Pour qui «connaissait les Ecritures depuis son époque à Coimbra», il est normal de voir les statues de vieux Égyptiens présentes au Musée d'Antiquités Égyptiennes, à Boulaq, avec «une tunique légère et courte serrée à la taille, en laissant les bras et une partie de la poitrine découverts, comme aux temps bibliques»... Quand il visite les ruines de la ville de Memphis, la célèbre capitale des Deux Terres pendant l'Ancien Empire, il pense «à la vie ancienne, primitive, à Abraham, à Agar». Et ce site historique, bien qu'il ait sa place en Egypte, lui a révélé la «sérénité d'un paysage biblique», ou la simplicité d'un «paysage évangélique». Quand, plus tard, dans les *Notas Contemporâneas*, notre écrivain rappellera son voyage en Egypte, il n'omettra pas l'évocation de la «fuite des Hébreux» et l'incroyable submersion de l'armée de chars de guerre de pharaon, avalée par les «eaux de la mer Rouge», agitées par la divine colère de Yahvé, pour noyer «les légions de pharaon, quinze mille hommes et mille deux cents chars»!

Mais, ensus des lectures effectuées, qui concernaient essentiellement l'Egypte islamique, il a profité des photographies et gravures qui montraient les monuments du passé pharaonique, surtout les sites historiques les plus fameux de l'ancienne Egypte: de cette façon, on peut justifier qu'il parle de lieux où il n'a pas été, comme Abydos, Thèbes, Fayoum et Abou Simbel. En fait, Eça n'a pas voyagé plus au sud de Saqqarah, mais plusieurs fois, il fait mention des temples de Karnak et Abydos, ou des «granits sacerdotaux de Medinet Habou», sur la rive ouest de Louxor. Également, et de façon un peu insolite, il fait référence à quelques éléments architectoniques et ornementaux

dont l'inclusion dans le texte est quelque peu forcée car on ne peut les voir qu'en Haute Egypte, où il n'est pas allé.

En plus d'écrivains bien connus, assoiffés d'exotisme «oriental», voyageaient au Proche Orient des médecins, ingénieurs et spécialistes de différents domaines de l'activité humaine. Parmi eux : les photographes. Ceux-ci anticipaient dans les paysages exubérants, dans les monuments vétustes et dans les types humains, des thèmes pour leurs registres. Ce fut le cas de Joly de la Lotbinière, Frédéric Goupil-Fesquet et Horace Vernet en 1839, suivis de Gérard de Nerval (1843) et de Maxime du Camp (1844), écrivains français célèbres qui se sont intéressés à la photographie, ce dernier ayant publié un album à grand succès. Lors de l'inauguration du canal de Suez, de nombreux photographes, venus surtout de l'Europe, ont enregistré l'événement et les festivités, en profitant aussi pour photographier les monuments, le paysage et la population. Quelques-uns ont installé des studios de photographie, surtout dans les villes d'Alexandrie et du Caire pour l'Egypte, et à Beyrouth pour la Syrie-Palestine.

2. D'Alexandrie au Caire

À Alexandrie, Eça, pour la première fois, fut déçu dans son parcours oriental: «Oh! Alexandrie, vieille cité grecque, vieille cité byzantine». Cependant, il cherche les «palais égyptiens» quand il évoque le passé glorieux de la ville méditerranéenne, la fameuse Alexandria ad Aegyptum, quand qu'il devrait plutôt s'interroger sur le destin des anciens monuments gréco-romains. Après tout, ce qui l'attire le plus dans la prestigieuse capitale ptolémaïque, ce sont quelques «curiosités classiques»: la nommée «colonne de Pompée» et les dites «aiguilles de Cléopâtre».

Ce premier monument est une haute colonne de granit rose, ayant, croit-on, avoir appartenu à l'ancien Serapéum d'Alexandrie, dédié à la divinité suprême de vénération gréco-égyptienne créée au temps des Ptolémées (330 à 30 avant notre ère), le dieu syncrétique Sérapis. Eça

rapporte dans son texte que cette colonne a été mise en place par un préfet d'Égypte en l'honneur de l'empereur Dioclétien, vers la fin du III^{ème} siècle, comme en témoigne une inscription à la base du monument. Les nommées «aiguilles de Cléopâtre» étaient deux obélisques qui se dressaient alors dans la ville et qui, plus tard, on été déplacés, offerts par le gouvernement égyptien, l'un à Londres et l'autre à New York, où ils se trouvent aujourd'hui. Celui de Londres sera vu, plus tard, par Eça alors qu'il était consul à Bristol (1878-1888).

Les étroits monolithes ont reçu en 1869 la visite d'Eça de Queirós et de son ami le comte de Resende: «Nous sommes aussi allés voir, consciencieusement, les Aiguilles de Cléopâtre. Nous les avons trouvées dans un potager entouré d'une ligne de maisons: l'une est bien dressée, nette, en granit rose; l'autre, allongée par terre; tout autour poussent des légumes. Je me suis approché, et après les avoir vues et bien comprendre qu'elles avaient été apportées en Alexandrie, afin d'être placées dans un temple dédié à Cérès, j'en ai détourné les yeux et j'ai bâillé...».

Il n'existe pas de rapport apparent entre les deux obélisques et le nom de la dernière reine lagide, notre écrivain se limitant à utiliser une expression déjà consacrée, bien qu'inexacte. Les deux monolithes attribués à Cléopâtre, et qui ont plus de vingt mètres de hauteur, ont été érigés sur ordre du pharaon Thoutmès III (de la XVIII^{ème} dynastie, environ 1460 a.C.) pour marquer le passage de son troisième jubilé royal, en rendant plus somptueuse la cérémonie rituelle du Heb-Sed, le suprême festival régénérateur du pharaon. Les obélisques pharaoniques exhibent de belles inscriptions hiéroglyphiques dédiées par Thoutmès III (dans le monument identifié comme Menkheperre, son nom de couronnement) aux dieux Rê-Horakhti et Atoum, en plus d'autres qui y ont été ajoutées quelque deux siècles plus tard par Ramsès II. Elles ont effectivement appartenu au temple de Héliopolis, comme Eça correctement le rapporte. Mais, étrangement, dira-t-il plus tard, dans les *Cartas de Inglaterra*, les monuments toutmésides avaient été transportés de Louxor, quand, en fait, ils ont été élevés à l'entrée du temple de Rê, à Héliopolis, où ils étaient en l'an 10 de notre ère, lors de leur déplacement à Alexandrie. L'intention de ce déplacement, de

grande difficulté technique, consistait à mettre les obélisques dans le Césareum, un grand monument que l'empereur Auguste a fait ériger en hommage à Jules César, son père adoptif, déifié dans les régions orientales de l'Empire. C'est au Césareum que les monolithes furent redressés, pas au temple de la déesse Cérès.

En décrivant son voyage en train à travers le verdoyant delta, entre Alexandrie et le Caire, Eça mentionne avec une certaine affection les habitants de l'Égypte, en se référant chaleureusement au *fellah* (l'infatigable paysan du Nil, toujours écrasé sous de lourdes charges), les comparaisons entre les Égyptiens d'aujourd'hui et ceux des temps pharaoniques, et en avançant des observations subtiles à propos de la situation de la femme et de ses habitudes. Quand il évoque le Nil et la fertilité de la terre égyptienne, Eça rappelle le travail du *fellah* qui, «le jour et la nuit, sous le soleil et sous la rosée, conduit les eaux, conserve les canaux, arrange et pèse le *chadouf*, et dont le chant monotone s'évanouit dans l'air». On lui doit la richesse de la terre noire de l'Égypte: «Tout le travail des cultures est fait par le *fellah* qui, avec sa physionomie douce et tranquille, sa couleur sombre et bronzée est certainement de la vieille race égyptienne».

La sympathie d'Eça envers l'exploité *fellah* égyptien est le résultat d'un choc ressenti à son arrivée en Égypte, lequel il le rappelle en 1882, quand il est au consulat de Bristol: «Le premier épisode oriental que j'ai vu, en débarquant à Alexandrie il y a douze ans, c'était ceci: dans le quai des coutumes, étincelant sous la lumière torride, un employé européen – européen par le type, par la redingote, et surtout par sa casquette ornée de galons – arrachait la peau du dos à un arabe, avec ce fouet de nerf d'hippopotame qu'on appelle *courbacha*, et qui est en Égypte le symbole de l'autorité».

Comme pour la femme, il imagine les plus belles et les plus vertueuses femmes enfermées dans des harems de concupiscents seigneurs, quant aux autres il les a vues aller s'approvisionner d'eau à la rivière. Il n'en a guère su d'avantage à propos de leurs vies – d'ailleurs, «l'arabe ne parle jamais de ses femmes, ne parle pas à l'étranger, ni à sa parenté, ni à son ami».

Les passages qu'il consacre au paysage fertile et au Nil vivent surtout des d'impressions recueillies pendant son voyage entre Alexandrie et le Caire. Le long de son parcours en train vers la capitale égyptienne, durant lequel il est passé par Damanhour, Tanta et Bena, à travers le delta verdoyant, le fertile paysage et sa productivité l'ont énormément impressionné. Il y a un moment dans son texte où il compare l'Égypte avec le Portugal: «Dans notre pays, c'est le ciel qui cultive les champs; c'est le ciel qui arrose, qui fait mûrir, qui conserve, qui envoie la pluie, la chaleur, la rosée. En Égypte, le ciel est indifférent à la vie des hommes: clair, net, profond, éternel, impeccablement bleu, il a l'hiératique indifférence d'une idole. C'est le Nil qui travaille la terre.»

C'est le paysage qui le séduit et il y voit l'harmonie, l'ordre et l'équilibre de la vieille Égypte pharaonique, aspect que les anciens Égyptiens synthétisaient dans un mot: *maet*. Eça ignore naturellement cet élevé concept de la *maet* que les égyptologues, dans leurs études subséquentes, déjà au XXe siècle, ont arboré comme l'un des piliers pour la compréhension du fonctionnement de la monarchie et de la société de l'Égypte ancienne. Héritier d'un certain orientalisme appartenant au XIXème siècle, Eça se sent déçu à Alexandrie, ville méditerranéenne en déchéance, où la décevante réalité du *déjà vu* ne correspondait plus au mythe. Cette impression défavorable ressentie dans une Alexandrie sale, est contrebalancée par l'enthousiasme que lui procure le Caire, grande capitale de l'Égypte.

3. Le Caire et ses alentours

Pour Eça, Le Caire «c'est le centre de l'Égypte et sa merveille». Cette métropole l'a fortement impressionné, surtout par son cosmopolitisme: «Toutes les races, tous les genres d'habillement, toutes les coutumes, toutes les langues, toutes les religions, toutes les croyances, toutes les superstitions se rencontrent là, dans ces rues étroites. Dans n'importe quel petit café du quartier copte ou du quartier musulman, on voit, assis sur des nattes ou appuyés, les bras ouverts, sur les hautes grilles

de bois du sycomore, un arabe, un turc, un nubien, un homme de Samarie, un persan, un albanais, un bulgare, un juif, un indien, un abyssinien, un arménien, un arabe du Maghreb... Un grec fait le café, un bédouin chante au milieu de la maison, un français photographie les groupes, un anglais observe, un américain prend des notes... ». Mais le jeune écrivain reconnaît aussi qu'il y a «des maisons en ruines, des apparences de misère, des recoins douloureusement obscurs», dans une énorme ville parsemée de décombres, où règne «la pénurie, la désolation matérielle, la décadence, la saleté pittoresque et désinvolte», et où, en somme, «le tout a un aspect de ruine, tout est grisâtre, tout se montre écroulé, tout est vieux».

Eça a visité dans l'immense et bruyante ville du Caire les vestiges coptes et les monuments islamiques les plus remarquables localisés dans la Citadelle et dans les zones tout autour, comme les tombeaux des califes, datés surtout de la période mamelouk, la vétuste mosquée d'Amr, la mosquée d'Ibn Tulun et l'Université d'Al-Azhar, près du très fréquenté bazar de Khan el-Khalili. De même, il a pu apprécier le nouveau Musée de Boulaq, où, grâce à l'énergie et au dévouement de l'égyptologue français Auguste Mariette, des œuvres d'art très importantes avaient été rassemblées. Elles témoignent de la production millénaire de statues, bas-reliefs, bijoux, objets funéraires divers, et d'une grande diversité d'objets faisant partie du quotidien de l'ancienne Egypte. «Toutes ces merveilles perdues» ont été appréciées par le romancier, qui les a trouvées dans ce Musée «numérotées, classifiées, nettoyées, propres, sous leurs vitrines toutes neuves». Il évoque à ce propos, en l'élogiant, Auguste Mariette qui a protégé les antiquités égyptiennes en luttant contre l'exportation illicite et le pillage démesuré auxquels celles-là étaient soumises à cette époque, et parfois avec la connivence des autorités. Les «momies innombrables», adossées aux murs du musée, l'ont impressionné. En ces temps, des momies étaient vendues sur la voie publique, mais Eça ne signale pas cette pratique bizarre. Il a pourtant parcouru celle des rues qui est encore aujourd'hui l'intense zone commerciale de Khan el-Khalili et les bazars et marchés, comme celui qui avait lieu à Boulaq, près du Nil. Au Caire, il a encore eu

l'occasion d'essayer un bain turc, de se promener sur de larges avenues et de fréquenter les atmosphères raffinées des fêtes du *quediva*.

Dans les alentours du Caire, il a visité Héliopolis, où se dresse encore aujourd'hui un obélisque de Senouset I (XIIème dynastie) ; les ruines de la vieille ville de Memphis ; et la région funéraire de Saqqarah, avec le complexe funéraire de Horus Netjerikhet Djoser, de la IIIème dynastie (dont Eça ne fait pas mention).

Il a fait des incursions dans les zones historiques autour du Caire via Abbassièh et Matarièh, dans la région de Héliopolis où, dans les temps pharaoniques, se dressait le temple du dieu solaire Rê. De l'immense complexe religieux de la vieille Iounou, il ne reste aujourd'hui que l'obélisque érigé par Sésostri I (nom grec du pharaon Kheperkarê Senouset, de la XIIème dynastie), qu'Eça, de façon erronée, appelle Osirtasen. De l'inscription hiéroglyphique enregistrée dans le monument, il nous a légué la traduction suivante: «Il a été élevé par Osirtasen, fils du Soleil, Seigneur des Esprits, qui vivra toujours». Cette transcription n'est qu'une petite partie du compliqué protocole royal présent sur les quatre faces de l'obélisque, mais, même en en abrégant le texte, il aurait été préférable: «Fils de Rê, Senouset, aimé des Esprits de Héliopolis, qu'il vive éternellement». Aux alentours, à Matarièh, il a visité le site où un large sycomore était présenté comme étant l'«arbre de la Vierge».

Après l'excursion à Héliopolis, s'est suivie la visite au plateau de Guiza, localisé sur la rive ouest du Nil. Arrivé à l'aube d'une journée où le ciel se présentait «avec des coups de pinceau roses, d'une transparence adorable», il s'est alors trouvé face à face avec le Sphinx et les pyramides, «erigés sur une ligne de terre aride, monotones, énormes, mystérieux...».

Sur son petit carnet de voyage, Eça rappelle, en de courtes lignes, sa fugace ascension à la pyramide de Khoufou, mais dans le texte paru dans *O Egipto. Notas de Viagem*, cet événement n'est pas rapporté. Encore une conséquence des corrections effectuées par le fils d'Eça sur les notes de son père dont quelques-unes aboutiront à l'altération de notes manuscrites prises lors du séjour d'Eça à Guiza. Ce qui s'est

passé, entre autres exemples, avec la phrase, enregistrée sur le carnet de notes qui cherchait à marquer l'impression laissée par les fameuses pyramides de Guiza vues à distance: «Dans tout le paysage de la Basse Egypte, à proximité du Caire, elles sont les éternellement présentes: on les aperçoit de la branche de Damiette, au fond de la plaine verte et lisse»... Le fils d'Eça a compris «ruines de Damiette» au lieu de «branche de Damiette» et l'image queirosienne en est sortie fortement maculée: la ville de Damiette est à quelque deux cents kilomètres du Caire et il y est impossible d'apercevoir les pyramides, toutes géantes qu'elles soient!

Cependant, d'autres anomalies sont dues à Eça lui-même. C'est le cas de l'inclusion de la ville de Byblos (célèbre entrepôt commercial phénicien de la Syrie) parmi les régions sépulcrales de l'ancienne Egypte, à côté de nécropoles pharaoniques bien connues comme Memphis (le mieux aurait été Saqqarah) et Thèbes. Dans le cas de Byblos, l'écrivain aurait plutôt dû mentionner Abydos. On ne peut pas non plus accepter comme correcte la désignation de «premiers monarques» attribuée aux rois de la IVème dynastie, les bâtisseurs des grandes pyramides de Guiza, autour desquelles se distribuent «les tombeaux, les chapelles funéraires, les puits qui abritaient les momies: il s'agit, pour la plupart, des sépulcres des hauts fonctionnaires». C'est que, avant Khoufou, de Khafrê et Menkaourê, environ vingt pharaons avaient déjà régné sur le pays des Deux Terres, et ce sont eux, les obscurs et presque ignorés Horus de la Ière et de la IIème dynasties, les «premiers monarques» qui, depuis Narmer et Aha jusqu'à Horus Kaa, ont forgé durablement les bases du régime pharaonique.

Une attention particulière ont mérité les célèbres pyramides localisées sur le plateau de Guiza, qui sont les immenses tombeaux des pharaons Khoufou, Khafrê et Menkaourê, souverains de la IVème dynastie, qui ont régné entre 2600 et 2500 a.C. Les pyramides de Guiza sont après tout des monuments gigantesques où, comme Eça lui-même l'a reconnu, «il n'y a ni sculptures ni inscriptions» et où «le tout a un aspect de mutisme et de secret qui effraie» – et c'est pourquoi, dans cette place, «ce qui surprend le plus c'est le mystère». Notre voyageur

a approché le plateau à l'aube, et il s'y est trouvé devant le Sphinx et les trois pyramides. Après quelque temps, Eça voyait les pyramides le soir, «toutes illuminées et correctes comme le Terreiro do Paço» (une vaste et monumentale place de Lisbonne).

La visite de plusieurs mosquées du Caire lui permet une approche de la religion musulmane et du comportement des fidèles. Mais ces visites lui apportent aussi un grand choc quand il regarde la cour de la mosquée d'Ibn Touloun: «Pourtant, que voyons-nous, en regardant le centre de la mosquée? De la misère, des femmes sales, des miséreux couverts de vermine se grattant au soleil, des enfants se roulant dans la boue, en courant avec les chiens, et des vieilles femmes effrayantes, aux seins pendants et noirs, qui crient et vocifèrent...».

Finalement, on arrive à la fin adéquate de ce voyage historique aux vestiges pharaoniques, avec une brève excursion à Memphis, l'ancienne capitale des Deux Terres, la ville du dieu Ptah. A cette époque, il n'y avait pas grand-chose à voir: «Les ruines de Memphis sont juste des monticules sombres où l'on voit encore des murs de briques presque torréfiées. Les palmiers grandissent parmi les ruines, et la statue de Sésostris nous apparaît, à moitié couverte par la boue de l'inondation...» Il n'existe pas dans ce célèbre site archéologique des statues qu'on puisse attribuer à un pharaon qui ait porté ce nom (et il y en a eu trois à la XIIème dynastie): le souverain le plus représenté dans le site c'est Ramsès II, avec deux colosses. L'une des plus expressives cartes de visite de la région memphite c'est le grand sphinx en albâtre qui semble dater du règne d'Amenhotep II (XVIIIème dynastie), mais Eça n'y fait pas référence, peut-être parce que la statue était alors enterrée. Un autre monument qui désormais impressionne les visiteurs est une grande table de momification des taureaux Apis, adorés dans la région, comme animaux sacrés, et des hérauts du dieu Ptah.

L'exiguïté des vestiges pharaoniques n'a pas permis au jeune voyageur de s'apercevoir de la grande importance religieuse, politique et administrative dont Memphis, l'ancienne ville du Mur Blanc (Ieneb-hedj), avait joui en ancienne Egypte. Son attention a plutôt été attirée par la beauté du paysage et la paisible quiétude de la palmeraie

memphite: «Un silence poétique, infini, doux, enveloppe comme une huile suave qui glisse sur la poitrine. L'azur a une tendresse humaine dans sa couleur, sa fraîcheur, sa virginité. Les palmiers forment de longues arcades, mélancoliques, sereines».

4. L'Égypte: une tombe immense

Eça consacre de longs passages aux pyramides de Guiza, dans des lignes de fort pouvoir descriptif. Soit dans *O Egipto. Notas de Viagem*; soit, avec un engagement moins fort, dans d'autres œuvres, on remarque, ici et là, l'inspiration puisée en Égypte lors de sa digression sur le Nil. Le futur diplomate et voyageur offre à ses lecteurs des descriptions des tombeaux pharaoniques à Guiza et à Saqqarah. Il s'enthousiasme en parlant de ces monuments gigantesques et du paysage environnant. Ceux-ci seulement ont mérité son attention, étant donné qu'il ne s'est pas déplacé aux régions avoisinantes où existent aussi des pyramides, telles que Dahchour, Meidoum et Abousir.

Quant aux célèbres Pyramides de Guiza, il les a vues «transparentes, roses, pénétrées et vivifiées par l'azur, propres et graves» à distance. Vues de plus près, elles lui ont semblé «énormes, difformes, décharnées, démontées, écorchées». Cette même sensation est encore aujourd'hui partagée par le touriste anxieux qui, tout essoufflé, se rue parfois, les jambes tremblantes, vers la Grande Pyramide pour toucher ses blocs millénaires et, presque toujours, pour s'asseoir sur l'un d'eux et obtenir le courage ou le souffle pour entrer dans ce bâtiment formidable.

Il s'agit, en effet, de monuments gigantesques où, comme Eça l'a reconnu, «il n'y a ni sculptures ni inscriptions» et où «tout a un aspect de mutisme et de secret qui effraie». Et la même image vide et anépigraphie pourra être utilisée pour un autre grand monument funéraire qu'il a visité, la pyramide à degrés d'Horus Netjerikhet Djoser (de la III^{ème} dynastie, entre 2700 et 2600 a.C.), bâtie par le grand architecte Imhotep sur le plateau de Saqqarah.

Dans l'édification des tombes égyptiennes, celles destinées aux rois et à leur famille, ou bien celle des leurs fonctionnaires, était toujours présente la force de la religion et la croyance à la vie éternelle, ce qui présupposait un omniprésent culte des morts. La religion et le culte bien organisé se montrent aussi dans les nombreux temples construits pour les dieux de l'immense panthéon. Après le VII^{ème} siècle, quand l'Islam a commencé à dominer l'Égypte, des mosquées ont surgi partout dans le pays. C'est pourquoi Eça consacre quelques-unes de ses notes de voyage aux anciennes croyances et dieux de l'Égypte pharaonique et à la religion musulmane, surtout quand il parle des mosquées qu'il a visitées au Caire.

La mort est un thème qui découle de la visite aux tombeaux des califes, au Caire, et de l'observation des vastes nécropoles et des efforts des anciens Égyptiens pour bâtir des tombeaux en granit, en contraste dramatique avec les maisons en adobe éparpillées le long du Nil. Et comme il en a témoigné, «ce ne sont que des ruines, des tombes – interminable sablière des morts!» En plus des tombes, du mastaba simple (tombeau en brique ou en pierre en forme de banc) et l'hypogée caché jusqu'à la démesurée pyramide royale, Eça évoque le culte des morts sans lequel, comme il l'a bien reconnu, la vie éternelle n'existerait pas.

Du plateau de Guiza, Eça et le comte de Resende ont voyagé jusqu'à Saqqarah, enfin, jusqu'à la désolation: «Le sable est livide et hostile, la pierre semble de la chaux solidifiée et tout cela a un éclat blanc sous le soleil désolé». Dans cette région désertique se dresse la pyramide à degrés de Netjerikhet Djoser, juste un point de passage vers une région historique et archéologique importante qui a particulièrement suscité l'intérêt des visiteurs: le Sérapeum et le mastaba de Ti – ce que Eça de Queirós, étrangement, appelle le «temple de Sérapis».

Après une description minutieuse de presque toutes les images des bas-reliefs du tombeau, il affirme qu'il en découle qu'il existe, «partout, l'effervescence de la vie, le sentiment du travail, la paix, le bonheur, la famille. Pas d'oisiveté: les jeunes travaillent, les vieux, appuyés à leurs bâtons, observent, se donnent en exemple, offrent leur conseil. On

n'y aperçoit ni armes ni bagarres, seulement des scènes de vie pure et d'intimité». En extase devant les images lithiques de ce «vrai temple», il en conclut que «l'Égypte tout entière, avec sa haute civilisation, est là».

5. Souvenirs de voyage

On peut dire que le parcours égyptien d'Eça de Queirós n'a pas été très différent de celui qui alors était offert aux touristes de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. Son texte aboutit à la condition d'une parodie de la vision que, à l'époque, les Européens avaient de l'Orient, dans ce cas du Proche Orient, où s'insérait l'Égypte. En fait, l'inauguration du canal de Suez a suscité une grande croissance du nombre de voyages en Égypte, même pour quelques européens de passage vers de lointaines destinées en Orient.

Ce fut le cas du portugais Joaquim Rivara, qui voyageait vers l'Inde pour occuper des fonctions officielles à Goa. Celui-ci a profité de l'occasion pour visiter quelques sites historiques à Alexandrie. Aujourd'hui, comme un siècle auparavant, le voyageur moderne n'échappe pas aux scènes typiques du Proche Orient, constamment harcelé par les vendeurs de souvenirs et même d'«antiquités», qui assaillent l'acheteur en utilisant toutes les langues universelles et en criant pour le *bakchich*, attitude que Joaquim Rivara rejette.

Déjà le vicomte de Benalcanfor, Ricardo Guimarães, y était allé avec l'intention de voir les vieilles reliques du passé pharaonique. Il n'a pas beaucoup apprécié Alexandrie, mais au Caire il a vu des choses qui lui ont plu, comme les pyramides et le Musée de Boulaq, ancêtre de l'actuel Musée Égyptien. Il a été impressionné par les «curiosités artistiques» qui y avaient été réunies par Auguste Mariette, mais dès qu'il est arrivé aux portes du jardin où était l'édifice du musée, il s'est passé quelque chose qui arrive encore aujourd'hui, il s'est vu soudain entouré d'«une foule indescriptible d'arabes» qui criaient pour le *bakchich*.

On peut nommer d'autres voyageurs beaucoup plus célèbres, tels que les français Théophile Gautier et Maxime du Camp, l'anglais

Rudyard Kipling ou l'américain Mark Twain, ou des dames de la haute société comme Lucie Duff-Gordon, tombée amoureuse de l'Égypte et qui a vécu à Louxor entre 1863 et 1869, date de sa mort, ou Amelia Edwards, qui plus tard a financé des expéditions en Égypte.

Le temps dépensé dans les voyages diminuait considérablement, tant pour ceux qui, à travers le canal de Suez, se dirigeaient vers l'Océan Indien, comme pour les parcours dans la mer Méditerranée, vu le progrès obtenu dans la construction navale et l'établissement de meilleurs ports d'escale: en 1843, Gérard de Nerval, l'un des inspirateurs d'Eça, a pris deux semaines pour un voyage entre la France et Alexandrie, avec une escale à Malte et une autre en Syrie; en 1849, Gustave Flaubert est arrivé à Alexandrie en huit jours, avec escale de deux jours à Malte; en 1869, six jours ont suffi à Edmond About pour aller de Marseille à Alexandrie. En fait, c'est à partir de cette révolution dans les conditions matérielles des voyages par mer qu'est né, en grande mesure, le tourisme moderne.

Malheureusement, Eça de Queirós n'a pas pris avec lui dans son voyage un appareil-photo, il ne nous reste donc que ses vives descriptions dans les notes qu'il a prises en Égypte et en Palestine, où il a pu visiter Jérusalem. Le premier texte du romancier au sujet de sa fugace expérience orientale est paru dans le *Diário de Notícias* (août de 1870), reportant les brillantes fêtes de l'inauguration du canal de Suez, texte qui plus tard sera inséré dans le volume des *Notas Contemporâneas*.

Bien qu'il n'ait pas été à Thèbes, Eça mentionne plusieurs fois cette région historique, riche en monuments. Dans *O Egipto. Notas de Viagem*, et aussi dans d'autres textes queirosiens tels que *A Relíquia*, *A Correspondência de Fradique Mendes*, *O Mandarin*, *Lendas de Santos* et les *Crônicas de Londres*, des références sont dédiées aux temples de Thèbes, à savoir Karnak, Louxor, Medinet Habou ainsi qu'au double monument connu sous le nom de «Colosses de Memnon».

Le registre photographique des découvertes archéologiques est devenu une pratique habituelle. Un exemple peut être donné avec la découverte des sarcophages et des momies royales dans un tombeau

collectif de Deir el-Bahari, en 1881, près du temple funéraire de la reine Hatchepsout. Le jeune égyptologue allemand Emil Brugsch, assistant de Gaston Maspero au Service des Antiquités, a photographié les momies royales et en a envoyé plus tard les images au British Museum, qui les a reliées dans un volume. Parmi les vénérables momies pharaoniques photographiées figuraient celles de Ramsès II, Amenhotep I, Seti I, Toutmés III, Ramsès III, parmi d'autres...

Les deux types de pouvoir qui au long de l'histoire se sont manifestés au pays du Nil, le pouvoir pharaonique et le pouvoir islamique, sont appréciés par Eça quand il mentionne l'état de l'administration et des monuments lors de sa visite, en les comparant par rapport à leur exercice pratique et aux résultats obtenus. En exaltant le travail du *sekhti* égyptien, perpétué dans le fellah (le mot est d'origine arabe), Eça rappelle l'efficacité de l'administration pharaonique, en l'opposant à l'« incurie turque » et à l'« inertie arabe », auxquelles il attribue, sans aucune hésitation, la responsabilité des maux que subissait la vieille Egypte.

L'exemple le plus spectaculaire de la sage administration pharaonique, appuyée sur une hiérarchisation prudente et effective, ce voyageur attentif ne l'a pas ignoré, et il l'a nettement enregistré: « Jadis, dans la vieille Egypte des Pharaons, il y avait un roi, Amenemhat III, qui avait fait une œuvre immense et géniale. Dans le Haut Fayoum, il avait ouvert une excavation énorme, en créant un lac: on l'a appelé le lac Moeris ». La grande et remarquable œuvre de génie hydraulique de Fayoum, faite dans la continuation de travaux antérieurs, commencés pendant l'Ancien Empire sous la Vème dynastie, a été menée à sa phase la plus expressive avec Amenemhat III (de la XIIème dynastie, c.1850 à 1800 a.C.), en conquérant de nouvelles terres pour les travaux agricoles et en encourageant une colonisation intense de la région du Fayoum, grâce à une irrigation efficace: « Quand l'inondation était abondante, l'eau prise par le canal remplissait le lac, et là, elle restait, immobile, comme un réservoir puissant. Quand l'inondation était insuffisante, on ouvrait les digues – et les eaux du lac Moeris retournaient pour aider le Nil ».

Alors il avoue: «J'ai toujours eu une énorme admiration pour cette œuvre simple et pharaonique, qui menait l'eau où l'inondation n'arrive jamais et élargissait de la sorte les terrains de culture, en conquérant le désert». Avec celle-ci et avec les autres grandes entreprises, et surtout avec le travail infatigable du fermier égyptien, le *sekhti*, copieusement représenté sur les murs des tombeaux privés, le Nil a été apprivoisé au long des millénaires. Et dirigeant tout, avec l'aide du *tjati* (le vizir, ou premier ministre) et la chaîne laborieuse des *hatiuá* (les gouverneurs des provinces) et des scribes, il y avait la volonté du pharaon, le suprême garant de la *maet*, le gardien de l'harmonie, de l'équilibre, de la constance, de la justice et de l'ordre universel.

Parmi les grands rois de la vieille Egypte qu'Eça évoque, se détache, avec tout son mérite, le fameux Ramsès II dont la célèbre momie a été photographiée peu après la découverte de son corps, à la fin du XIX^{ème} siècle. Eça a envoyé une photographie de la momie de Ramsès II, «l'unique visage authentique de l'homme ancien que nous connaissons», à son ami Oliveira Martins, écrivain et historien, qu'accompagnait une lettre (lettre de Fradique, de 1886), qui permet aussi de comparer cette «face auguste» avec «le profil dissimulé, oblique et moustachu d'un Napoléon III; le museau de bouledogue enchaîné d'un Bismarck; ou la méchante tête du Tsar russe».

Plus que les lectures faites avant et pendant le voyage en Orient, c'est l'expérience même, obtenue en Egypte et en Terre Sainte qui a moulé Eça de Queirós. Pour Jean Girodon, ce bref mais inoubliable voyage vécu par le jeune écrivain lui permettrait de se «désintoxiquer de lui-même», en facultant aussi au jeune et prometteur romancier de «voluptueusement se dépersonnaliser» et de passer au réalisme sévère de ses grandes œuvres. Cinq ans plus tard paraissait *O Crime do Padre Amaro*, et une grande partie de son passionnant vécu personnel dans les terres orientales se voyait reflété dans des livres subséquents, comme les scènes qui traversent les pages de l'une de ses meilleures œuvres, *A Relíquia*. Et c'est dans ce travail que l'écrivain, par la bouche de son héros Teodorico Raposo, révèle ce qu'il a vraiment gardé de

son parcours: «Ce voyage dans la terre d’Égypte et de Palestine restera toujours comme la gloire suprême de ma carrière».

Après tout, en revoyant une civilisation millénaire et en l’absorbant du sol même où s’élèvent aujourd’hui encore quelques-unes des plus grandes constructions bâties par l’homme le long de l’histoire, impressionné par le paysage exotique et d’intense chromatisme, émerveillé par les usages et les coutumes, le jeune et enthousiaste Eça peint littérairement ce monde inconnu qu’il voit, en engendrant en lui-même un passage franc de l’analyse introspective vers l’observation de l’extérieur. Ou, comme a écrit João Gaspar Simões, «la discipline dans l’écriture, conjuguée avec la nature rare du décor qui se révèle devant lui le forcent à trouver sa vraie personnalité», car c’est avec son voyage en Orient que ce prometteur maître du réalisme se libère du «métaphorisme visionnaire des feuilletons et s’identifie avec ses facultés d’observation et annotation».

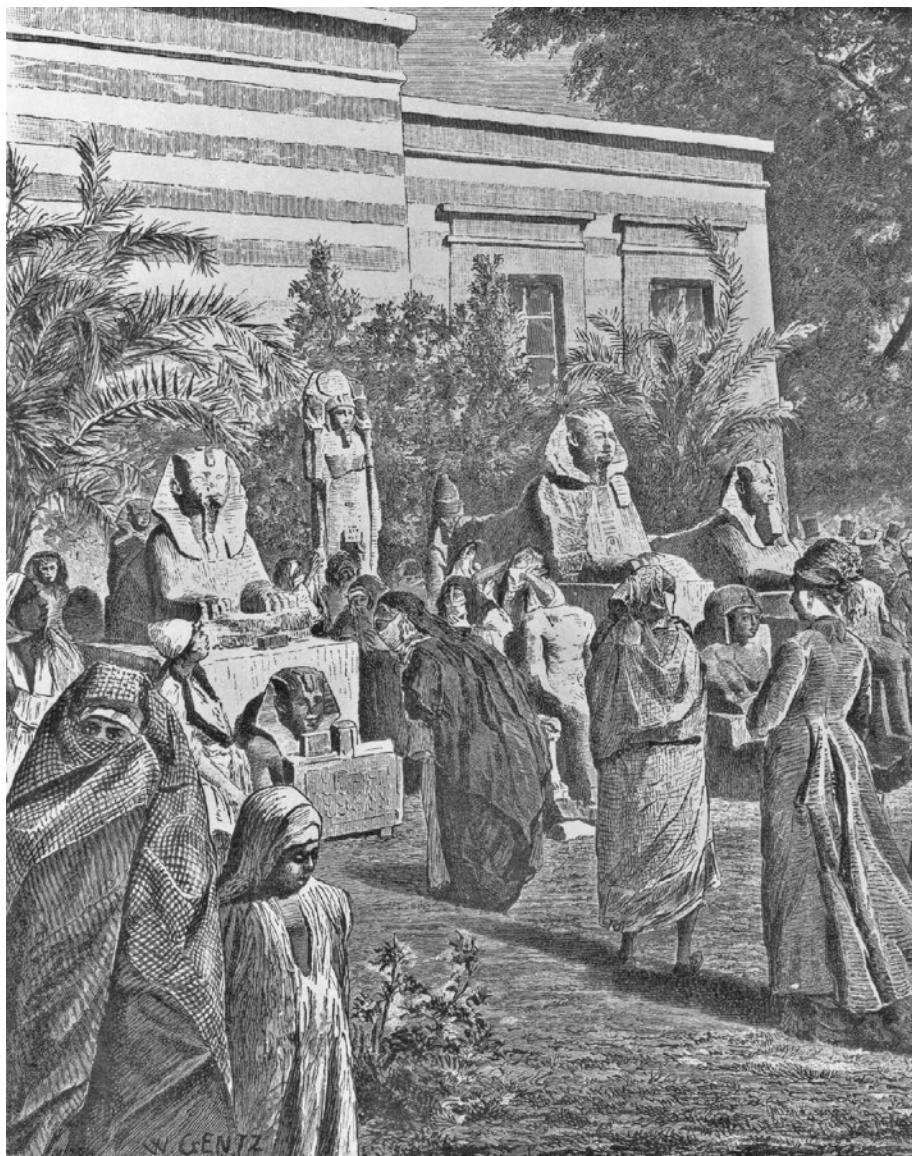


Fig. 1: La cour du Musée de Boulaq (XIXème siècle).

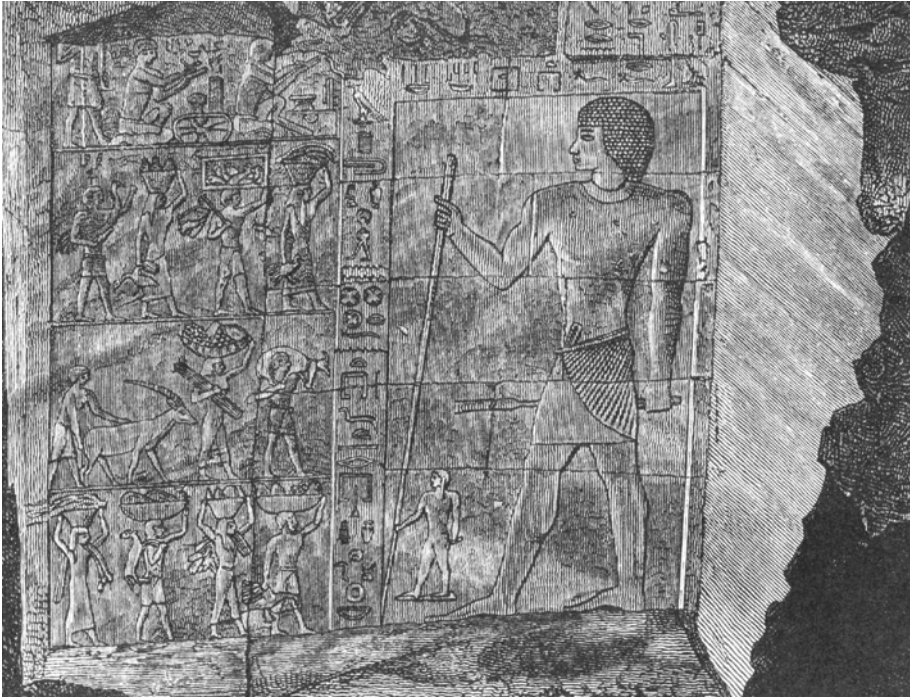


Fig. 2: Bas-relief du mastaba de Ti (Vème dynastie, Ancien Empire).



Fig. 3: Ruines du mastaba de Ti (Vème dynastie, Ancien Empire).

Bibliographie

Luís Manuel de ARAÚJO, *Eça de Queirós e o Egipto Faraónico*, Col. Estudos de Cultura Portuguesa, Lisboa: Editorial Comunicação, 1988.

Luís Manuel de ARAÚJO, «O Egipto na obra de Eça de Queirós», in A. Campos Matos (org.), *Dicionário de Eça de Queiroz*, Lisboa: Editorial Caminho, 1988, pp. 220-224.

Luís Manuel de ARAÚJO, «Eça na mastaba de Ti», in *Queirosiana. Estudos sobre Eça de Queirós e a sua Geração*, 5/6, Associação dos Amigos de Eça de Queirós, Tormes, Dez. 1993-Jul. 1994, pp. 125-141.

Luís Manuel de ARAÚJO, «Fotografia e egiptologia no século XIX», in *Cadmo*, 6/7, Instituto Oriental da Universidade de Lisboa, Lisboa: Edições Colibri, 1996-1997, pp. 125-137.

Luís Manuel de ARAÚJO, «A viagem oriental de Eça», in *Camões*, 9/10, revista de Letras e Culturas Lusófonas, Lisboa: Instituto Camões, Abril-Setembro, 2000, pp. 68-74.

Sydney AUFRÈRE, Jean-Claude GOLVIN et Jean-Claude GOYON, *L'Égypte Restituée. Sites, Temples et Pyramides de Moyenne et Basse Égypte. De la naissance de la civilisation pharaonique à l'époque gréco-romaine*, Paris: Éditions Errance, 1997.

Fernand BEAUCOUR, Yves LAISSUS et Chantal ORGOGOZO, *La Découverte de l'Égypte*, Paris: Ed. Flammarion, 1997.

Beatriz BERRINI, «Teodorico Raposo: o peregrino, o historiador, o memorialista», in *Queirosiana. Estudos sobre Eça de Queirós e a sua Geração*, 5/6, Tormes: Associação dos Amigos de Eça de Queirós, Dez. 1993-Jul. 1994, pp. 39-59.

Frederico CRUZ, «Eça de Queiroz, Viajante», in *Separata do Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* (Janeiro a Março de 1952), vol. XXX, Lisboa: Sociedade Astória Lda, 1952.

Michel DEWACHTER et Daniel OSTER, *Un Voyageur en Egypte vers 1850: «Le Nil» de Maxime du Camp*, Paris: Éditions Sand/Conti, 1987.

EÇA DE QUEIRÓS, *A Correspondência de Fradique Mendes*, Obras de Eça de Queirós, Lisboa: Edição «Livros do Brasil», s. d.

EÇA DE QUEIRÓS, *O Egípto. Notas de Viagem*, Obras de Eça de Queirós (obras póstumas), Lisboa: Edição «Livros do Brasil», s. d.

EÇA DE QUEIRÓS, *A Relíquia*, Obras de Eça de Queirós, Lisboa: Edição «Livros do Brasil», s. d.

EÇA DE QUEIRÓS, *Notas Contemporâneas*, Obras de Eça de Queirós, Lisboa: Edição «Livros do Brasil», s. d.

Egypt and the Holy Land in Historic Photographs, 77 Views by Francis Frith, New York: Dover Publications, 1980.

Etranges Etrangers. Photographie et Exotisme, 1850/1910, Col. Photo Poche, Paris: Centre National de la Photographie, 1989 (avec une introduction de Charles-Henri Favrod).

Excursions along the Nile. Photographic Discovery of Ancient Egypt, Santa Barbara: Santa Barbara Museum of Art, 1993.

Jean GIRODON, «*O Egípto*» d'Eça de Queiroz, Lisboa: Livraria Bertrand, 1959 (tirage à parte do *Bulletin des Etudes Portugaises*, tomo XXII).

Orlando GROSSEGESSE, «Das leituras do Oriente à aventura da escrita – A propósito de *O Mandarim* e *A Relíquia*», in Beatriz Berrini (org.), *Eça de Queiroz. Obra Completa*, Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguiar, 1997, pp. 770-774.

Alain d'HOOGHE (dir.), *Les Trois Grandes Egyptiennes. Les Pyramides de Gizeh à travers l'histoire de la photographie*, Paris: Éd. Marval, 1996.

Isabel Pires de LIMA, «L'imaginaire oriental chez Flaubert et Eça de Queirós: Le Voyage en Egypte», in *Intercâmbio*, 2, Porto: Instituto de Estudos da Universidade do Porto, 1992, pp. 19-33.

- Isabel Pires de LIMA, «O Oriente literário entre dois séculos», in *Cadmo*, 13, Lisboa: Instituto Oriental da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 129-146.
- Piero RACANICCHI, *Fotografi in Terra d'Egitto*. Immagini dall'Archivio Storico della Soprintendenza al Museo delle Antichità Egizie di Torino, Torino: Pas Informazione, 1991.
- Edward SAID, *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- Andreia Cunha da SILVA, «Reflexos do antigo Egipto na literatura portuguesa do século XIX», in *Revista de Portugal*, 5, Gaia: Amigos do Solar Condes de Resende – Confraria Queirosiana, 2008, pp. 57-62.
- João Gaspar SIMÕES, «O Egipto de Eça de Queirós, por Jean Girodon», in *Diário de Notícias* (section de Crítica Literária), Lisboa, 30 de Novembro de 1960.
- Elena Losada SOLER, «A viagem em Eça de Queirós», in *Queirosiana. Estudos sobre Eça de Queirós e a sua Geração*, 9, Tormes: Fundação Eça de Queirós, Jan.-Jul. 1999, pp. 13-32.
- Filippo ZEVI et Sergio BOSTICCO, *Photographers and Egypt in XIXth Century*, Florence: Fratelli Alinari Editrice, 1884.

Remarques sur les modifications apportées aux inscriptions dans la salle N du temple de Ouadi es-Seboua *

Benoît Lurson
Freie Universität Berlin

Par sa taille imposante et son architecture très sophistiquée, le temple nubien de Ouadi es-Seboua, construit et décoré sous Ramsès II¹, marque l'aboutissement du genre de l'hémi-spéos, particulièrement prisé par le souverain. Ce temple et celui de Gerf Hussein², très semblables l'un à l'autre et qui furent sans doute mis en chantier dans la foulée l'un de l'autre, sont en effet les dernières fondations de ce genre à avoir été érigées par le roi³.

* L'auteur remercie très chaleureusement Madame Cau Brualla, Monsieur Henri Doranlo, Monsieur Vincent Euverte et Monsieur Étienne Vande Walle pour les clichés du temple qu'ils lui ont très aimablement adressés.

¹ Le temple de Ouadi es-Seboua a été publié par Gauthier, H., *Le temple de Ouadi es-Sebouâ, Les temples immergés de la Nubie*, Leipzig, 1912 (deux volumes).

² Le temple de Gerf Hussein a été partiellement publié par le Centre d'Études et de Documentation sur l'Ancienne Égypte, cf. Jacquet, J. *et alii*, *Gerf Hussein*, I. *Architecture*, CS n° 64, 1978; Loutfi El-Tanbouli, M. A. *et alii*, *Gerf Hussein*, II. *La cour et l'entrée du spéos*, CS n° 65, 1974; Loutfi El-Tanbouli, M. A. *et alii*, *Gerf Hussein*, III. *La grande salle (E), mur est – piliers et colosses*, CS n° 66, 1975; Loutfi El-Tanbouli, M. A. *et alii*, *Gerf Hussein*, IV. *La grande salle (E), murs sud, nord et ouest – les niches*, CS n° 67, 1978.

³ Ouadi es-Seboua a vraisemblablement été mis en chantier dans les années 40 du règne de Ramsès II; cf. Lurson, B., *Osiris, Ramsès, Thot et le Nil. Les chapelles secondaires des temples de Derr et Ouadi es-Seboua*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 161, 2007, p. 3, pour l'état de la question. La construction du temple de Gerf Hussein est sans doute postérieure à celle de Ouadi es-Seboua; cf. Hein, I., "Die ramessidische Bautätigkeit in Nubien", *Göttingen Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten, Band 22*, 1991, pp. 9-11. La proximité des plans et des programmes décoratifs des deux temples indique avec vraisemblance que peu d'années les séparent. Pour une description des deux monuments et de leurs caractères communs, cf. Jacquet, J., "Observations sur l'évolution architecturale des temples rupestres", *Nubie, par divers archéologues et historiens, Cahiers d'Histoire Égyptienne* 10 (1967), pp. 86-89.

La salle qui précède le sanctuaire du temple de Seboua, nommée “antichambre” par H. Gauthier⁴, est désignée par la lettre N dans le plan-clé général du temple établi par le CEDAE⁵. Son axe long présente la particularité d’être perpendiculaire à celui du temple. On y pénètre par une porte située au centre de sa paroi est. Au centre de sa paroi nord et au centre de sa paroi sud s’ouvre une salle, une chapelle secondaire, tandis qu’au centre de sa paroi ouest s’ouvre le sanctuaire du temple, bordé par deux autres chapelles, dont les portes se trouvent aux extrémités nord et sud de sa paroi ouest⁶. La décoration de cette salle présente une mise en pages classique.

Une frise, composée du nom de couronnement de Ramsès II hors cartouche alternant avec le cartouche de son nom de naissance posé sur un signe *nwb* et encadré de cobras (le tout couronné de disques solaires), court en haut des parois. Elle passe au-dessus des portes des quatre chapelles, mais est interrompue par la porte centrale de la paroi est et la porte centrale de la paroi ouest. Une scène se trouve sur la moitié nord de la paroi est, une autre sur la moitié sud. Sur les parois nord et sud prennent place deux scènes, une sur leur moitié est et une sur leur moitié ouest. Le linteau des portes menant aux chapelles est divisé en deux parties⁷. La partie inférieure montre deux sphinx affrontés de part et d’autre de deux cartouches, la partie supérieure deux scènes symétriques. Enfin, une scène est gravée sur la moitié sud de la paroi ouest et une autre sur la moitié nord de cette même paroi, entre la porte menant au sanctuaire et la porte de la chapelle.

Les éléments du décor de cette salle qui vont retenir notre attention sont les inscriptions. Il s’agit des bandeaux de texte situés sous les scènes, de la colonne de texte située à l’extrémité nord de la paroi ouest, de la colonne de texte symétrique sud, ainsi que des inscriptions décorant les jambages des portes menant aux chapelles. Les bandeaux

⁴ Cf. Gauthier, *op. cit.*, pp. 173, 180-193 et pl. 53, B-57, A.

⁵ Cf. Lurson, *op. cit.*, pl. 2.

⁶ Sur ces quatre chapelles secondaires et leurs portes, cf. Lurson, *op. cit.*

⁷ Pour une description détaillée de la décoration de ces portes, cf. Lurson, *op. cit.*, pp. 141-144.

de texte ont en effet la particularité d'être des inscriptions secondaires, gravées après l'achèvement de la décoration, tandis que les colonnes de texte et les inscriptions des jambages des portes présentent des reprises. Or, à ma connaissance, ces particularités épigraphiques n'ont pas été relevées⁸.

Le caractère secondaire des bandeaux de texte s'observe très bien sous la scène de la moitié sud de la paroi ouest et sous la scène de la moitié nord de la paroi est⁹. On distingue en effet encore parfaitement dans la partie supérieure de ces bandeaux les lignes horizontales qui, à l'origine, prenaient place directement sous les scènes de la salle et sur lesquelles ces textes secondaires ont été gravés. Après leur gravure, un nouveau jeu de lignes a été ajouté sous les bandeaux. Ceci étant, une fois ces nouveaux bandeaux gravés, le jeu de lignes horizontales dès lors obsolète ayant été plâtré, un nouveau jeu de lignes ajouté en dessous et le tout peint, il était sans doute impossible de remarquer qu'il s'agissait de reprises. C'est ainsi le cas pour l'extrémité sud du bandeau gravé sur la moitié nord de la paroi ouest, qui fut longtemps cachée par une chaire élevée en cet endroit lorsque le temple fut transformé en église¹⁰. Le plâtrage y étant encore en place, on a du mal à reconnaître le caractère secondaire de cette inscription (pl. 1¹¹). En revanche, là où le plâtre est tombé (à droite sur la photographie), on distingue sans difficulté la superposition de l'une des lignes horizontales de l'ancien jeu et de la partie supérieure des signes *šw* et *bit*.

⁸ Ni Gauthier, *op. cit.* (cf. *supra*, note 4), ni KRITANC II, p. 473, ni Grallert, S., *Bauen – Stiften – Weißen. Ägyptische Bau- und Restaurierunginschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 18), 2001, p. 176, ne l'évoquent. Nous mentionnons brièvement le fait dans Lurson, *op. cit.*, p. 148.

⁹ Cf. Gauthier, *op. cit.*, pl. 55, A ; Maspero, G., *Rapports relatifs à la consolidation des temples, Tome second (planches), Les temples immergés de la Nubie*, 1911, pl. 131, B pour la première et Gauthier, *op. cit.*, pl. 56, A pour la seconde.

¹⁰ Cf. Gauthier, *op. cit.*, pl. 57, A ; Maspero, *op. cit.*, pl. 131, B et Daumas, F., "Ce que l'on peut entrevoir de l'histoire de Ouadi es-Sebouâ en Nubie", *Nubie, par divers archéologues et historiens, Cahiers d'Histoire Égyptienne* 10 (1967), p. 40.

¹¹ Photographie reproduite avec l'aimable autorisation de Madame Brualla, que nous remercions chaleureusement.

Les modifications apportées aux colonnes de texte de la paroi ouest et à celles des jambages des portes des chapelles secondaires sont les suivantes. Dans les premières, le groupe de signes *mi R^c* qui les achevait a été recouvert de plâtre¹². Quant aux inscriptions des jambages, elles ont été allongées. Ces inscriptions présentent les cartouches du roi (nom de couronnement à gauche et nom de naissance à droite), introduits par des titres (“le seigneur des Deux Terres” à gauche et “le seigneur des couronnes” à droite) et suivis du nom d’une divinité dont le souverain est déclaré “aimé”¹³. Les modifications consistèrent à substituer au signe *mr(y)* une épithète divine et à graver un nouveau signe *mr(y)* sous cette dernière. Elles s’observent particulièrement bien sur les jambages de la porte Q de la chapelle sud (pl. 2¹⁴).

Le raccourcissement des colonnes de texte de la paroi ouest et l’allongement des inscriptions des jambages des portes eurent le même objectif: s’adapter à la configuration nouvelle induite par la gravure des bandeaux de texte. Si l’extrémité inférieure des colonnes de texte de la paroi ouest a été recouverte de plâtre, ce fut en effet pour permettre la gravure de ces nouveaux textes en libérant de l’espace. Et si les textes des jambages furent allongés, ce fut pour aligner leur base sur celle du nouveau jeu de lignes horizontales gravé sous les bandeaux.

Le schéma suivant présente les inscriptions de la salle N, avant que les bandeaux de texte ne soient gravés sous les scènes (fig. 1)¹⁵. On constate finalement que peu d’inscriptions sont au programme décoratif de la salle, puisqu’en dehors des inscriptions des scènes et de celles des jambages des portes qui, du reste, ressortissent davantage du programme décoratif de ces dernières que de celui de la salle, on ne

¹² Cf. Gauthier, *op. cit.*, pl. 53, B et pl. 55, B (où on peut reconnaître une bonne partie du signe *mi*).

¹³ Cf. Lurson, *op. cit.*, pp. 144-148.

¹⁴ Photographie reproduite avec l’aimable autorisation de Monsieur Euverte, que nous remercions chaleureusement.

¹⁵ L’état de conservation des inscriptions, notamment celui des cartouches et titres royaux décorant les jambages des portes, ne correspond pas toujours à celui suggéré par le schéma. Les lignes parallèles situées sous les scènes sont absentes du schéma. Ces remarques sont également valables pour les figures 3 et 4.

peut guère citer que les colonnes de texte situées aux extrémités de la paroi ouest, “derrière” les portes U et W¹⁶. La moitié est de la salle est en tout cas dépourvue de toute colonne ou bandeau de texte.

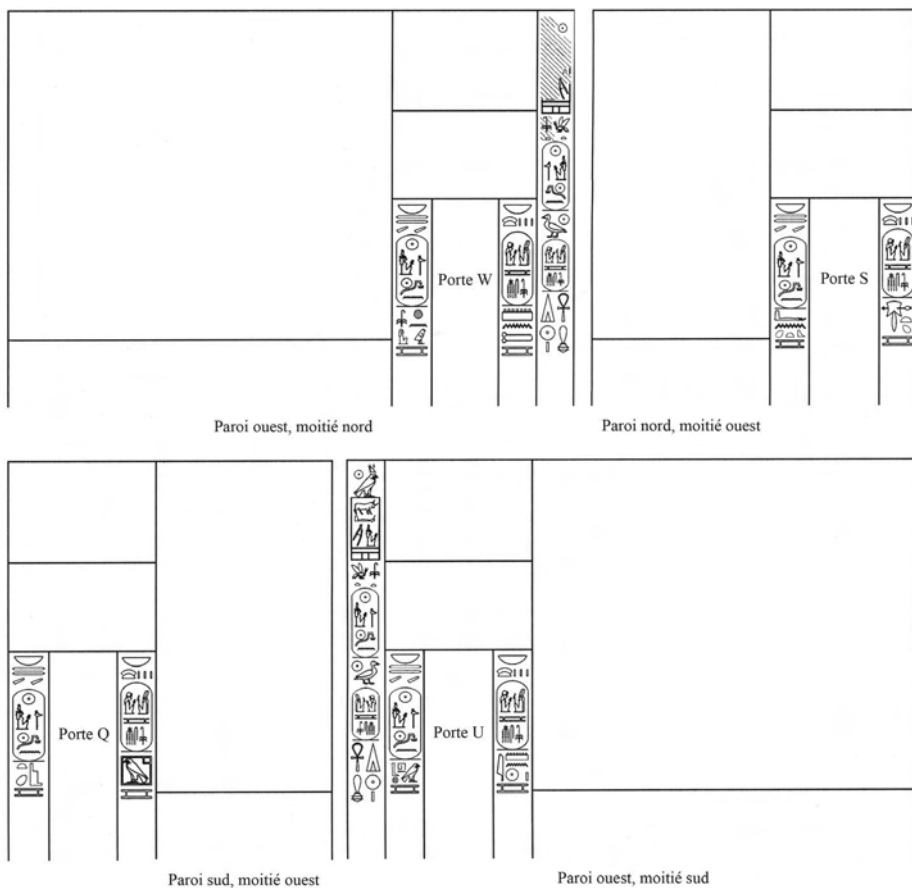


Fig. 1: Les inscriptions de la salle N avant la gravure des bandeaux de texte.

Ces textes sont les suivants¹⁷:

¹⁶ À l’exception bien sûr des textes décorant le plafond de la salle; cf. Gauthier, *op. cit.*, pp. 191-193 et *KRI II*, pp. 733-734, (b).

¹⁷ Pour les jambages, nous ne donnons ici que le nom des divinités.

— Paroi ouest, extrémité nord, colonne de texte¹⁸:

[*Hr k3 nḥt*] *mr(y)* [*M3^c.t/R^c*]^a (*ny*)-*šw.t-bit(y)* *Wšr-M3^c.t-R^c-štp-n-R^c s3 R^c*
R^c-mš-šw-mr(y)-Imn di ʿnḥ [*mi R^c*]^b

“[L’Horus, Taureau puissant], aimé de [Maât ou Rê]^a, le roi de Haute et de Basse-Égypte, Ouser-Maât-Rê-setep-en-Rê, le fils de Rê, Ramsès-aimé-d’Amon, doué de vie comme Rê^b”.

^a Gauthier, *op. cit.*, p. 231, ne restitue rien. *KRI* II, p. 738, l. 10, restitue *mr(y) M3^c.t*. Par complémentarité avec la colonne sud, une restitution *mr(y) R^c* n’est pas à écarter. Dans la salle, une telle complémentarité est attestée sur le plafond (cf. *supra*, note 16), dans les bandeaux de texte (voir ci-dessous) et sur les montants de la porte de la paroi est (Gauthier, *op. cit.*, p. 180, donne la leçon *mr(y) M3^c.t* pour les deux montants, ce qui est erroné. *Mr(y) M3^c.t* se trouve bien sur le montant sud, mais *mr(y) R^c* prend place sur le montant nord).

^b À l’endroit de *mi R^c*, Gauthier, *op. cit.*, p. 231, indique une lacune. *KRI* II, p. 738, l. 10, n’en indique aucune, ni ne restitue de *mi R^c* (voir cependant *KRITA* II, p. 487, G). Sur la photographie de la colonne publiée par Gauthier, *op. cit.*, pl. 55, B, on distingue cependant assez clairement la presque totalité du système de suspension du pot.


— Paroi ouest, extrémité sud, colonne de texte¹⁹:

Hr k3 nḥt mr(y) M3^c.t (ny)-šw.t-bit(y) Wšr-M3^c.t-R^c-štp-n-R^c s3 R^c R^c-mš-
šw-mr(y)-Imn di ʿnḥ mi R^c

“L’Horus, Taureau puissant, aimé de Maât, le roi de Haute et de Basse-Égypte, Ouser-Maât-Rê-setep-en-Rê, le fils de Rê, Ramsès-aimé-d’Amon, doué de vie comme Rê”.

— Porte Q (mur sud), jambages²⁰ (pl. 2):

Ouest: <i>Hw.t-Hr mr(y)</i> ^a	“Aimé d’Hathor”.
Est: <i>šš.t mr(y)</i> ^a	“Aimé d’Isis”.

^a Il s’agit du signe .


¹⁸ Gauthier, *op. cit.*, p. 231 et pl. 55, B; *KRI* II, p. 738, l. 10.

¹⁹ Gauthier, *op. cit.*, p. 223 et pl. 53, B; *KRI* II, p. 738, l. 7.

²⁰ Gauthier, *op. cit.*, p. 214 (leçon après modifications) et pl. 54, B.


— Porte S (mur nord), jambages²¹:


Ouest: $\text{ʿn}k.t mr(y)^a$ “Aimé d’Anoukis”.
Est: $\text{Š}t.t mr(y)^a$ “Aimé de Satis”.

^a Il s’agit du signe .

— Porte U (mur ouest, moitié sud), jambages²²:

Sud: $Hr Bhn^a mr(y)^b$ “Aimé d’Horus (de) Bouhen^c”.
Nord: $Imn-R^c mr(y)^b$ “Aimé d’Amon-Rê”.




^a On notera la disposition des signes, parfaitement adaptée à l’espace: .

^b Il s’agit du signe .

^c Cette occurrence de l’épithète divine sans *nb* est à ajouter à celles données par Leitz, C. (éd.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*. Band V, *h – l*, OLA 114, 2002, p. 253 (*Hr-Bhn*).

— Porte W (mur ouest, moitié nord), jambages²³:

Sud: $Hnšw [mr(y)]^a$ “[Aimé de] Khonsou”.
Nord: $Mnt(w) [mr(y)]^a$ “[Aimé de] Montou”.

^a Il s’agissait certainement du signe , mais il est perdu dans une lacune. Le groupe 
( sur le jambage nord) aurait en effet occupé trop de place.

Telles étaient donc les inscriptions au programme décoratif de la salle N du temple de Seboua, jusqu’à ce que la décision soit prise de graver des bandeaux de texte sous les scènes, là où se trouvait un jeu de lignes horizontales. Comme nous l’avons vu plus haut, cette modification eut pour conséquence le plâtrage du groupe *mi R^c* au bas des colonnes de texte de la paroi ouest, afin de libérer de la place, et l’allongement

²¹ *Idem*, p. 239 (leçon après modifications) et pl. 56, B. La leçon que l’auteur donne des inscriptions du jambage oriental est erronée.

²² *Idem*, p. 224 (leçon après modifications) et pl. 53, B.

²³ *Idem*, p. 232 (leçon après modifications) et pl. 55, B.

des inscriptions des jambages des quatre portes, pour aligner leur base sur le niveau inférieur du nouveau jeu de lignes horizontales.

Ces bandeaux de texte forment deux groupes thématiques (fig. 2). Dans la moitié est de la salle se trouvent deux titulatures royales symétriques, qui débent de part et d'autre de la porte centrale de la paroi est pour aboutir contre les portes des parois nord (porte S) et sud (porte Q). Dans la moitié ouest de la salle se développent aussi deux titulatures royales symétriques depuis la porte centrale de la paroi ouest, mais qui sont complétées par une inscription dédicatoire débutant sous les colonnes de texte situées aux extrémités de la paroi ouest, c'est-à-dire entre les portes (porte U au sud et porte W au nord) et l'angle de la pièce. En somme, la titulature proprement dite se trouve sous les scènes situées entre la porte centrale et les portes U et W. Comme les bandeaux de la moitié est de la salle, ces inscriptions viennent buter contre les portes des parois nord et sud.

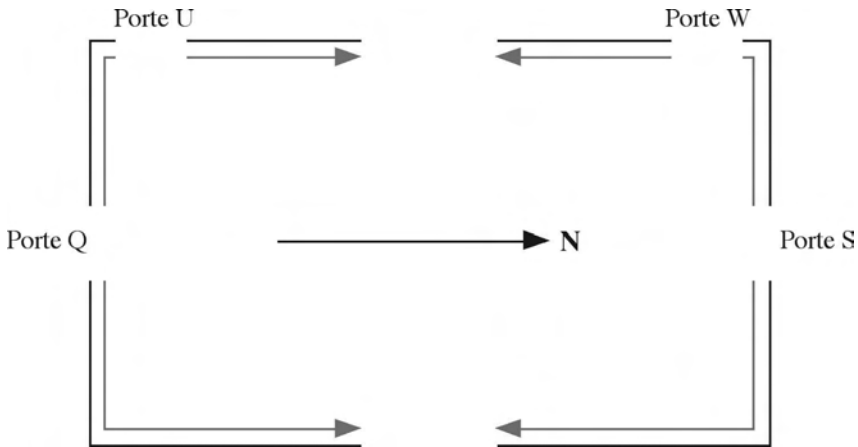


Fig. 2: Disposition des bandeaux de texte dans la salle N.

N.B.: Les flèches indiquent l'orientation des hiéroglyphes, pas le sens de lecture des textes.

Chaque groupe thématique comprenant deux inscriptions symétriques, ces bandeaux de texte forment quatre unités, dont la disposition s'articule, comme la décoration de la salle, autour des deux axes perpendiculaires qui s'y croisent en son centre: l'axe nord-sud et l'axe est-ouest²⁴. Dans la moitié est de la salle, l'orientation de

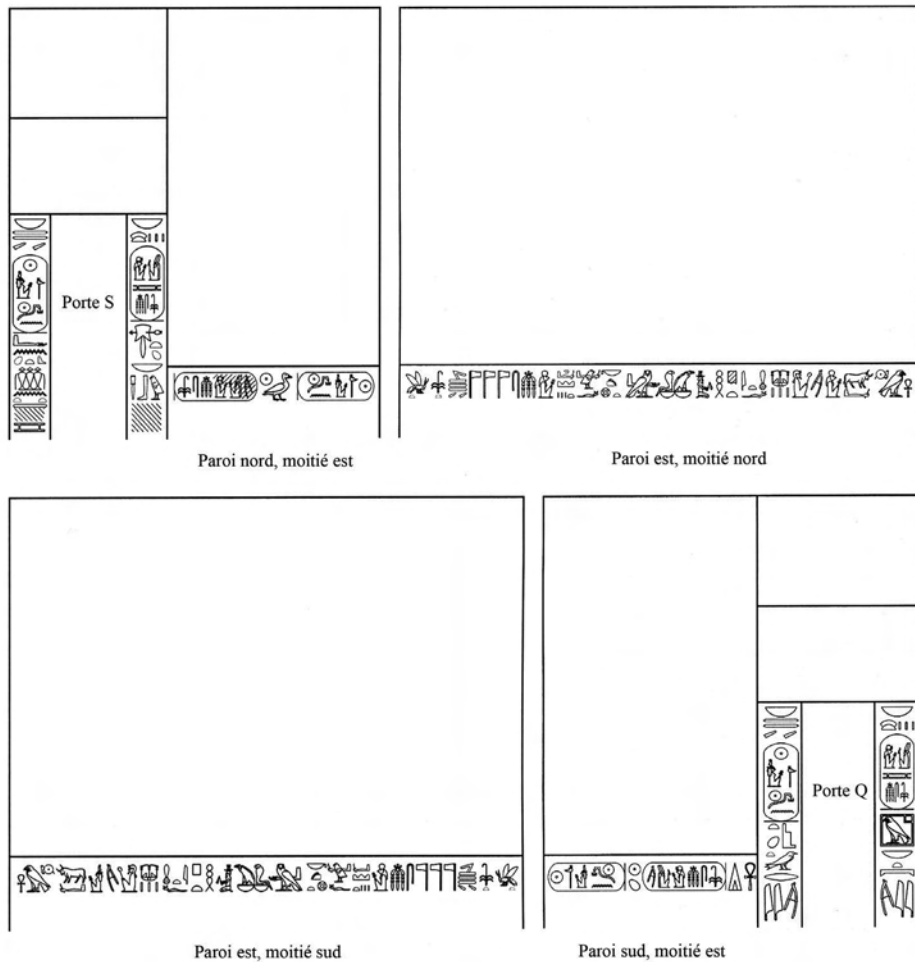


Fig. 3: Les bandeaux de texte de la moitié est de la salle N et les inscriptions modifiées des jambages des portes Q et S.

²⁴ La disposition des colonnes et lignes de texte du plafond reflète aussi une organisation de la décoration s'articulant autour de ces deux axes; cf. *KRI* II, p. 733, (b), pour leur schéma de disposition.

ces hiéroglyphes est contraire à celle des images du roi, ce dernier tournant le dos à la porte d'entrée et se dirigeant vers l'ouest sur la moitié est des parois nord et sud. Cette différence est le résultat de l'application de règles différentes. Celle présidant à l'orientation des images du roi précise en effet que celles-ci doivent, sauf exceptions, être tournées vers le sanctuaire²⁵. C'est bien le cas ici. La règle que reflète l'orientation des bandeaux de texte dans cette salle est en revanche liée à la façon d'y circuler. La disposition et l'orientation de ces textes se prêtent en effet aisément à une lecture par un observateur se déplaçant sur l'axe longitudinal du temple²⁶. Puisqu'ils débutent de part et d'autre de la porte centrale des parois est et ouest, il est en effet aisé à quelqu'un traversant la salle de lire ceux gravés sur la paroi ouest lorsqu'il entre dans la salle N et ceux de la paroi est lorsqu'il en sort, puisqu'ils prennent systématiquement leur départ de part et d'autre de la porte centrale des parois est et ouest (fig. 2). Le schéma précédent (fig. 3) présente les bandeaux de texte de la moitié est de la salle et les inscriptions modifiées des jambages des portes Q et S.

Les bandeaux de texte de la moitié est de la salle N présentent des différences de nature épigraphique et des différences de contenu qui justifient, malgré l'identité presque totale de ces inscriptions symétriques, que l'on consacre à chacun d'eux un commentaire:

²⁵ Cf. Fischer, H. G., *The Orientation of Hieroglyphs. Part I – Reversals*, *Egyptian Studies* II, 1977, pp. 41-47.

²⁶ Comparer avec Kitchen, K. A., "A Note on Bandeau Texts in New Kingdom Temples", in *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Band 1: Sprache. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern*, Göttingen, 1984, p. 553, qui note que les bandeaux de texte, "by their placement and nature, [...] are 'display texts'; they publicise to both men and gods the active piety of the king concerned, as long as they exist". L'orientation des hiéroglyphes dans la frise couronnant les murs de la salle est en revanche identique à celle des représentations royales; cf. Gauthier, *op. cit.*, pl. 54 (sur la planche 54, A, la frise se devine à l'extrémité supérieure gauche de la scène), 55, A, 56 et 57, A.

— Paroi est, moitié nord et paroi nord, moitié est²⁷:

*ꜥnh Hr k3 nht mr(y) R^ca nb^b hb.w-šd mi itzƒ Pth-T3tnn Nbtj mk Km.t w^cf^e
h3š.wt R^c ms ntr.w grg^d t3.wy (ny)-šw.t-bit(y) ^eWšr-M3^c.t-R^c-štp-n-R^c s3 R^c
R^c-mš-šw-mr(y)-Imn*

“Que vive l’Horus, Taureau puissant, aimé de Rê^a, le seigneur des fêtes sed comme son père Ptah-Tatenen, Celui des Deux Maîtresses, qui protège l’Égypte et maîtrise les pays étrangers, Rê qui façonne les dieux et fonde les Deux Terres, le roi de Haute et de Basse-Égypte, ^eOuser-Maât-Rê-setep-en-Rê, le fils de Rê, Ramsès-aimé-d’Amon”.

^a Gauthier, *op. cit.*, p. 187, indique *mr(y) M3^c.t*, ce qui est erroné.

^b Il s’agit du signe du roi assis sur le sol, coiffé du *khat*, portant la barbe et tenant un sceptre-*h3š*.

^c Au-dessus du bras armé se trouve une corde enroulée, absente de l’inscription symétrique (voir ci-dessous).

^d Le signe *grg* est inversé, comme dans l’inscription symétrique (voir ci-dessous).

^e À partir de là, l’inscription se trouve sur la moitié est de la paroi nord.

— Paroi est, moitié sud et paroi sud, moitié est²⁸:

*ꜥnh Hr k3 nht mr(y) M3^c.t nb^a hb.w-šd mi itzƒ Pth-T3tnn Nbtj mk Km.t w^cf^e
h3š.wt R^c ms ntr.w grg^c t3.wy (ny)-šw.t-bit(y) ^dWšr-M3^c.t-R^c-štp-n-R^c s3 R^c
R^c-mš-šw-mr(y)-Imn di ꜥnh^f*

“Que vive l’Horus, Taureau puissant, aimé de Maât, le seigneur des fêtes sed comme son père Ptah-Tatenen, Celui des Deux Maîtresses, qui protège l’Égypte et maîtrise les pays étrangers, Rê qui façonne les dieux et fonde les Deux Terres, le roi de Haute et de Basse-Égypte, ^dOuser-Maât-Rê-setep-en-Rê, le fils de Rê, Ramsès-aimé-d’Amon”, doué de vie^f.”

^a Voir ci-dessus, note b.

^b À la différence de l’inscription symétrique (voir ci-dessus), il n’y a pas de corde enroulée au-dessus du bras armé.

^c Contrairement à la leçon donnée par Gauthier, *op. cit.*, p. 187 et comme dans l’inscription symétrique (voir ci-dessus), le signe *grg* est inversé.

^d À partir de là, l’inscription se trouve sur la moitié est de la paroi sud.

²⁷ Gauthier, *op. cit.*, p. 187 et pl. 56.

²⁸ *Idem*, p. 181 et pl. 54.

^e Pour ce groupe, le scribe a choisi le soleil et l'œuf.

^f Ce groupe est absent de l'inscription symétrique. Sa gravure a sans doute été rendue possible par la place que fit gagner la graphie du groupe *s3 R^c*.

L'une des différences les plus intéressantes entre ces deux titulatures réside dans le nom d'Horus du roi, "aimé de Maât" dans l'inscription sud et "aimé de Rê" dans l'inscription nord. Nous avons vu plus haut que ces deux versions du nom d'Horus du roi se rencontrent dans d'autres inscriptions symétriques de la salle²⁹. C'est également le cas dans le sanctuaire du temple, toujours dans des inscriptions symétriques³⁰. On notera d'ailleurs que le nom d'Horus "aimé de Rê" est systématiquement situé dans la moitié nord de la salle N et du sanctuaire et le nom "aimé de Maât" dans leur moitié sud. Or, ces deux noms d'Horus se rencontrent aussi dans les bandeaux de texte de la moitié ouest de la salle N, que le schéma suivant présente, avec les modifications apportées aux inscriptions des jambages des portes et aux colonnes de texte situées aux extrémités de la paroi ouest (fig. 4).

²⁹ Voir ci-dessus, la colonne de texte de la moitié nord de la paroi ouest, note a.

³⁰ Cf. Gauthier, *op. cit.*, pp. 203, 205, *KRI II*, p. 736, l. 9-15 (bandeau de texte situé sous les scènes) et Gauthier, *ibid.*, p. 207 (inscriptions symétriques des côtés intérieurs de la niche). Dans le monument, les deux versions se rencontrent également, par exemple, sur le pilier dorsal du colosse sud situé devant l'entrée du temple (cf. *KRI II*, p. 726, l. 1-3) ou sur les socles des sphinx (mais peut-être pas de tous) de la première cour (cf. *KRI II*, p. 727, 3). Dans le temple de Gerf Hussein, on les rencontre dans diverses inscriptions de la cour; cf. Loutfi El-Tanbouli, M. A. *et alii*, *Gerf Hussein*, II, *op. cit.*, pp. 29 *passim*. D'après Sourouzian, H., "Le roi, le lion et le sphinx. Quelques monuments mal connus de Tell el-Maskhouta", in Guksch, H. et Polz, D. (éds.), *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens*, Mainz, 1998, note 33 p. 413, c'est à l'occasion du premier jubilé que "le nom d'Horus se dédouble [...] et le composant «aimé de Maât» alterne avec «aimé de Rê»". L'auteur, *ibid.*, pp. 411-412, publie un sphinx sur le socle duquel se trouvent ces deux versions du nom d'Horus. On verra aussi Rondot, V., *La grande salle hypostyle de Karnak. Les architraves*, Paris, 1997, p. 45, pour qui la variante *mry R^c* "trouve place tout particulièrement sur les obélisques", ce qui, au vu des exemples mentionnés dans cette note et de ceux présents dans la salle N, doit être nuancé.

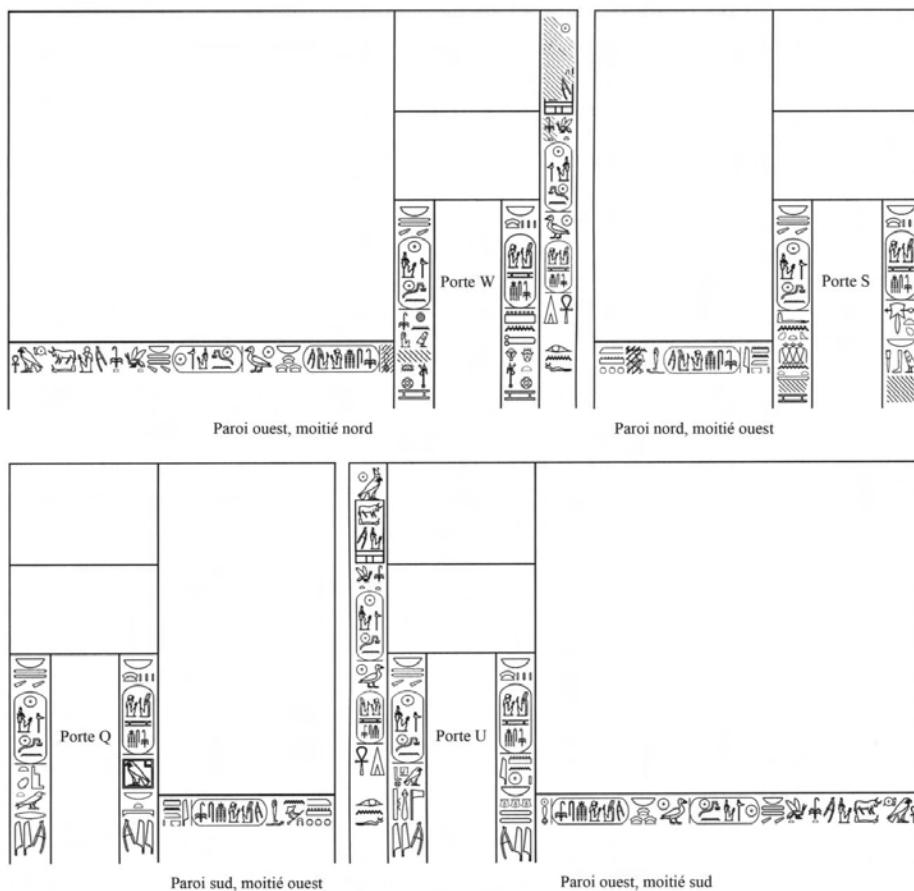


Fig. 4: Les bandeaux de texte de la moitié ouest de la salle N et les inscriptions modifiées des jambages des portes Q et S, U et W.

Comme pour ceux de la moitié est, un commentaire est consacré à chacun des bandeaux de texte, à la suite duquel nous nous attacherons aux modifications apportées aux inscriptions des jambages des portes³¹. En revanche, les modifications apportées aux colonnes de texte situées aux extrémités de la paroi ouest ne seront pas décrites de nouveau. Il est suffisant de rappeler que le groupe *mi R^c*, avec lequel le texte s'achevait, a été plâtré.

³¹ Pour la bibliographie des inscriptions de ces jambages, cf. *supra*, notes 20-23.

— Paroi ouest, moitié nord et paroi nord, moitié ouest³²:

*ḥnḥ Hr k3 nḥt mr(y) R^ca (ny)-šw.t-bit(y) nb t3.wy Wšr-M3^c.t-R^c-štp-n-R^c s3
R^c nb ḥ^c.w R^c-mš-šw-mr(y)-Imn mi R^c ir.n≠f^b ^cm mnw^d n ḥnty≠f^e R^c-mš-
šw-mr(y)-Imn m pr Imn*

“Que vive l’Horus, Taureau puissant, aimé de Rê^a, le roi de Haute et de Basse-Égypte, le seigneur des Deux Terres, Ouser-Maât-Rê-setep-en-Rê, le fils de Rê, le seigneur des couronnes, Ramsès-aimé-d’Amon, comme Rê, il a fait^b (cela) ^ccomme monument^d pour sa statue Ramsès-aimé-d’Amon dans le domaine d’Amon”.

^a Dans sa publication, Gauthier, *op. cit.*, p. 189, indique une lacune pour le nom d’Horus du roi. Lorsque l’auteur publie le temple, cette partie de l’inscription est en effet cachée “sur une longueur de 0 m. 70 cent., par l’escalier que les chrétiens ont élevé contre la paroi en utilisant un ancien socle de statue”. Aujourd’hui, cette partie de l’inscription est visible (pl. 1).

^b Le groupe *ir.n≠f* a été gravé sous la colonne de texte située à l’extrémité nord de la paroi.

^c À partir de cet endroit, l’inscription se trouve sur la moitié ouest de la paroi nord. Gauthier, *op. cit.*, pp. 231-232, place la *m* sur la moitié nord de la paroi ouest, ce qui est erroné.

^d On notera la particularité de la formule, qui omet *≠f* après *mnw*. C’est également le cas dans l’inscription symétrique (voir ci-dessous), dans la dédicace de la porte menant au sanctuaire (cf. *KRI* II, p. 736, l. 3) et dans les bandeaux de texte du sanctuaire (cf. *supra*, note 30). Dans son étude sur les formules de dédicace, Grallert, *op. cit.*, p. 35, ne consacre qu’une petite ligne à l’absence du suffixe après *mnw* dans les inscriptions dédicatoires (on corrigera, *ibid.*, note 2 p. 35, les références aux inscriptions de Seboua. Il s’agit de R2/Wf130–R2/Wf133 et non R2/Wf131–R2/Wf133). La raison pour laquelle l’auteur, *ibid.*, p. 176, restitue un *≠f* dans les dédicaces R2/Wf130 (la présente inscription), R2/Wf131 (l’inscription suivante), R2/Wf133 (dédicace de la porte menant au sanctuaire), mais pas dans l’inscription R2/Wf132 (bandeaux de texte du sanctuaire) n’est pas apparente.

^e Le déterminatif de *ḥnty* est la momie debout (Gardiner, *Sign-List* A 53).

— Paroi ouest, moitié sud et paroi sud, moitié ouest³³:

*ḥnḥ Hr k3 nḥt mr(y) M3^c.t (ny)-šw.t-bit(y) nb t3.wy Wšr-M3^c.t-R^c-štp-n-R^c
s3 R^c nb ḥ^c.w R^c-mš-šw-mr(y)-Imn mi R^c ir.n≠f^a ^bm mnw^c n ḥnty≠f^d R^c-mš-
šw-mr(y)-Imn m pr Imn*

³² Gauthier, *op. cit.*, pp. 189, 231-232, pl. 55, B, 56, B et 57, A; *KRI* II, p. 738, l. 10-11 (paroi nord, moitié ouest).

³³ Gauthier, *op. cit.*, pp. 184, 223, pl. 53, B, 54, B et 55, B; *KRI* II, p. 738, l. 7-8 (paroi sud, moitié ouest).

“Que vive l’Horus, Taureau puissant, aimé de Maât, le roi de Haute et de Basse-Égypte, le seigneur des Deux Terres, Ouser-Maât-Rê-setep-en-Rê, le fils de Rê, le seigneur des couronnes, Ramsès-aimé-d’Amon, comme Rê, il a fait^a (cela) ^bcomme monument^c pour sa statue Ramsès-aimé-d’Amon dans le domaine d’Amon”.

^a Le groupe *ir.n* a été gravé sous la colonne de texte située à l’extrémité sud de la paroi.

^b À partir de cet endroit, l’inscription se trouve sur la moitié ouest de la paroi sud.


^c Voir ci-dessus, note d.

^d Voir ci-dessus, note e.


— Porte Q (mur sud), jambages (pl. 2):

Ouest: *Hw.t-Hr nb.t^a p.t mry^b* “Aimé d’Hathor, la maîtresse du ciel”.

Est: *3s.t wr.t^c mry^b* “Aimé de la grande Isis”.

^a Le signe *nb* a été gravé sur le signe *mr* () de la première version.


^b Il s’agit du groupe  sur le jambage est.


^c Le *t* et la tête de l’oiseau-*wr* ont été gravés sur le signe *mr* ()


— Porte S (mur nord), jambages:



Ouest: *ḥnk.t hnt.t^a T3-[...] mr(y)^b* “Aimé d’Anoukis, qui est à la tête de T3-[...]”.

Est: *Št.t nb<.t>^c 3bw [mr(y)]^d* “[Aimé de] Satis, la maîtresse d’Éléphantine”.

^a La partie supérieure du signe *hnt* a été gravée sur le signe *mr* () de la première version.

^b Il s’agit du signe .

^c Le *t* ne semble pas avoir été gravé. Le signe *nb* a été gravé sur le signe *mr* () de la première version.

^d Gauthier, *op. cit.*, p. 239, indique le signe . Le signe ne semble plus être visible, mais est fort probable. Avec le groupe , l’inscription serait en effet plus longue que sur le jambage ouest.

— Porte U (mur ouest, moitié sud), jambages:


Sud: *Hr Bhn^a ntr ʕ^b mry^c*

“Aimé d’Horus (de)^d Bouhen, le grand dieu”.

Nord: *Imn-R^c nb^c nš.wt t3.wy mry^c*


“Aimé d’Amon-Rê, le seigneur des trônes des Deux Terres”.

^a Voir ci-dessus, la première version des inscriptions de ce jambage, la note a.

^b la partie supérieure du signe *ntr*, du signe ʕ et du rouleau de papyrus sont gravés sur le signe *mr* () de la première version.

^c Il s’agit du groupe  sur le jambage nord).

^d Voir ci-dessus, la première version des inscriptions de ce jambage, la note c.

^e Le signe *nb* a été gravé sur le signe *mr* () de la première version.



— Porte W (mur ouest, moitié nord), jambages:


Sud: *Hnšw [...] ^a W3š.t mr(y)^b*


“Aimé de Khonsou [...] ^a Thèbes”.

Nord: *Mnt(w) hr(y)-ib^c W3š.t mr(y)^b*

“Aimé de Montou, qui réside dans Thèbes”.

^a Gauthier, *op. cit.*, p. 232, restitue *hr(y)-ib*. Cela est fort possible. On peut toutefois penser aussi à un *m* (). Le groupe a été gravé sur le signe *mr* () de la première version.

^b Il s’agit du signe ()

^c Ce groupe a été gravé sur le signe *mr* () de la première version.

La mise en évidence d’une reprise des inscriptions de la salle N du temple de Ouadi es-Seboua est déjà en soi d’importance pour l’histoire du monument. En outre, la présence d’une inscription dédicatoire rend ces bandeaux de texte particulièrement intéressants. K. A. Kitchen a d’ailleurs bien montré l’importance de tels textes, qu’une dédicace soit ou non à leur programme³⁴. Aussi convient-il d’essayer de dater cette reprise du programme épigraphique de la salle et de voir à quoi cette inscription dédicatoire peut se référer.

³⁴ Cf. Kitchen, *art. cit.*, pp. 547-553. Voir en particulier pp. 548-549 pour le règne de Ramsès II et p. 548, où le temple de Ouadi es-Seboua est mentionné.

Outre les différentes graphies de son nom de couronnement de son nom de naissance³⁵, les évolutions du nom d'Horus et du nom des Deux Maîtresses de Ramsès II sont de précieux critères de datation. Après son second jubilé, en l'an 34, il ajoute à son nom d'Horus (*K3 nht mry M3^c.t*) l'épithète *nb hb.w-šd mi itz f Pth-T3tnn* et à son nom des Deux Maîtresses (*mk Km.t wcf h3š.wt*) l'épithète *R^c mš ntr.w grg t3.wy*³⁶. Enfin, entre l'an 42 et l'an 56, l'épithète *ntr-hk3-Iwnw* peut prendre place dans son nom de naissance³⁷. Les bandeaux de texte de la salle N présentent bien la version longue du nom d'Horus et du nom des Deux Maîtresses du souverain, mais pas la version révisée à partir de l'an 42 de son nom de naissance. Cette absence, néanmoins, ne saurait être un argument pour placer la modification des inscriptions entre les années 34 et 42 du règne du souverain. Il y a deux raisons à cela.

D'abord, l'épithète *ntr-hk3-Iwnw* se rencontre bien à Ouadi es-Seboua³⁸, ce qui rend une datation des modifications après l'an 42 possible. Sa présence indique en effet que la décoration des parties du temple où cette épithète est utilisée, si ce n'est le temple tout entier, fut bien entreprise dans les années 40 du règne. Une modification des inscriptions ne pourrait donc avoir eu lieu qu'après l'an 42. Certes, la décoration du temple ayant dû s'étaler dans le temps, on pourrait imaginer que la salle N ait été décorée, les bandeaux de texte inscrits et les corrections exécutées avant l'an 42, c'est-à-dire avant que les décorateurs n'abordent le travail sur les parties du monument où l'épithète *ntr-hk3-Iwnw* se rencontre (la plus proche de la salle N étant

³⁵ Pour le nom de couronnement, il s'agit de l'ajout de l'épithète *štp-n-R^c* en l'an 2 du règne. Pour le nom de naissance, il s'agit de la graphie *mš + šw*, qui remplace vers l'an 21 la graphie *mš + š*.

³⁶ Cf. Kitchen, K. A., "The Titularies of the Ramesside Kings as Expression of their Ideal Kingship", *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 71 (1987), pp. 133-134 et 137, ainsi que Osing, J., "Der Tempel Sethos' I. in Gurna", *Die Reliefs und Inschriften – Band I*, AV 20, p. 39. Pour la titulature du souverain et ses multiples variantes, cf. Von Beckerath, J., "Handbuch der ägyptischen Königsnamen", *Münchener Ägyptologische Studien* 49 (1999), pp. 153-157.

³⁷ Cf. Yoyotte, J., "Le nom de Ramsès «souverain d'Héliopolis»", in Anthes, J. et alii, *Mit Rahineh 1956*, Philadelphie, 1965, pp. 66-70. La datation de cette épithète proposée par Yoyotte est largement admise. Voir ainsi Kitchen, *art. cit.*, p. 133 et *KRITANC* II, §258 p. 164.

³⁸ Cf. Yoyotte, *art. cit.*, pp. 66-67, ainsi que *KRI* II, pp. 726, l. 16 et 731, l. 7.

le “pronaos”³⁹)⁴⁰. Mais de toute façon, si le travail d’excavation a bien commencé dans les années 40 du règne, comme semblent l’indiquer les stèles de Setaou⁴¹, une telle reconstitution n’est pas possible.

Ensuite, il s’agit de la seconde raison, l’épithète *ntr-hk3-Twnw* n’apparaît que trois fois à Seboua⁴², ce qui est très peu au regard du nombre de cartouches se trouvant dans le temple et en souligne donc un usage extrêmement limité. Son absence dans la salle N du temple ne peut donc pas uniquement s’expliquer par une date de gravure antérieure à l’an 42 ni être prise en compte comme critère de datation.

En somme, malgré une titulature royale bien datée, mais en raison d’une mise en chantier du temple tardive dans le règne et d’un usage absolument pas systématique de l’épithète *ntr-hk3-Twnw*, il n’est pas possible de dater la gravure des bandeaux. On peut seulement dire qu’elle eut lieu après l’an 34 de son règne, après que le roi a introduit les nouvelles épithètes dans son nom d’Horus et son nom des Deux Maîtresses ce qui, toutefois, ne nous renseigne pas beaucoup. Il reste donc à voir ce à quoi les inscriptions dédicatoires de la moitié ouest de la salle peuvent bien renvoyer.

Dans son commentaire relatif aux inscriptions du temple, K. A. Kitchen consacre plusieurs lignes à ces bandeaux, qu’il propose de mettre en relation avec les chapelles situées de part et d’autre du sanctuaire⁴³. Il écrit : “These two chapels, significantly, carry the same doorway dedication for the statue of the deified king. The other ritual scenes in these two chapels honour a variety of deities, including the king in the S. Chapel, but not in the N. Chapel. It is, therefore, possible that in fact a standing cult-statue of the deified king was once housed in the S. Chapel, and one of Amun in the N. Chapel, respectively”⁴⁴. Autrement

³⁹ Voir la note précédente.

⁴⁰ Cela suppose que la décoration ait commencé avec le sanctuaire, bien qu’il s’agisse d’un héli-spéos; cf. Lurson, *op. cit.*, p. 3, à propos de l’héli-spéos de Derr.

⁴¹ Cf. *supra*, note 3.

⁴² Cf. *supra*, note 38, la référence à Yoyotte.

⁴³ Pour Grallert, *op. cit.*, p. 176, ces inscriptions “beziehen sich auf die Nebenkultstellen der Seitenräume”. L’auteur est donc du même avis que K. A. Kitchen.

⁴⁴ KRITANC II, §900 p. 473.

dit, les inscriptions dédicatoires se réfèreraient à des statues conservées dans ces deux chapelles, dont l'identité pourrait être précisée grâce aux représentations des divinités qui s'y trouvent ou en sont absentes: le roi au sud et Amon-Rê au nord.

Toutefois, ces inscriptions étant secondaires, il est difficile de les mettre en relation avec la décoration des chapelles qui, elle, ne montre aucune retouche. Si la décoration de ces chapelles évoque vraiment leur fonction, ce qui reste de toute façon méthodologiquement contestable⁴⁵, il s'agit en effet d'une fonction qu'elles remplissaient avant que les inscriptions ne soient gravées. L'identité d'une statue révérée dans ces deux salles ne devrait donc être déduite de leur décoration qu'avec beaucoup de réserves. Il y a d'ailleurs l'exemple de la salle III du temple de Louxor, transformée sous Ramsès II en reposoir pour la barque de Khonsou, mais sans qu'il fût jugé nécessaire d'ajuster la décoration à son nouvel usage⁴⁶. Rappelons cependant que K. A. Kitchen n'a pas noté le caractère secondaire de ces inscriptions, ce qui l'a sans doute incité à en rapprocher le contenu de la décoration des chapelles. Par ailleurs, que les inscriptions dédicatoires soient secondaires n'invalide en rien l'hypothèse de l'auteur, à savoir qu'elles puissent se référer à des statues ayant trouvé asile dans les chapelles s'ouvrant dans la salle N⁴⁷. En revanche, l'idée qu'elles aient été conservées dans les chapelles bordant le sanctuaire est discutable.

On peut en effet se demander pourquoi K. A. Kitchen met en relation des inscriptions se trouvant sur la moitié ouest des parois sud et nord avec les chapelles s'ouvrant dans la paroi ouest et non avec celles s'ouvrant dans les parois nord et sud. Les inscriptions dédicatoires

⁴⁵ Cf. Egberts, A., *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves*, vol. I: *Text*, EU VIII, 1, 1997, p. 389.

⁴⁶ Seules les dédicaces de la porte et les scènes aux alentours portent la marque de Ramsès II; cf. *PM II*², pp. 319-320, III et Osing, J., "Zur Funktion einiger Räume des Ramesseums", in De Manuelian, P. (éd.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, vol. 2, 1996, p. 640, note 12.

⁴⁷ Comme, du reste, une comparaison avec la modification des inscriptions dédicatoires de la porte menant à la salle III du temple de Louxor (cf. Grallert, *op. cit.*, pp. 222-223 et la note précédente) peut le laisser penser.

viennent pourtant buter contre leur porte. Or, la raison à cela semble résider dans le regroupement des inscriptions effectué par H. Gauthier, que l’auteur a en effet suivi.

Par analogie avec la mise en pages des bandeaux de texte de la moitié est de la salle (fig. 3), on est naturellement incité à considérer les inscriptions dédicatoires de la moitié ouest des parois nord et sud comme le prolongement de la titulature se trouvant sur la paroi ouest (fig. 4). C’est d’ailleurs le choix que nous avons fait ci-dessus. Dans sa publication, H. Gauthier prend un autre parti, celui de leur faire compléter les colonnes de texte se trouvant entre les portes des chapelles parallèles au sanctuaire et les extrémités de la paroi ouest⁴⁸. Le groupe *ir.n≠f* se trouvant sous ces colonnes de texte, il est en effet tentant de faire des inscriptions dédicatoires le complément de la titulature royale qui prend place dans ces colonnes. À propos de la colonne de texte nord, l’auteur écrit pourtant que “La bande verticale de droite, [...] à proprement parler, ne fait pas partie de la décoration de la porte, mais est destinée à combler le vide laissé entre cette dernière et l’angle de la paroi”⁴⁹. Puisqu’elles n’auraient d’autre fonction que celle de “comblent un vide”, on comprend mal, dès lors, pourquoi l’auteur fait des inscriptions dédicatoires le complément de ces colonnes de textes.

Mais surtout, l’auteur ne traite pas de ces inscriptions dans le chapitre consacré à la paroi ouest de la salle N, mais dans celui dédié aux portes des chapelles parallèles au sanctuaire et, plus exactement, dans la section vouée aux façades extérieures de ces portes. Suivant aussi en cela H. Gauthier, K. A. Kitchen place ces inscriptions dans la section qu’il consacre aux “Side-Chapels”⁵⁰. Il va cependant plus loin que ce dernier, puisqu’il voit dans ces inscriptions, si on se fonde sur le titre sous lequel il publie sa leçon des textes, la dédicace des salles elles-mêmes⁵¹. C’est sans doute pour cette raison qu’il place les statues

⁴⁸ Cf. Gauthier, *op. cit.*, pp. 184, 189, 223 et 231-232.

⁴⁹ *Idem*, p. 231. Remarques similaires *ibid.*, p. 223, à propos de la colonne sud.

⁵⁰ *KRI II*, p. 738, G.

⁵¹ Il nomme en effet l’inscription sud “South-West Side-Chapel, Doorway, S. Side, Dedication” et l’inscription nord “North-West Side-Chapel, Doorway, N. Side, Dedication” (*KRI II*, p. 738, G, I et II).

que mentionnent les textes dans les chapelles parallèles au sanctuaire. Toutefois, si ces inscriptions n'appartiennent pas à la décoration de la porte, comme H. Gauthier l'indique, on ne peut plus y voir de dédicace en rapport avec ces salles et donc retenir l'interprétation de K. A. Kitchen.

En somme, si ces inscriptions ne se réfèrent pas aux chapelles bordant le sanctuaire et s'il est difficile de voir dans les statues mentionnées une ronde-bosse d'Amon-Rê et une ronde-bosse de Ramsès, à quoi ces dédicaces se réfèrent-elles donc? Pour répondre à cette question, il importe tout d'abord de clarifier deux points: celui de la fonction des colonnes de texte situées aux extrémités de la paroi ouest et celui de leur lien avec les inscriptions dédicatoires. Que celles-ci soient secondaires et que les colonnes de texte ne le soient pas n'implique pas, en effet, que le scribe n'ait pas voulu les connecter. Pour éclaircir ces deux points, ce qui permettra de lever l'ambiguïté sur leurs liens avec les chapelles parallèles au sanctuaire que leur position fait naître, nous pouvons nous fonder sur des éléments épigraphiques et des éléments liés à la mise en pages des parois.

Entre la colonne sud et l'inscription dédicatoire proprement dite, H. Gauthier place le *mi R^c* appartenant à la première version du texte. Entre la colonne nord et la dédicace, il indique en revanche une lacune⁵². Or, nous avons vu qu'un *mi R^c* se trouve bien à la fin des deux colonnes de texte et que, surtout, il a été plâtré lorsque les bandeaux de texte furent gravés. Si le groupe *ir.n≠f* se trouve sous les colonnes de texte, il en est donc séparé par un espace vide résultant du plâtrage du groupe. Un tel espace vide étant pour le moins inhabituel dans une inscription, a-t-il été comblé par un autre groupe de signes, ce qui aurait permis de raccorder les deux textes sans qu'il n'y ait de vide entre eux?

Un examen de la photographie de la colonne de texte de l'extrémité nord de la paroi ouest publiée par H. Gauthier montre qu'il n'en est

⁵² Cf. Gauthier, *op. cit.*, pp. 223 et 231-232. K. A. Kitchen indique le même groupe pour l'inscription sud, mais ne retient pas la lacune pour l'inscription nord (voir ci-dessus, la colonne de texte de la moitié nord de la paroi ouest, note b).

rien⁵³. On y reconnaît au contraire trois lignes horizontales séparant le groupe *di ʕnh* du groupe *ir.n≠f*. Ces lignes passant sur le groupe *mi R^c*, elles ne datent pas du premier état des inscriptions et sont à mettre en relation avec la gravure des bandeaux. Leur raison d'être est ainsi claire: séparer la colonne de ce nouveau bandeau de texte. En outre, leur niveau correspond exactement à celui des lignes séparant la scène de la moitié nord de la paroi ouest de la titulature gravée en dessous. Sous la colonne de texte sud, on distingue aussi deux lignes, même si leur gravure est moins franche qu'au nord⁵⁴. La présence de ces lignes montre sans ambiguïté que le scribe n'a pas considéré les inscriptions dédicatoires comme le complément des colonnes de texte, mais bien comme la suite de la titulature courant sous les scènes de la paroi ouest. Ces inscriptions dédicatoires, puisqu'elles sont en relation avec les titulatures gravées sous les scènes de la paroi, ne peuvent donc plus être considérées comme les dédicaces des chapelles parallèles au sanctuaire. L'inscription titulature + dédicace prend en effet naissance contre la porte centrale de la paroi ouest pour venir s'achever contre la porte centrale des parois nord et sud. Elle ne peut donc concerner seulement les chapelles s'ouvrant aux extrémités de la paroi ouest. La présence d'une porte, toutefois, n'oblige-t-elle pas à considérer ces deux parties de l'inscription comme indépendantes l'une de l'autre?

Il semble bien, à l'époque ramesside en tout cas, qu'une porte ne soit pas toujours considérée, quand elle n'est pas sur l'axe longitudinal du temple, comme organe de séparation des scènes ou des inscriptions qui se trouvent de part et d'autre. La décoration peut passer outre, comme si la porte n'existait pas. Nous ne citerons que quelques exemples, qui suffisent à démontrer la possibilité d'une telle mise en pages. Dans le Grand Temple de Medinet Habou, sur la paroi extérieure nord, entre les deux pylônes, courent trois titulatures royales superposées au bas de la paroi. Bien que la porte menant à la première cour du monument les interrompe, cette coupure n'a aucun effet sur leur contenu, l'inscription

⁵³ Cf. Gauthier, *op. cit.* pl. 55, B.

⁵⁴ Cf. *Idem*, pl. 53, B.

reprenant dès la porte passée, comme si elle n'était pas là⁵⁵. Sur la paroi symétrique sud, ce sont cette fois une titulature et la procession des offrandes qui passent outre la porte⁵⁶. Enfin, pour prendre un exemple peut-être plus frappant encore, on mentionnera la “façade” du temple de Séthi I^{er} à Gournâ, décorée par Ramsès II. On y voit, dans la moitié sud, une procession de barques. Or, une partie de ces barques se trouvent au sud de la porte menant à la salle XXVIII et le reste des barques entre cette porte et la porte centrale⁵⁷. Là encore, la porte ne joue aucun rôle séparateur. Que la titulature royale située sous les scènes de la paroi ouest soit complétée par les inscriptions dédicatoires, bien que ces deux textes soient séparés par une porte, est donc tout à fait possible. Dans la salle N, on trouve en outre deux autres indices d'une telle mise en pages.

Il y a d'abord les frises couronnant les parois, dont nous avons vu plus haut qu'elles passent au-dessus des portes menant aux chapelles secondaires sans, donc, que ces ouvertures n'en brisent la continuité. À l'inverse, elles s'arrêtent aux portes centrales des parois ouest et est. Le signe du ciel est le second indice. Sur les moitiés nord et sud de la paroi ouest, il s'étend en effet de la porte centrale aux extrémités nord et sud de la paroi, englobant au passage les colonnes de texte, comme si les portes menant aux chapelles parallèles au sanctuaire étaient absentes. Si les portes menant à ces salles ne sont pas considérées comme des séparateurs, alors on peut ajouter une fonction à celle indiquée par H. Gauthier pour les colonnes de texte situées aux extrémités de la paroi. Il y voit des inscriptions occupant l'espace laissé vide entre les portes et les extrémités de la paroi. Faisons abstraction des portes, comme si elles n'étaient pas là. Les colonnes de texte se trouveraient alors directement derrière le roi, comme on le voit très souvent dans les scènes de l'époque ramesside et feraient ainsi office de *Randzeilen*.

En somme, la présence des lignes de séparation entre les colonnes de texte situées aux extrémités de la paroi ouest et les inscriptions

⁵⁵ Cf. *MH* III, pl. 182, C, 182, D, 183, A et *MH* VII, fig. 3 (plan-clé).

⁵⁶ Cf. *MH* III, pl. 168, 169, A, 184, B et *MH* VII, fig. 1 (pour le plan-clé).

⁵⁷ Cf. *PM* II², pp. 408-409, (5)-(7), 2-3.

dédicatoires montre, malgré la présence d'une porte, que ces dernières complètent les titulatures royales prenant naissance contre la porte centrale de la paroi. Elles ne sont donc pas en rapport avec les chapelles parallèles au sanctuaire. Le "monument" qu'elle mentionne doit être cherché ailleurs. À vrai dire, il n'y a que deux possibilités, étant donné l'endroit où elles prennent place: la salle N ou le temple dans son ensemble. Qu'une partie seulement d'un monument puisse recevoir une inscription dédicatoire est possible, comme en témoigne par exemple la porte de la paroi ouest ouvrant sur le sanctuaire⁵⁸. On se permettra donc d'avancer l'hypothèse suivante.

De part et d'autre de la porte menant au sanctuaire se trouve un socle à corniche à gorge, ayant servi de piédestal à une statue⁵⁹. Dans sa publication du temple, H. Gauthier note que la pierre de ces deux socles est "noire, dure, différente de la roche de la montagne"⁶⁰. Ils ont donc été rapportés. Sous réserve d'une étude archéologique, on pourrait dès lors envisager que ces statues aient été érigées dans la salle N après que sa décoration a été entièrement terminée et que les inscriptions dédicatoires rendent justement compte de cet évènement. La présence du bandeau de texte derrière ces statues semble en tout cas indiquer qu'elles n'étaient pas là lorsqu'il fut gravé. Elles en auraient sinon gêné la gravure⁶¹. Bien que la forme de ces piédestaux et les inscriptions subsistantes (Thot y est mentionné, mais de concert avec Amon-Rê) puissent laisser penser qu'il s'agissait de statues de babouins⁶², on pourrait peut-être y voir des statues de Ramsès-aimé-d'Amon dans le domaine d'Amon. Leur érection aurait

⁵⁸ La dédicace est: "Grande porte (*sb3 ʿ3*) (nommée) Ramsès-aimé-d'Amon, dont la perfection est élevée (*wꜥꜥ nfrwꜥꜥ*), qu'il a faite comme monument pour Ramsès-aimé-d'Amon dans le domaine d'Amon"; cf. Gauthier, *op. cit.*, p. 197, *KRI* II, p. 736, F, (a) et Grallert, *op. cit.*, p. 176, R2/Wf133. Comparer avec la dédicace d'une porte du temple d'Aksha, qui cite aussi un *hnty* du roi; cf. *KRI* II, p. 774, B, 3 = Grallert, *op. cit.*, p. 166, R2/Wf117.

⁵⁹ Cf. Gauthier, *op. cit.*, pp. 198-199 et Maspero, *op. cit.*, pl. 131, B.

⁶⁰ Gauthier, *op. cit.*, p. 198.

⁶¹ On ne peut toutefois exclure la possibilité que ces statues aient été enlevées pendant le travail de gravure.

⁶² Cf. *supra*, note 59, pour la bibliographie.

ainsi déterminé pour la salle N une nouvelle fonction, celle d'être le monument érigé pour l'image de cette forme du roi, ce que les textes de dédicace et la gravure de nouvelles titulatures commémoreraient.

L'hypothèse est certes fragile et demanderait à être vérifiée sur la base d'autres éléments. Nous espérons cependant que cet examen des inscriptions de la salle N du temple de Ouadi es-Seboua aura au moins permis de jeter une lumière nouvelle sur l'histoire de ce monument.



Planche 1: Extrémité sud du bandeau de texte de la moitié nord de la paroi ouest de la salle N (Cliché © Cau Brualla)



Planche 2: Paroi sud de la salle N (Cliché © Vicent Euverte)

Une nouvelle version du sacrifice d'Isaac découverte dans les manuscrits de Qumrân

David Hamidović

Si la civilisation occidentale s'est modelée principalement sur le message de l'Ancien et du Nouveau Testament, il est des épisodes bibliques qui ont connu une postérité plus grande que d'autres. Le sacrifice avorté d'Isaac par son père Abraham présente une portée théologique au cœur des trois religions de la Bible: la religion juive, la religion chrétienne et la religion musulmane. La bibliothèque de Qumrân, découverte entre 1947 et 1967 dans onze grottes au Nord-Ouest de la mer Morte, contient près de neuf cents manuscrits conservés au moins par un fragment.

Parmi ces manuscrits, des copies du livre des *Jubilés* ont été exhumées. Il s'agit des seuls manuscrits hébraïques connus à ce jour. Avant cette découverte, le livre des *Jubilés* n'était connu que par des copies tardives en langue éthiopienne: le *ge'ez*. Plusieurs indices textuels laissaient déjà penser que l'original avait été rédigé en hébreu puis traduit en grec et ensuite en éthiopien¹. Le livre des *Jubilés*, qui ne sera pas retenu dans les canons juif et chrétiens, s'apparente à un essai politique de «contre-propagande»². En effet, des Juifs, au milieu du II^e siècle av. J.-C.³, semblent prêts à succomber au mode de vie hellénisé. Ils semblent vouloir incorporer des pratiques hellénistiques dans le judaïsme selon 1 M 1,11-13. Le milieu rédacteur du livre des

¹ Cf. Hamidović, D., *Les traditions du jubilé à Qumrân*, *Orients sémitiques*, Paris, Geuthner, 2007, pp. 97-98.

² *Idem*, pp. 35-38.

³ VanderKam, J., *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, *Harvard Semitic Monographs* 14, Missoula, Scholars Press, 1977; Hamidović, *op. cit.*, pp. 29-33.

Jubilés, probablement des pieux (*ḥasidim*), oppose une réponse argumentée à ces Juifs réformistes. Par exemple, un gymnase est construit à Jérusalem; des exercices sont pratiqués nus ou presque, ce qui est contraire aux lois juives. Le livre des *Jubilés* rappelle, ainsi, l'interdiction de la nudité en Jub 3,30-31; 7,20. Les Juifs prompts à adopter le mode de vie hellénistique souhaitent aussi un retour aux origines de la religion juive afin de retrouver le temps idéalisé où les Juifs n'avaient pas de conceptions discriminantes vis-à-vis des nations environnantes⁴. Le milieu auteur du livre des *Jubilés* réagit à cette dernière idée en martelant le respect nécessaire de l'Alliance et des patriarches. Si le retour à la loi originelle est légitime, les spécificités du peuple juif ne peuvent être gommées. Pour démontrer son point de vue, le milieu rédacteur antedate l'apparition des croyances et des pratiques juives. Ainsi, la *Torah* est appliquée dès le temps d'Adam et Ève et elle est gravée sur des tablettes célestes pour l'éternité; les fêtes, les sacrifices et le sabbat existent depuis les origines du monde; la circoncision marque la séparation originelle entre le peuple juif et les nations en Jub 15, 25-34; 16, 14.25; 20, 3. Le livre des *Jubilés* constitue donc une réponse au programme politico-religieux des Juifs réformistes. Pour édifier ses contemporains, le milieu rédacteur compare la durée de vie des patriarches, jusqu'à mille ans, avec celle des Juifs de son temps qui dépassent rarement les quatre-vingt ans selon Jub 23, 11-31. L'image des enfants aux cheveux blancs se comprend dans ce contexte: la réduction de la durée de la vie depuis l'époque des patriarches correspond à l'abandon des préceptes divins. Seul le retour au respect de la *Torah* peut mettre fin à la décrépitude de l'homme. Des procédés rhétoriques sont donc utilisés pour répondre aux arguments des Juifs

⁴ Bickermann, E., *Der Gott der Makkabäer: Untersuchungen über Sinn and Ursprung der Makkabäischen Erhebung*, Berlin, Schocken Verlag, 1937, pp. 128-132; Hengel, M., *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 1, Philadelphie-Londres, Fortress Press, 1974, pp. 299-301; Goldstein, J.A., *I Maccabees*, Anchor Bible 41, Garden City (NY), Yale University Press, 1984, pp. 199-200 et *II Maccabees*, Anchor Bible 41A, Garden City (NY), Yale University Press, 1984, pp. 88-89, ont trouvé la même idée en Jr 44,17-18, chez Ératostène, Hécatée d'Abdère, Diodore de Sicile et Strabon, cf. Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* - 1, Jérusalem, Israel Academy of Science, 1974, pp. 26-29, 143, 294-304.

réformistes. Le livre des *Jubilés* constitue bien un essai politique.

Le sacrifice d'Isaac dans les «Pseudo-Jubilés»

La quinzaine de manuscrits hébraïques du livre des *Jubilés* est datée entre 125 et 100 av. J.-C. pour le plus ancien (4Q216)⁵ jusqu'aux environs de 50 apr. J.-C. pour les copies les plus récentes⁶. À la même époque, circulent dans la bibliothèque de Qumrân des manuscrits apparentés au livre des *Jubilés* mais sans en être des copies. En effet, les copies hébraïques des *Jubilés* exhumées témoignent d'une grande méticulosité de copie des scribes anciens. Avant la découverte de la version originale, des rétroversions en hébreu du livre des *Jubilés* avaient été écrites à partir du texte éthiopien. La comparaison de celles-ci avec les fragments découverts à Qumrân montre un grand respect du texte dans la chaîne de copie partant du II^e siècle av. J.-C. jusqu'au XX^e siècle. Seules quelques variantes de suffixes et quelques dittographies apparaissent. En revanche, d'autres manuscrits reprennent le livre des *Jubilés* mais ils s'éloignent du texte éthiopien et de l'original hébraïque. Toutefois, ils présentent un langage, une phraséologie, un champ lexical et des thèmes caractéristiques du livre des *Jubilés*. J.T. Milik⁷ suivi par J. VanderKam qualifièrent les manuscrits 4Q225, 4Q226 et 4Q227 de «Pseudo-Jubilés»⁸. À ces manuscrits, nous avons ajouté les fragments 1 à 11 de 4Q217a⁹ et le manuscrit 4Q228¹⁰. L'appartenance à ce corpus de textes est fondée sur la proximité textuelle avec le livre des *Jubilés* sans en être des copies. L'examen paléographique des

⁵ VanderKam, J.; Milik, J.T., *Qumran Cave 4 VII, Parabiblical Texts. Part 1*, Discoveries in the Judaean Desert XIII, Oxford, Clarendon Press, 1994 (parution effective en 1995), pp. 1-22 et pl. I-II.

⁶ Cf. le tableau des manuscrits dans Hamidović, *op. cit.*, p. 99.

⁷ VanderKam; Milik, *op. cit.*, p. 142.

⁸ *Idem*, pp. 141-155 et pl. X (4Q225); pp. 157-169 et pl. XI (4Q226); pp. 171-175 et pl. XII (4Q227). Un nouveau fragment du manuscrit 4Q226 a été édité par Eshel, E. et Eshel, H., "New Fragments from Qumran: 4QGen^f, 4QIsa^b, 4Q226, 8QGen, and XQpapEnoch" *Dead Sea Discoveries* 12/2 (2005), pp. 142-144.

⁹ Les fragments 12 à 15 présentent une autre écriture. On propose de les nommer 4Q217b. Les onze premiers fragments seraient cotés 4Q217a. Ce dernier manuscrit était présenté dans l'*editio princeps* comme une possible copie sur papyrus du livre des *Jubilés*: 4QpapJubilés^b. VanderKam; Milik, *op. cit.*, pp. 23-31 et pl. III. Cf. Hamidović, *op. cit.*, pp. 189-202.

manuscrits comparé à une typologie d'écriture¹¹ permet d'établir une date de copie. Le manuscrit 4Q217 semble être la copie la plus ancienne. Le tracé de quelques lettres suggère une datation entre 100 et 25 av. J.-C. Le manuscrit 4Q225 présente une écriture hérodienne datée entre 30 av. J.-C. et 20 apr. J.-C. Les fragments de 4Q226 ont des lettres avec des modèles paléographiques très différents. La copie sur ce manuscrit semble dater entre 50 et 25 av. J.-C. Le manuscrit 4Q227 ressemble à l'écriture du début de la période hérodienne, c'est-à-dire entre 30 av. J.-C. et 20 apr. J.-C. Le manuscrit 4Q228 mêle des écritures de la fin de l'époque hasmonéenne et du début de la période hérodienne: entre 50 et 25 av. J.-C. Bien que ces copies aient été réalisées par des scribes différents, elles sont datées entre le début de l'installation essénienne à *Khirbet Qumrân*¹² et les premières années de notre ère. Elles semblent donc avoir été réalisées sur le site de Qumrân. Elles sont aussi les seuls manuscrits connus des «Pseudo-Jubilés»; aucune citation ni allusion n'est attestée dans un autre ouvrage. Il faut souligner que des copies du livre des *Jubilés* circulent à cette époque dans la même communauté de Qumrân. La distinction entre ces copies rigoureuses et les manuscrits nommés «Pseudo-Jubilés» est évidente car ces derniers manuscrits peuvent présenter des variantes comme 4Q225 2 ii 8-10 et 4Q226 7, 2 ou comme la version de 4Q226 plus courte par rapport à 4Q225. Les manuscrits des «Pseudo-Jubilés» constituent probablement un ou plusieurs écrits apparentés au livre des *Jubilés*. Avec prudence, nous avons proposé la copie en cinq manuscrits conservés d'un même écrit. Il s'agit peut-être d'un *pesher* thématique du livre des *Jubilés*, c'est-à-dire un commentaire actualisant du livre des *Jubilés* réalisé par

¹⁰ Le manuscrit a été édité comme «un texte avec une citation des *Jubilés*», in VanderKam; Milik, *op. cit.*, pp. 177-185 et pl. XII. Cf. Hamidović, *op. cit.*, pp. 255-268. Le manuscrit Mas1j (Masada 1276-1786) ne semble pas correspondre aux caractéristiques des «Pseudo-Jubilés», cf. Talmon S., *Hebrew Fragments from Masada. Masada VI. Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports*, Jérusalem, Israel Exploration Society, 1999, pp.117-119, et Hamidović, *op. cit.*, pp.269-274.

¹¹ Cross, F.M. Jr., "The Development of the Jewish Scripts" in G. E. Wright (éd.), *The Bible and the Ancient Near East. Essays in honor of W.F. Albright*, Garden City (NY), Doubleday, 1961, pp. 133-202.

¹² Cf. par exemple, Magness, J., *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grands Rapids (NY), Eerdmans, 2002, pp. 63-69.

les esséniens de Qumrân¹³. Nous proposons d'examiner la nature de ce commentaire à travers un épisode biblique célèbre.

Parmi les passages préservés figure une version inédite du sacrifice d'Isaac. R. le Déaut¹⁴ notait qu'«il est très remarquable qu'étant donnée la popularité du sacrifice d'Isaac dans le Judaïsme ancien, il soit passé sous silence dans ce que nous connaissons de la littérature qumrânienne.» Le silence est brisé par le déchiffrement des manuscrits 4Q225 2 et 4Q226 7¹⁵. Les deux passages correspondent au même texte mais une variante existe entre 4Q225 2 ii 8-10 et 4Q226 7, 2.

4Q225 2 i

marge supérieure

- 1 [כי דבר יהוה] בזה ואת מצוותו הפד הכר[ת תכרת הנ] [פש] ההיא
- 2 [מקרב ע] מיה] ישב[ת בחרן עשר[י]ם שנה
- 3 [ויאמר א] ברהם אל אלוהים אדני הנני בא ער[ר]י ואל[י] עזר[ר]
- 4 [בן ביתי] הואה וירשני *vacat*
- 5 [אמר אד]ני אל א[ב]רהם שא צפא את הכוכבים וראה
- 6 [אברהם] הכיול אשר על שפת הים ואת עפר הארץ כי אם
- 7 [יהיו נמ]נים אלה ו[אף] אם לוא ככה יהיה זרעכה ויא[מין]
- 8 [אברהם ב]אל[והי]ם ותחשב לו צדקה ויולד בן אחר[י] כן
- 9 [לאברהם] ו[י]קרא את שמו יסחק ויבוא שר המ[ש]טמה
- 10 [אל אל]והים וישטים את אברהם בישחק ויאמר [א]לוהים
- 11 [אל אבר]הם קח את בנכה את ישחק את יחיד[כה] אש[ר]
- 12 [אתה אהב]תה והעלהו לי לעולה על אחד ההרים [הרמ]ים
- 13 [אשר אומר] לכה ויקון[ם] וי[ל]ך [מן הבארות על המקום
- 14 [אשר אמר] לו[א]ל[והי]ם ביום השלישי [וישא אב]רה[ם] את

marge supérieure

1 [Puisqu'il a méprisé la parole de YH]WH[et enfreint ses commandements,

¹³ Hamidović, *op. cit.*, pp. 296-302.

¹⁴ Déaut (le), R., *La nuit pascale : essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*, Analecta Biblica 22, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1963, p.184, n.134.

¹⁵ Pour les notes de lecture et les commentaires de ces passages, cf. Hamidović, *op. cit.*, pp. 211-223, 239-240.

- il faut qu[e cet indi[vidu] soit retranché
- 2 [de] son [peu]ple. [tu rest]as à Harân vingt ans.
- 3 [Et A]braham [dit] à Dieu: «Mon Seigneur, je m'en vais sans enfa[nt], et Éli[ézer,]
- 4 [le fils de ma maison,] sera mon héritier ». *vacat*
- 5 [Le Sei]gneur [dit] à A[b]raham: «Lève (les yeux), observe les étoiles et vois,
- 6 [Abraham,] le /sa/ble qui est sur le rivage de la mer et la poussière de la terre, si
- 7 ceux-ci [peuvent être dé]nombrés, et à [plus forte raison] s'(ils ne le peuvent) pas, ta descendance sera comme cela». [Abraham] cr[ut]
- 8 [en] D[ieu] et justice lui fut comptée. Et a[près cela,] un fils naquit
- 9 [à Abraha]m et il lui [do]nna le nom d'Isaac. Le Prince de l'Hosti[li]té vint
- 10 [auprès de Di]eu et accusa Abraham au sujet d'Isaac. Et [D]ieu dit
- 11 [à Abra]ham: «Prends ton fils, Isaac, [ton] unique, [qu]
- 12 [toi, tu aim]es et offre-le m[oi] en holocauste sur une des [haut]es montagnes
- 13 [que je] t'[indiquerai]. Il mont[a et al][a]depuis «les puits» à l'endroit
- 14 [que Di]e[u]lui[avait dit. Le troisième jour,] Ab[raha]m leva

4Q225 2 ii

- 1 [עי]ניו ויק[ח] את האש ויתן [את העצים על ישחק בנו וילכו יחדו]
- 2 יאמר ישחק אל אברהם א[ביו הננה האש והעצים ואיה השם]
- 3 לע[ו]לה ויאמר אברהם אל[בנו אלוהים יראה את השם לעולה]
- 4 לו אמר ישחק אל אביו כ[פות אותי יפה עליהם פן אני אבק]
- 5 מלאכי קדש עומדימ בוכים על[ישחק]
- 6 את בניו מן הארץ ומלאכי המ[שטמות יקהלו כולהם יחדיו]
- 7 שמחים ואומרים עכשו יאבדו[בכול זה ינסה שר המשטמה אם]
- 8 ימצא כחש ואם לא ימצא נאמן א[ברהם לאלוהים ויקרא]
- 9 אברהם אברהם ויאמר הנני ויאמר עת[ה ידעתי כי ירא אלוהים]
- 10 לא יהיה אהב ויברך אליהוה את יש[חק כל מי חיו ויוליד את]
- 11 יעקוב ויעקוב הוליד את לוי דו[ר שלישי]

- 12 ימי אברהם וישחק ויעקוב ולו]י
13 ושר המשטמה vacat אסור ע[ליהם ומלאכי הקדש מ
14 שר המ[ש]טמה וישמע בליעל אל[שר צום שם

marge inférieure

- 1 ses [yeux], il pri[t] le feu et il chargea [le bois sur Isaac, son fils, et ils
partirent ensemble.]
2 Isaac dit à Abraham, [son père: «Voici le feu et le bois, mais où est
l'agneau]
3 pour l'ho[lo]causte?» Abraham répondit à [son fils: «Dieu] se[pourvoira
d'un agneau pour l'holocauste.»]
4 Isaac dit à son père: «At[tache-moi bien sur eux de peur que je lutte.]]
5 Les anges de Sain/te/té se tenaient debout, pleurant au-dessus
d'[Isaac]
6 ses fils de la terre. Les anges de[s Hostilités se rassemblèrent tous
ensemble,]
7 se réjouissant et disant: «Maintenant il va périr!» Et [en tout cela le Prince
de l'Hostilité voulait vérifier s']
8 il se trouverait fai[ble] et si A[braham] ne se trouverait pas fidèle [à Dieu.
Il appela :]
9 «Abraham, Abraham!» Il répondit: «Me voici.» Il dit: «Mainte[nant je
sais que craindre Dieu]
10 ne peut être aimer. ». YHWH Dieu bénit Is[aac tous les jours de sa vie. Il
devint le père de]
11 [Ja]cob. Et Jacob devint le père de Lévi, [une troisième] géné[ra-
tion.]
12 les jours d'Abraham, Isaac, Jacob et Lév[i]
13 et le Prince de l'Hostilité vacat étant lié à[cause d'eux et les anges de
Sainteté m]
14 le Prince de l'Hos[ti]lité. Béliat obéit au [Prince. Il leur ordonna
ici]

marge inférieure

4Q226 7

1 נמצא אברהם נאמן ל[א]ל[הים]
 2 לרצון ויברך יהוה[את ישחק כל ימי]
 3 חיו ויולד את י[עקב ויעקב הוליד את]
 4 לוי דור של[ישי מי]
 5 אברהם ישחק ויע[קב ולוי]
 6 ומלאכי הקדש מ[וישמע בליעל]
 7 אלשר צום שם[]
 8 [] שר[]

1 Abraham fut trouvé fidèle à [D]i[eu]
 2 pour agrément. YHWH bénit [Isaac tous les jours de]
 3 sa vie. Il devint le père de J[acob. Et Jacob devint le père de]
 4 Lévi, une troi[sième] génération. [les jours de]
 5 Abraham, Isaac, et Jac[ob et Lévi]
 6 et les anges de Sainteté m[Béliel obéit]
 7 au prince. Il leur ordonna ici[]
 8 []·m šr[]

Sans entrer dans le commentaire détaillé des passages cités, l'histoire du sacrifice d'Isaac ne semble pas fondamentalement bouleversée par rapport à la version bien connue de Gn 22,1-19: Abraham tente de sacrifier son fils unique comme l'exige Dieu mais celui-ci l'arrête au dernier moment puis il reconnaît la fidélité du patriarche. Cependant, la lecture détaillée du passage exhumé de la grotte 4 près de Qumrân présente des nouveautés. La version de Qumrân ne se laisse pas réduire à une simple paraphrase de Gn 22. Avant le récit de la tentative de sacrifice, Dieu formule la promesse d'une descendance nombreuse pour Abraham. Or, ce passage n'est pas situé juste avant Gn 22 mais en Gn 15,1-6. Le livre des *Jubilés* n'est pas plus proche de la version qumrânienne que le texte de la Genèse. Rédigé au milieu du II^e siècle

av. J.-C., le livre des *Jubilés* suit les chapitres de la Genèse pour ce passage. Ainsi, les deux parties lues dans le texte découvert à Qumrân se trouvent disjointes en Jub 14,1-6 pour la promesse d'une postérité et en Jub 17,15-18,19 pour la scène du sacrifice. L'épreuve suscitée par Dieu a donc pour enjeu principal la descendance d'Abraham. La promesse est annoncée au début du texte puis la postérité est nommée après la réussite à l'épreuve de fidélité. Les épisodes entre la promesse d'une descendance nombreuse et le sacrifice d'Isaac sont passés sous silence. De la comparaison entre le récit du sacrifice dans la Genèse et dans le livre des *Jubilés*, il ressort que le milieu rédacteur des *Jubilés* a suivi fidèlement le texte de la Genèse. Cependant, en quelques occasions, il a ajouté des gloses afin d'éliminer des ambiguïtés du texte massorétique ou bien, afin d'introduire des préoccupations inhérentes aux motivations éditoriales du livre des *Jubilés*¹⁶.

Les deux premières lignes sont difficiles à comprendre dans le cadre de l'épisode du sacrifice d'Isaac. L'auteur de la version qumrânienne construit son propos par une suite d'évocations de passages vétéroutestamentaires sans les citer. Il se sert d'un mot, d'une expression ou d'une idée pour introduire un nouveau développement. Les deux premières lignes se rapporteraient à Jacob ou à Abraham. La seconde hypothèse est peut-être à préférer. Une faute et/ou la localité d'Harân sont évoquées; elles permettraient à l'auteur d'introduire un développement sur une faute attribuée à Abraham. La mention d'une faute en 4Q225 2 i 10 pourrait y faire allusion.

Puis débute la promesse divine faite à Abraham d'avoir une postérité. Le texte est fidèle aux versions de la Genèse et des *Jubilés*. Par exemple, l'absence d'enfant et l'héritage échu à Éliézer sont rappelés. L'auteur de 4Q225 cite rarement les deux sources: seules des locutions sont utilisées. Il vise, semble-t-il, à résumer le passage. Il omet, par exemple, la filiation d'Éliézer à une servante; l'ordre émanant de Dieu de regarder le ciel devient une simple injonction de lever, sous-entendu, les yeux. Pourtant, l'auteur ajoute des images

¹⁶ Hamidović, *op. cit.*, pp. 305-318.

analogues à celle du compte des étoiles pour signifier la multitude des descendants à venir. Il compare ainsi au compte des grains de sable, conformément à Gn 22,17, et de la poussière terrestre. Ces ajouts peuvent se comprendre comme un mériisme afin d'indiquer le caractère exceptionnel et intangible de la promesse divine: le ciel est désigné par les étoiles, la mer ou l'eau par le sable, et la terre par la poussière. L'auteur ménage aussi les critiques promptes à rappeler l'impossibilité du dénombrement et donc la caducité de la promesse lorsqu'il ajoute: «à [plus forte raison] s'(ils ne le peuvent) pas». Puis les épisodes de la vie d'Abraham entre l'annonce d'une descendance et la naissance d'Isaac sont éludés. L'auteur ne veut pas faire œuvre de biographe (ou d'hagiographe), il concentre son propos sur la descendance promise. Sans évoquer la femme d'Abraham, Sara, Isaac naît sans autre attention particulière dans le récit que son nom.

L'épisode célèbre du sacrifice d'Isaac débute alors en 4Q225 2 i 9b jusqu'en 2 ii 10. Une variante apparaît en 4Q226 7. Contrairement à la Genèse où YHWH décide d'éprouver la fidélité d'Abraham en lui demandant le sacrifice de son fils unique, l'auteur de 4Q225 suit la version du livre des *Jubilés*. Les lignes 9b-10 de 4Q225 2 i résument l'introduction de l'épisode en Jub 17,15-18. Dans celui-ci, le Prince de l'Hostilité demande à YHWH de tester l'engagement du patriarche. Isaac est, ensuite, surnommé «unique» comme en Gn 22,2 et non «bien-aimé» comme en Jub 18,2. De nouveau, l'auteur de 4Q225 suit le livre des *Jubilés* en localisant le site sacrificiel sur «une des hautes montagnes» comme en Jub 18, 2 alors que Gn 22,2 parle d'une montagne dans le pays de Moriyya. Les lignes 13a à 14a rapportent la montée d'Abraham vers le lieu indiqué par YHWH conformément à Gn 22,3. Le passage est absent des *Jubilés*. À la fin de la colonne 1 et au début de la colonne 2, Abraham et son fils arrivent le troisième jour du voyage. Suivant Gn 22,4, Abraham lève les yeux pour voir l'endroit du sacrifice. Conformément aux passages de la Genèse et des *Jubilés*, Abraham charge le bois pour l'holocauste puis il part avec son fils à l'endroit indiqué. Fidèlement aux sources, Isaac interroge son père sur le matériel sacrificiel mais il ne voit pas l'agneau. Abraham lui répond

qu'Élohim s'en chargera le moment venu. L'auteur de la version qumrânienne emprunte indifféremment à la version de la Genèse et à celle des *Jubilés* sans choix manifeste.

Les lignes 4 à 7 de 4Q225 2 ii sont absentes de la Genèse et du livre des *Jubilés*. Alors que les lignes précédentes résumaient les deux textes sources, l'auteur se focalise sur la place d'Isaac dans l'épisode et sur la confrontation des agents du bien aux agents du mal au moment fatidique. Le sacrifice d'Isaac s'articule alors autour de la décision prise par les forces maléfiques d'éprouver la fidélité d'Abraham. Le Prince de l'Hostilité, parangon du mal et chef des forces maléfiques, est nommé de nouveau en 4Q225 2 ii 7 lorsque la fidélité d'Abraham à l'égard d'Élohim est affirmée. Le passage de Jub 17,15-18 semble, de nouveau, en arrière-plan. Le geste sacrificiel d'Abraham est omis, l'intérêt de l'auteur est autre. La place des anges de Sainteté et celle des anges des Hostilités est, en revanche, précisée afin de signifier la tension dramatique et l'enjeu entre le bien et le mal à cet instant. Les lignes suivantes reprennent l'appel signifiant la réussite d'Abraham à l'épreuve¹⁷ conformément aux passages de la Genèse et des *Jubilés*. La conclusion de l'épreuve signifie la crainte du patriarche envers Dieu. Celle-ci est transformée en glose sur la crainte de Dieu: «craindre YHWH ne peut être aimer». L'amour de Dieu dépasse la simple crainte d'un Dieu puissant. L'identité du locuteur de ces paroles est difficile à établir au regard du texte hébraïque. En effet, en Genèse et dans le livre des *Jubilés*, l'ange de YHWH prononce les paroles. Si on suit le texte hébraïque, le dernier sujet nommé est le Prince de l'Hostilité. En conclusion du passage, YHWH bénit Isaac à la ligne 10. En Gn 22,17 et Jub 18,15, seul Abraham hérite de la faveur divine. La version qumrânienne rééquilibre les mérites échus aux deux patriarches en introduisant des précisions sur l'acceptation tacite du sacrifice par Isaac. Abraham bénéficie bien de la promesse divine mais Isaac hérite seul de la bénédiction divine. Le rôle d'Isaac dans l'histoire biblique est ainsi affirmé au regard de son

¹⁷ À la place de la fidélité d'Abraham, 4Q226 7,2 ajoute «pour agrément». La manuscrit présente probablement une glose sur l'agneau alors que celle-ci est absente de 4Q225.

mérite dans la scène. La généalogie patriarcale donnée en 4Q225 2 ii 10-12 (4Q226 7,3-5) marque l'accomplissement de la promesse faite à Abraham mais seul Isaac reçoit la bénédiction¹⁸. Une emphase semble même portée sur Lévi, ancêtre du sacerdoce idéalisé. L'auteur conclut ainsi l'épisode. Les lignes suivantes en 4Q225 et 4Q226 reviennent sur les forces démoniaques mentionnées dans la sacrifice avorté d'Isaac.

De L'originalité de la version qumrânienne du sacrifice d'Isaac

La scène originale telle qu'elle est narrée en Genèse est pourtant connue dans la communauté de Qumrân comme l'attestent les manuscrits 1Q1, 4Q2 et 4Q464 6,2-5. On peut alors se demander quels sont le sens et la fonction de cette version découverte à Qumrân ? De la comparaison avec la version de la Genèse, le sacrifice d'Isaac raconté dans les «Pseudo-Jubilés» présente la particularité d'accorder une place prépondérante aux forces maléfiques. Cette tendance n'est pas nouvelle puisque le même passage présente déjà ce penchant dans le livre des *Jubilés*. En effet, l'introduction au sacrifice d'Isaac en Jub 17,15-18 est sans parallèle en Gn 22:

“¹⁵ Dans la septième semaine de ce jubilé, la première année, le premier mois, le douzième jour du mois, il y eut dans les cieux des rumeurs au sujet d'Abraham: (on disait) qu'il était fidèle en tout ce que lui disait le Seigneur, qu'il l'aimait et qu'en toute adversité il était constant.

¹⁶ Le Prince de l'Hostilité vint déclarer devant Dieu: «Eh bien! Abraham aime Isaac son fils et le chérit plus que tout. Dis-lui qu'il te l'offre en holocauste sur l'autel, tu verras s'il exécute

¹⁸ Pour un résumé des traditions sur Isaac dans les manuscrits de Qumrân, cf. Fabry, H.-J., “Isaak in den Handschriften von Qumran” in García Martínez, F.; Steudel, A. et Tigchelaar, E. (éd.), *From 4QMMT to Resurrection*, Leyde-Boston, E.J.C. Brill, 2006, pp. 87-103.

cet ordre et tu verras s'il est fidèle en toute épreuve que tu lui présentes.»

¹⁷ Le Seigneur savait qu'Abraham avait été fidèle en toutes ses adversités, car il l'avait mis à l'épreuve en son pays, et par la famine. Il l'avait mis à l'épreuve au moyen des trésors des rois. Il l'avait encore mis à l'épreuve par l'intermédiaire de sa femme quand elle lui fut enlevée, et par la circoncision. Il l'avait mis à l'épreuve par l'intermédiaire d'Ismaël et de Hagar sa servante, lorsqu'il les renvoya.

¹⁸ En toutes ces épreuves, il [Abraham] avait été trouvé fidèle. Son esprit n'était ni rebuté ni hésitant à agir: il était fidèle et aimant le Seigneur.”

Le chef des forces maléfiques met en doute la fidélité d'Abraham envers Dieu. Il suggère à Dieu lui-même de demander à Abraham le sacrifice de son fils unique. En Gn 22, seul YHWH décide d'éprouver le patriarche. Le milieu auteur du livre des *Jubilés* ajoute donc une influence du démon sur Dieu. Il se peut que l'auteur avait en tête l'intervention de Satan en Job 1,9-11; 2,4-6¹⁹ ou 1 Chr 21, (= 2 S 24,1). La glose explique vraisemblablement pourquoi Dieu, après avoir éprouvé la fidélité d'Abraham à plusieurs reprises dans des passages précédents des *Jubilés*, décide d'une nouvelle épreuve. La glose énumère ainsi sept épreuves. Plus loin dans le livre des *Jubilés*, en Jub 19,8, sont comptées dix épreuves infligées au patriarche²⁰: la stérilité de Sara, le sacrifice d'Isaac et la mort de Sara complètent les sept épreuves énoncées précédemment. La glose annonce qu'Abraham s'était déjà montré fidèle à Dieu dans les sept épreuves précédentes. La justification de cette nouvelle épreuve ne peut être le doute sur la fidélité d'Abraham. Par ce procédé insistant à la ligne 18, l'auteur ne remet pas en cause la

¹⁹ Cf. Van Ruiten, J., “Abraham, Job and the Book of *Jubilees*: the Intertextual Relationship of Genesis 22:1-19, Job 1:1-2:13 and *Jubilees* 17:15-18:19” in Noort, E. et Tigchelaar, E. (éds.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, Leyde-Boston-Cologne, E.J.C. Brill, 2002, pp. 58-71.

²⁰ Conformément à la *mishna*, aux *pirqey abot* V 3 et au midrash des *pirqey de rabbi Éliézer* 26-31.

réputation du patriarche. Il affirme déjà l'issue de l'épreuve et la défaite du mal. Dans le contexte de la rédaction du livre des *Jubilés*, l'auteur affirme la fidélité indéfectible d'Abraham envers Dieu. Le patriarche devient ainsi l'archétype que les Juifs doivent imiter dans les périodes difficiles. L'auteur met ainsi en doute la fidélité des Juifs réformistes envers Dieu en célébrant à l'opposé, la fidélité d'Abraham au cours des épreuves. Il veut signifier que les Juifs réformistes ne sont pas les dignes successeurs d'Abraham.

Le développement de l'opposition entre le bien et le mal dans la scène du sacrifice d'Isaac retrouvée à Qumrân revêt-elle la même signification? Est-ce un simple développement ou bien cette version obéit-elle à d'autres motivations rédactionnelles? Le Prince de l'Hostilité apparaît dans la version qumrânienne avec un rôle comparable à celui des *Jubilés*. Les forces démoniaques sont confirmées comme les instigatrices de l'épreuve du sacrifice. Elles apparaissent, en plus, lors de l'immolation et elles concluent, probablement, l'épisode en reconnaissant l'amour d'Abraham envers Dieu. Dans les versions de la Genèse et du livre des *Jubilés*, seul l'ange de YHWH a ce dernier rôle. Il arrête le patriarche en l'appelant et en lui signifiant la réussite de l'épreuve. Dans la version des «Pseudo-Jubilés», plusieurs anges de Sainteté sont mentionnés alors qu'en Gn 22,11, l'ange de YHWH est au ciel, et en Jub 18,9, un ange de Sainteté est présent au côté d'Abraham. Cette dernière tradition a probablement été reprise dans les «Pseudo-Jubilés» mais sont annoncés plusieurs anges. Il pourrait s'agir d'un pluriel d'excellence en hébreu pour mettre en relief le rôle de l'ange divin. Quoi qu'il en soit, les anges se tiennent debout mais ils n'ont plus le simple rôle de témoin comme dans le livre des *Jubilés*. Ils pleurent, vraisemblablement, au-dessus d'Isaac alors futur sacrifié. La parole de l'ange qui arrête la main d'Abraham est remplacée par une scène où les anges n'interviennent plus. Ils sont de simples spectateurs de la ruine de la promesse divine d'une descendance nombreuse. À cet instant, ils sont en voie d'être défaits par le mal car Abraham a montré sa fidélité mais il n'aura pas de postérité, ce qui infirme la promesse de Dieu et donc son efficence, sa puissance, et conforte le règne du mal. Plusieurs

anges maléfiques nommés anges des Hostilités sont aussi présents afin d'établir un rapport de force avec les anges de Sainteté. À l'opposé des pleurs des anges de Sainteté, les anges des Hostilités se réjouissent de la tournure des événements. Ils prennent même la parole pour annoncer la mort imminente d'Isaac. Ainsi, l'originalité de la scène narrée à Qumrân est de donner la cause profonde du sacrifice d'Isaac. Il ne s'agit plus d'éprouver Abraham, maintes fois éprouvées et maintes fois fidèles à Dieu, mais d'exterminer la descendance d'Abraham. L'élection d'Israël serait alors remise en cause. En ce sens, la version qumrânienne constitue un développement de la version des *Jubilés*. Le sacrifice d'Isaac est présenté comme une épreuve soufflée à Dieu par le Prince de l'Hostilité conformément à Jub 17,15-18. Le sens de cette demande est l'objet de la nouvelle version: les forces du mal veulent empêcher Abraham d'avoir une descendance et ainsi démontrer la faiblesse de Dieu qui ne peut accomplir sa promesse d'une postérité nombreuse.

La réussite à l'épreuve invalide le plan maléfique. Isaac reçoit (seul) la bénédiction de Dieu puis est donnée sa postérité: Isaac est le père de Jacob, lui-même le père de Lévi. Alors que le fils, premier-né, est généralement cité dans une succession dynastique, seul le nom des patriarches ayant exercé le sacerdoce ou ayant transmis les écrits sacerdotaux est noté comme en Jub 21; 33,13-17; 45,15 et 4Q559 1,1.3. Le patriarche Lévi est même mis en avant puisque l'auteur ajoute qu'il représente la troisième génération après Abraham. L'auteur de la version découverte à Qumrân veut probablement signifier que la promesse d'une descendance faite à Abraham et réalisée après le sacrifice avorté d'Isaac vaut pour les patriarches ayant exercé une fonction sacerdotale respectueuse de la volonté divine. À l'opposé, l'auteur de ce texte semble soustraire la promesse divine aux patriarches qui ont commis des fautes et aux membres du clergé qui ne respectent pas les préceptes divins. Le reproche adressé aux prêtres est classique dans la littérature intertestamentaire mais il prend un sens aigu dans la communauté de Qumrân. Le document coté 4QMMT précise les motifs de rupture avec les autres Juifs²¹. Parmi ceux-ci figurent le calendrier

à suivre et les lois notamment celles concernant le culte au Temple de Jérusalem. À de nombreuses reprises, les manuscrits de Qumrân trahissent la situation des esséniens. Ils se sont séparés volontairement du Temple de Jérusalem car ils le jugent impur²². L'espérance d'un Temple purifié à la fin des temps et donc le retour des esséniens au culte dans le Temple sont martelés dans les textes esséniens trouvés à Qumrân. Le lien entre l'épreuve du sacrifice d'Isaac et la généalogie ne peut être précisé plus avant car le passage est fragmentaire. Quoi qu'il en soit, la version qumrânienne du sacrifice d'Isaac s'insère aussi dans le cadre essénien de la vision du monde: une lutte entre le bien et le mal.

Ce prisme est corroboré par la suite du passage en 4Q225 2 ii 13-14 et 4Q226 7,6-8. L'auteur semble revenir aux forces maléfiques aperçues dans le sacrifice d'Isaac. Bien que lacuneux, le passage présente le Prince de l'Hostilité lié comme en Jub 48,15.18. Le chef des démons semble prisonnier, probablement des anges de Sainteté, et il ordonne quelque chose à un autre démon, Bélial, jusqu'alors absent du texte. La scène ressemble à une passation du flambeau du mal entre les deux démons. Puis, des ordres sont donnés probablement aux anges des Hostilités. Cette compréhension conforte le placement du fragment 1 de 4Q225 juste après le fragment 2 à la suite de l'opinion de R.A. Kugler et J. VanderKam²³:

4Q225 1

marge supérieure

²¹ Cf. l'*editio princeps* de Qimron, E. et Strugnell, J., *Qumran Cave 4. V, Discoveries in the Judaean Desert X*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

²² Cf. CD XI 19-21; 1QS III 11 ; VIII 9 ; IX 4-5.

²³ Kugler, R.A. et VanderKam, J.C., "A Note on 4Q225 (*4QPseudo-Jubilees*)" *Revue de Qumrân* 77 (2001), pp. 113-115.

[ח]לל מעוין הזנות אשר]] 1
[]כי הואה העושה את כול]] 2
[מצר]ים ויכא אותם בל[י]על ברוח ר[שעה] 3
[כבר]יתו נכרתה עם אברהם ויאכלו את]] 4
[]ות מצרים ומכר אותם אלוהים]] 5
[]vacat ואתה מושה בדברי עמ]כה] 6
[]בבריאה עד יום הבריאה] החדשה] 7
[]משטמ]ה עומד ויקם ביד מוש]ה] 8
[]וביום אשר נכרת בית] פרעה] 9
[]ע]ל שפת הים] ו]בשלו]ם]] 10
[]מו]שה מק[י]ם]] 11
[]באר]ץ]] 12
[]בלי]על]] 13

marge supérieure

1 [sou]llé à cause de la culpabilité de l'impïété qui[]]
2 []parce que c'est lui, il fait tout[]]
3 [Égypte et Bél[i]al les frappa par un esprit ma[u]vais]]
4 [conformément à]son[Allian]ce qu'il avait conclue avec Abraham. Et ils mangèrent[]]]
5 []s Égypte et Dieu les /livra/ []]
6 [] vacat Et toi, Moïse, quand je parle avec[toi]]
7 []dans la Création jusqu'au jour de la [nouvelle] Création[]]
8 [l'Hostili]té était debout et il se vengea par la main de Moïse [e]]]
9 []et lors du jour qui a anéanti la maison[de pharaon]]
10 []sur le rivage de la mer[et] dans la pai[x]]
11 [Mo]ïse réali[sa]nt (son œuvre) []]
12 []en pay[s]]
13 []Béli[al]]

La sortie d'Égypte et la célébration de la Pâque à cette occasion sont développées sans lien explicite avec le sacrifice d'Isaac. L'auteur passe d'un sujet à un autre à partir d'un mot, d'une locution ou

d'une idée. Ce dernier cas peut être envisagé pour 4Q225 1. L'auteur reprend les forces maléfiques à l'œuvre lors du sacrifice d'Isaac afin de présenter un nouvel épisode de l'histoire biblique. Le point commun entre les deux passages est le rôle central du mal dans l'histoire.

Il convient de se demander si ce point commun est la caractéristique principale des «Pseudo-Jubilés». En effet, les passages les mieux préservés donnent une place plus importante aux forces du mal que dans le texte massorétique ou même les *Jubilés*. Ainsi, le manuscrit 4Q227 2 reprend la notice biographique d'Hénoch en Jub 4,18-23. Les locutions conservées donnent une place particulière aux anges déchus, les Vigilants, opposés aux justes. Le manuscrit 4Q228, dont le fragment 1 est la fin du rouleau et donc du texte, évoque le jugement eschatologique des impies et des justes selon leur «temps» consigné dans le livre des *Jubilés*. Les «Pseudo-Jubilés», peut-être un *peshet*²⁴, interprèteraient des passages du livre des *Jubilés* selon cette vision dualiste du monde : un monde gouverné par les forces du mal qui affrontent les forces du bien. Le thème du commentaire serait de comprendre des épisodes bibliques passés selon le rôle du mal dans la marche de l'histoire. Une telle explication pourrait être confirmée par la place assignée au livre des *Jubilés* dans le mouvement essénien. Dans le document essénien de l'*Écrit de Damas*, CD XV 22-XVI 4, le titre original du livre des *Jubilés*, «Livre des répartitions des temps selon leurs jubilés et leurs semaines (d'années)», est cité:

יכרות [את בית ישראל ואת בית יהודה] ברית 22

ועל הבר[י]ת ה[ז]ות דבר ביד מושה [לאמור] [על] פי הד[ברי]ם האלה כרתי 23

¹ עמכם ברית ועם כל ישראל על כן יקום האיש על נפשך לשוב אל

² תורת משה כי בה הכל מדוקדק ופרוש קציהם לעורון

³ ישראל מכל אכל אלה הנה הוא מדוקדק על ספר מחלקות העתים

⁴ ליובליהם ובשבועותיהם

²² il contractera une Alliance [(avec) la maison d'Israël et la maison de Juda.]

²³ Et sur cette Alli[an]ce-[là, il a dit par l'intermédiaire de Moïse: «Grâce] à

²⁴ Hamidović, *op. cit.*, pp. 296-304.

ces pa[roles]-là, j'ai contracté

- ¹ une Alliance avec vous et avec tout Israël». (Ex 34,27) C'est pourquoi l'homme a décidé de lui-même de revenir à
- ² la Torah de Moïse, car en elle, tout est (minutieusement) spécifié. Et la teneur exacte de leurs périodes au sujet de l'aveuglement
- ³ d'Israël à l'égard de toutes celles-ci (lois), voici qu'elle est (minutieusement) spécifiée dans le Livre des répartitions des temps
- ⁴ selon leurs jubilés et leurs semaines (d'années).

La fin de la colonne XV est perdue dans les manuscrits retrouvés dans la *genizah* de la synagogue du vieux Caire (*Cairo Document* = CD) mais les manuscrits de la grotte 4 (4Q270 et 4Q271) ont permis de compléter en partie la lacune. La colonne traite de l'entrée des impies, littéralement des mauvais, dans l'Alliance d'Israël selon une procédure minutieuse. Il semble que le rappel des engagements pris au moment de l'Alliance, «les paroles», soit essentiel dans la conversion des impies. L'inspecteur de l'établissement essénien doit enseigner aux candidats jugés aptes voulant intégrer la communauté. L'enseignement ne porte pas que sur la *Torah* donnée à Moïse mais aussi sur les impiétés commises par les Israélites au cours de l'histoire. Les commandements divins sont enseignés par la *Torah* alors que les temps d'aveuglement du peuple sont étudiés à partir du livre des *Jubilés*. La fonction originelle du livre des *Jubilés*, c'est-à-dire un essai politique de « contre-propagande » face aux projets des Juifs réformistes, est transposée en une interprétation de l'histoire biblique selon le prisme essénien du rôle du mal dans l'histoire. Un tel usage du livre des *Jubilés* dans les communautés esséniennes vise à édifier les adeptes dans le sens de la doctrine essénienne. Il semble que les esséniens de Qumrân sont allés plus loin dans l'interprétation du livre des *Jubilés* puisqu'ils ont probablement rédigé leur propre commentaire de l'ouvrage en sélectionnant des passages montrant le rôle du mal dans les épisodes cruciaux de l'histoire biblique.

Dans cette perspective, le sacrifice d'Isaac reçoit une nouvelle interprétation. Celle-ci n'est pas créée *ex nihilo* mais à partir du même épisode racontée dans le livre des *Jubilés*. Dans la version qumrânienne,

des gloses portent l'emphase sur les forces du mal opposées aux forces du bien²⁵. L'auteur extrapole ainsi l'histoire des impiétés des Israélites à partir des *Jubilés* conformément à ce qui est prescrit en CD XVI 3-4. Toutefois, il a pris soin de préciser le rôle et la place du mal dans l'épisode. Il explicite alors la part du mal dans la décision de Dieu d'éprouver une énième fois Abraham. La version du sacrifice d'Isaac dans les «Pseudo-Jubilés» est probablement un commentaire destiné aux adeptes de la communauté de Qumrân. Ceux-ci peuvent y lire ou y entendre la vérité de l'analyse essénienne quant à la marche du monde: le mal gouverne le monde et l'histoire. Les Israélites ont subi son influence à tel point que la promesse divine d'une descendance nombreuse faite à Abraham a failli ne pas s'accomplir. L'élection d'Israël aurait pu disparaître. Par opposition, les esséniens, et les esséniens de Qumrân plus particulièrement, se posent en «reste»²⁶ d'Israël, les seuls à résister à l'action du mal. Les «Pseudo-Jubilés» et la scène du sacrifice d'Isaac, en particulier, mettent donc en garde les adeptes contre le rôle du mal aux temps présents. À cette fin, les «Pseudo-Jubilés» pourraient constituer le commentaire du livre des *Jubilés*. Ils serviraient à enseigner aux adeptes et aux postulants à l'entrée dans la communauté de Qumrân.

²⁵ Pour une comparaison du sacrifice d'Isaac avec les traditions rabbiniques et chrétiennes, cf. Hamidović, *op. cit.*, pp. 329-357.

²⁶ Cf. CD I 4 ; II 6-13; 1QM XIII 8; XIV 8-9; 1QH^a XIV 8; 4Q185 1-2 ii 2; 4Q393 3, 7.

Les vendeurs et la vente de biens immeubles en Babylonie Ancienne¹

Marcelo Rede
Universidade de São Paulo

La question de l'aliénation des terrains a toujours été au centre du débat sur la nature de l'économie mésopotamienne. La plupart du temps, la capacité de vendre les biens immeubles fut considérée un facteur décisif pour confirmer ou nier l'existence d'un contrôle foncier par les individus et les familles. La discussion sur la «propriété privée» de la terre a ainsi gagné une importance considérable car montrer sa présence ou son absence sembla parfois suffisant pour établir le caractère de l'ensemble de la vie matérielle².

Dès les premières publications des textes cunéiformes, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, il apparut que l'aliénation de la terre – mais d'espaces spécifiques, comme les maisons, les vergers et les petits terrains urbains et ruraux, en excluant souvent les champs agricoles – fut une possibilité réelle, malgré les résistances mentales et les éventuelles restrictions légales. Les premiers siècles du deuxième millénaire avant J.-C. ont vu la multiplication des contrats de vente de terrains.

¹ Cet article reprend un chapitre de ma thèse de Doctorat soutenue à la Sorbonne en juin 2004 sous la direction de M. Dominique Charpin: Rede, M., *L'Appropriation de l'Espace Domestique: La Trajectoire de la Famille Sanum*, 2 vols, Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne, 2004.

² Pour une vision générale du débat, voir les travaux de Renger, J., "On economic structures in ancient Mesopotamia", *Orientalia* 63 (1994), pp. 157-208 et "Institutional, communal, and individual ownership or possession of arable land in ancient Mesopotamia from the end of the fourth to the end of the first millennium B.C." *Chicago-Kent Law Review* 71 (1995), pp. 269-319 et, dans une autre perspective, Silver, M., *Economic structures of antiquity*, Westport/London, Greenwood Press, 1995. Pour une synthèse, cf. Van De Mieroop, M., *Cuneiform texts and the writing of history*, London, Routledge, 1999.

Cela ne signifie pourtant pas, comme certains l'ont pensé, l'absolue primauté de la propriété privée, au détriment du contrôle des espaces par les palais et les temples, devenu alors résiduel. L'appropriation familiale est certes un phénomène d'importance croissante à l'époque, mais il doit être placé dans un contexte où les organismes complexes continuaient à exercer un rôle de premier plan. L'accès familial aux terrains correspondait d'ailleurs à différentes formes d'appropriation: parfois il dérivait de l'appartenance du groupe à la communauté rurale (des champs collectifs possédés et cultivés par les familles); parfois, il était la conséquence de la participation à la structure du palais et du temple (des terrains accordés aux serviteurs comme paiement) ou, encore, il résultait de l'héritage du patrimoine familial. C'est surtout dans ce dernier cas que l'aliénation s'est imposée comme un élément significatif du processus de contrôle foncier. Au contraire, l'aliénation des terrains d'origine communautaire et palatiale a été fortement réglementée, voire interdite³.

À partir des années 1980, les transferts de terrains par les familles sont devenus un objet prioritaire de la réflexion des historiens de l'économie mésopotamienne. On a ici affaire à un renouvellement dont le moteur fut les études consacrées aux archives familiales. Il faut dire, cependant, que les opérations immobilières ont été analysées presque exclusivement du point de vue des acheteurs⁴. Cette

³ Sur l'appropriation communautaire, voir Rede, M., *A Apropriação do Universo Material. O Controle do Espaço em Larsa durante o Período Babilônico Antigo*. Universidade Federal Fluminense. Dissertation de Maîtrise inédite, 1994, chapitre 4. Pour l'administration palatiale des terres, voir Ellis, M. de J., *Agriculture and the state in ancient Mesopotamia. An introduction to problems of land tenure*, Philadelphia, 1976; Rede, M., "Terra e poder na antiga Mesopotâmia – uma antropologia histórica entre os «primitivos» e os «modernos»", *Phoînix* 2 (1996), pp. 109-134 et Ishikida, M. Y., *The administration structure and economic function of public service (ilkum) of the Old Babylonian state in the Old Babylonian Period*, Los Angeles, University of California, unpublished Ph. D., 1994.; *idem*, "The structure and function of dispute management in the public administration of Larsa under Hammurapi", *Orient* 23 (1998), pp. 66-78 e *idem*, "The *ilkum* institution in the provincial administration of Larsa during the reign of Hammurapi (1792-1750 B.C.)", *Orient* 24 (1999), pp. 61-88.

⁴ Dans ce cadre, une exception est l'étude de Kozyreva, N., "Sellers and buyers of urban real estate in South Mesopotamia at the beginning of the 2nd millennium B. C." in Hudson, M. et Levine, B. A. (éds.), *Urbanization and land ownership in the ancient Near East*, Cambridge (MA), Peabody Museum,

perspective a évidemment influencé de façon décisive la caractérisation du phénomène de la circulation immobilière et la consolidation d'une vision prédominante – pourtant, à mon avis, discutable – fondée sur le triomphe inexorable de l'économie privée dans les royaumes amorrites qui suivirent la chute de la troisième dynastie d'Ur, une période considérée, par contraste, comme étant marquée par la prédominance de l'économie d'État. Comme on pouvait l'attendre, les marchands (dam-gâr; *tamkârum*) furent considérés les moteurs de ce mouvement vers une économie privée et, plus particulièrement, comme étant les principaux agents de la circulation des terrains. J'ai eu l'occasion de critiquer sévèrement cette thèse dans un autre texte⁵ et je me borne ici à rappeler l'essentiel: en ce qui concerne les acheteurs, aucun groupe n'agit comme de véritables négociants de terres, jouant le rôle d'intermédiaires dans les opérations et, en faisant circuler les terrains, en accumulant, à chaque étape, des gains de plus en plus élevés. Et cela vaut également pour les marchands. En opposition à cette vision presque caricaturale mais très diffusée, l'analyse sérielle des données disponibles montre un comportement d'acquisition orienté plutôt vers l'augmentation du patrimoine familial, en incorporant des terrains voisins qui, après acquisition, ne sont plus revendus, mais transmis en héritage à la génération suivante. Il y a donc une accumulation, urbaine et rurale, mais non un effort incessant de faire circuler les terrains afin d'accroître l'investissement initial. D'autre part, l'horizon des opérations n'est pas semblable à un marché ouvert et impersonnel où les acheteurs chercheraient les meilleures opportunités d'acquisition. On est, au contraire, face à un univers plus restreint et contrôlé, marqué par les rapports de parenté et de voisinage, et dans le quel, au moyen de négociations multiples et assez longues, les acheteurs constituent leur patrimoine immobilier.

Une grande partie des difficultés pour une analyse plus équilibrée de ce phénomène vient du fait que les documents dont nous disposons ont été réunis par les acheteurs. Il s'agit là d'un trait caractéristique du

⁵ Rede, M., *op. cit.*, 2004.

processus de formation des archives privées : les contrats concernant un transfert étaient gardés par l'acheteur comme garantie de la légitimité de l'opération contre de possibles revendications. À ces documents, on ajoutait tous les registres antérieurs qui montraient l'histoire du terrain jusqu'au moment de l'aliénation, l'ensemble étant transféré du vendeur à l'acheteur. Le résultat est une archive familiale composée de plusieurs 'titres de propriété'⁶. D'autre part, chaque contrat était rédigé *ex latere emptoris*, c'est-à-dire, du point de vue de l'acheteur (en opposition à une formulation *ex latere venditoris*), ce qui contribue à conditionner l'analyse. Ces facteurs heuristiques expliquent beaucoup les tendances prédominantes des études de l'économie familiale, mais il faut aussi ajouter que les choix théoriques ont privilégié l'action économique de l'élite urbaine, tout en laissant à marge les groupes en position affaiblie, ce qui *grosso modo* correspond respectivement aux acheteurs et aux vendeurs. Paradoxalement, si l'histoire des familles se veut comme la contrepartie d'une analyse centrée sur les groupes dominants liés au palais et aux temples, il faut reconnaître qu'elle n'a pas entièrement rompu avec la perspective traditionnelle d'une histoire des élites.

Il me semble possible, pourtant, de dépasser quelques limitations pour essayer d'établir certaines tendances du comportement d'aliénation: pourquoi les individus et les familles vendaient leurs terrains? Comment caractériser socialement les vendeurs? Quel était le rôle de la parenté dans les transactions? Peut-on analyser l'aliénation en fonction d'autres variantes, comme les prix? Les réponses ne peuvent être que partielles, mais une approche bien contrôlée, à partir d'une étude de cas et d'un traitement sériel des données peut contribuer à éclairer certains aspects et suggérer de nouvelles perspectives.

Le cas de Larsa est, dans ce sens, un champ d'étude privilégié, car il a servi de base aux premières recherches concernant les transferts

⁶ Voir Saporetti, C., *Assur 14446: La famiglia A. Acesa e declino di persone e famiglie all'inizio del medio-regno assirio*, vol. 1, Malibu, Undena Publications, 1979 p. 8 et, surtout, Charpin, D., "Transmission des titres de propriété et constitution des archives privées en Babylonie ancienne" in Veenhof, K. R. (éd.), *Cuneiform archives and libraries*, Leiden, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1986, pp. 121-140.

de biens immeubles et l'économie 'privée' en Babylonie ancienne, surtout à partir des travaux de L. Matouš⁷ et W. F. Leemans⁸, au début des années 1950. Plus récemment, avec le développement des études sur les archives familiales, la documentation de Larsa a encore une fois offert le matériel aux auteurs qui ont porté leur attention sur la 'politique immobilière des marchands', prolongeant, dans une large mesure, la perspective 'privatiste' évoquée plus haut⁹. En l'état actuel des publications, il existent 143 contrats de vente d'immeubles provenant de Larsa (Tell Senkerah), datés des règnes des deux derniers souverains de la phase d'indépendance du royaume, avant la conquête par Hammu-rabi, roi de Babylone: Warad-Sîn (1835-1823) et son frère Rîm-Sîn (1822-1763)¹⁰. Ces contrats serviront de base pour les considérations qui suivent.

*

Pendant la période ici considérée (1835-1763), on constate un nombre limité d'acheteurs à Larsa: dans les 143 opérations

⁷ Pour les héritages, voir Matouš, L., "Les contrats de partage de Larsa provenant des archives d'Iddin-Amurum", *Archiv Orientální* 17 (1949), pp. 142-175; pour les ventes: *idem*, "Les contrats de vente d'immeubles provenant de Larsa", *Archiv Orientální* 18 (1950), pp. 11-67.

⁸ Leemans, W. F., *The Old-Babylonian merchant. His business and his social position*, Leiden, E. J. Brill, 1950.

⁹ Voir, par exemple, Charpin, D., "La politique immobilière des marchands de Larsa à la lumière des découvertes épigraphiques de 1987 et 1989", in Huot, J.-L. (éd.), *Larsa. Travaux de 1987 et 1989*, Beyrouth, Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient, 2003, pp. 311-322, ainsi que quelques thèses inédites : Harris, S. R., *Land conveyance in Old Babylonian Larsa*, Michigan, University of Michigan, 1983 et Pozzer, K. M. P., *Les archives privées de marchands à Larsa pendant la deuxième moitié du règne de Rîm-Sîn*, Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne, 1996.

¹⁰ Un grand nombre de contrats inédits se trouve à l'Université de Yale et a été répertorié par Beckman, G., *Old Babylonian archival texts in the Nies Babylonian collection* (Catalogue of the Babylonian Collections at Yale 2), Bethesda, CDL Press, 1995 et *Old Babylonian archival texts in the Yale Babylonian collection* (Catalogue of the Babylonian Collections at Yale 4), Bethesda, CDL Press, 2000.

¹¹ Le nombre exact de noms est impossible à établir, car dans 8 cas ils ne sont pas lisibles (dans 3 cas ils sont complètement perdus et dans 5 cas ils sont très endommagés). Il est également impossible d'établir, à partir des noms, le nombre exact de vendeurs à cause des homonymes : il y a 17 noms qui se répètent plus d'une fois (minimum de 2 et maximum de 4) et, sauf exception, on ne peut pas savoir avec certitude s'il s'agit du même personnage. Enfin, dans un seul cas (YOS, 5,122), le vendeur était un temple.

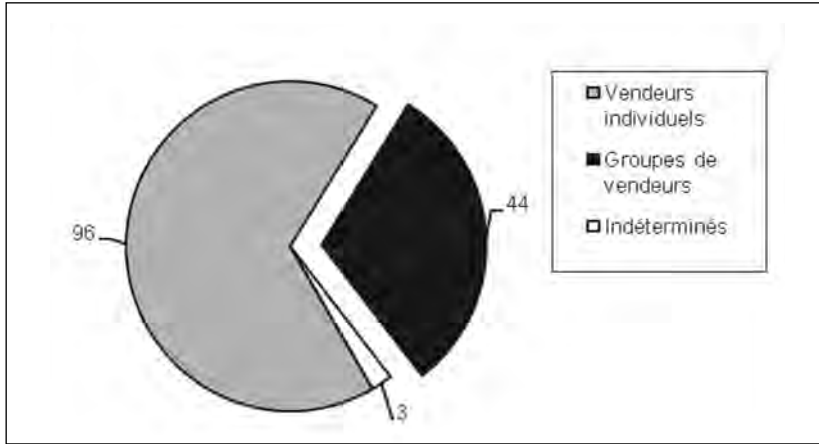
documentées, il n'y en a que 55. D'autre part, 169 différents noms de vendeurs sont connus¹¹. Il y a eu donc une moyenne de 0,38 acheteurs par transaction, tandis que la proportion de vendeurs par transaction s'élève à 1,27¹². C'est là le résultat statistique de deux facteurs différents et de grande importance pour comprendre la circulation immobilière locale. En premier lieu, on remarque l'absence de grands vendeurs: en même temps que l'occurrence d'un même personnage comme acheteur dans plusieurs opérations montre la concentration foncière à Larsa, l'absence de cette même répétition du côté des vendeurs montre que le fonctionnement du système ne reposait pas sur la présence de négociants habituels de terrains, d'autant plus que les noms de vendeurs figurant dans plus d'un contrat ne correspondent pas à ceux des grands acheteurs. À Larsa, le vendeur typique a aliéné ses terrains une seule fois et n'appartenait pas au groupe d'acheteurs. Deuxièmement, c'est également le résultat de la présence de groupes de vendeurs: dans 44 contrats (30,77 % du total¹³), la vente est faite par plus d'un vendeur explicitement nommé (jusqu'à un maximum de 5 personnes), ce qui contribue à augmenter le chiffre total de vendeurs (voir le Graphique 1 ci-dessous). Par comparaison, rappelons que la présence de groupes d'acheteurs est beaucoup moins importante: 10 attestations sur 143 contrats (7 % des cas).

L'observation de ces groupes de vendeurs mérite d'être approfondie. Une caractéristique importante est que la majeure partie était formée par des gens liés par la parenté: dans 28 des 44 cas de vendeurs collectifs (soit 63,64 %), les relations de parenté entre les vendeurs peuvent être restituées avec certitude. Il faut pourtant considérer que,

¹² Les calculs excluent respectivement les contrats où les noms d'acheteur ou vendeur ne sont pas lisibles.

¹³ À noter que ces chiffres sont parfaitement similaires avec les calculs de Diakonoff, I. M., "Extended family households in Mesopotamia (III-II millennia B.C.)" in Veenhof, K. R. (éd.), *Houses and households in ancient Mesopotamia*, Leiden, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1996, p. 57; selon cet auteur, 30 % des vendeurs de la période paléobabylonienne se présentaient en groupes. On n'est pas toujours obligé de voir derrière ces groupes des familles élargies. Diakonoff lui-même a distingué la situation d'Ur (où prédominerait ce modèle d'organisation familiale) et celle existant à Larsa où "in the sales and leases, extended family communes are hardly attested" (p. 58).

Graphique 1: Vendeurs individuels et groupes de vendeurs



parmi les membres des autres groupes, une relation de parentèle ne peut pas être complètement écartée, même si elle n'est pas explicitée dans le contrat¹⁴. Le tableau suivant résume tous les cas connus:

Tableau 1: Groupes de vendeurs – liens de parenté et composition sexuelle

N°	Document	Nombre de vendeurs	Liens de parenté entre les vendeurs*	Composition sexuelle**
1	HE,201	2	Frères	▲▲
2	Limet,7	2	père et fils	▲▲
3	PSBA,34 : 9	3	père et deux fils	▲▲▲
4	Rifün,15	2	mère et fils	▲●
5	Rifün,19	2	-	▲▲
6	Rifün,20	4	père, fils et deux autres (cf. TCL, 10,14 : 19)	▲▲▲▲
7	SAOC,44,18	indéterminé	<i>une femme « et sa famille »</i>	● - X
8	TCL,10,26	2	mère et fils	▲●
9	TCL,10,27	2	-	▲▲
10	TCL,10,35	4	-	▲▲▲▲
11	TCL,10,50	3	père et deux fils (cf. TCL,10,67 : 9)	▲▲▲
12	TCL,10,128	2	-	▲▲
13	TLB,1,2	3	mère et deux fils	▲▲●
14	TLB,1,3	2	Frères	▲▲
15	TLB,1,8	2	Frères	▲▲
16	TLB,1,16	2	- (contexte fragmentaire)	▲■

¹⁴ Dans certains cas (VS, 13,94 et YOS, 8, 143), les deux vendeurs sont cités avec leurs filiations paternelles respectives: si cela garantit qu'ils n'étaient pas des frères agnatiques, rien ne peut assurer qu'il ne s'agissait pas d'autres types d'apparentés, des cousins, par exemple. D'autre part, la possession en commun du bien aliéné peut résulter simplement d'une société entre personnes non apparentées.

17	VS,13,56	3	père, mère et fils	▲▲●
18	VS,13,74	2	Frères	▲▲
19	VS,13,75	2	mère et fils	▲●
20	VS,13,80	2	Couple	▲●
21	VS,13,88	2	Frères	▲▲
22	VS,13,93	2	-	▲▲
23	VS,13,94	2	deux hommes avec filiation paternelle différente	▲▲
24	VS,13,99	2	-	▲▲
25	YOS,5,112	3	père et deux fils ou père, fils et petit-fils	▲▲▲
26	YOS,5,121	3	père, mère et fils	▲▲●
27	YOS,5,123	3	père, mère et fils	▲▲●
28	YOS,5,125	2	-	▲●
29	YOS,5,126	2	père et fils	▲▲
30	YOS,5,127	2	-	▲●
31	YOS,5,143	5	Quatre hommes (frères ?) et l'épouse du dernier	▲▲▲▲●
32	YOS,8,6	2	Frères	▲▲
33	YOS,8,38	3	père, mère et fils	▲▲●
34	YOS,8,47	2	-	▲●
35	YOS,8,79	3	-	▲▲●
36	YOS,8,80	2	père et fils	▲▲
37	YOS,8,81	3	père, mère et fils	▲▲●
38	YOS,8,124	3	père, fils et fils de l'épouse	▲▲▲
39	YOS,8,132	2	frères (contexte fragmentaire)	■ ■
40	YOS,8,134	2	Frères	▲▲
41	YOS,8,143	2	deux hommes avec filiation paternelle différente	▲▲
42	YOS,8,156	2	Frères	▲▲
43	YOS,8,176	2	Couple	▲●
44	YOS,14,129	2	Couple	▲●

* Je considère dans la catégorie « *père, mère et fils* » toutes les occurrences documentaires de la séquence «X (homme), Y (femme) dam-a-ni Z dumu-ni»; à la rigueur, Z peut être fils exclusivement de Y, X étant le deuxième mari, mais le fait même que le groupe vend collectivement le bien immeuble suggère plutôt une famille biologique.

** ▲ = homme ● = femme ■ = indéterminé

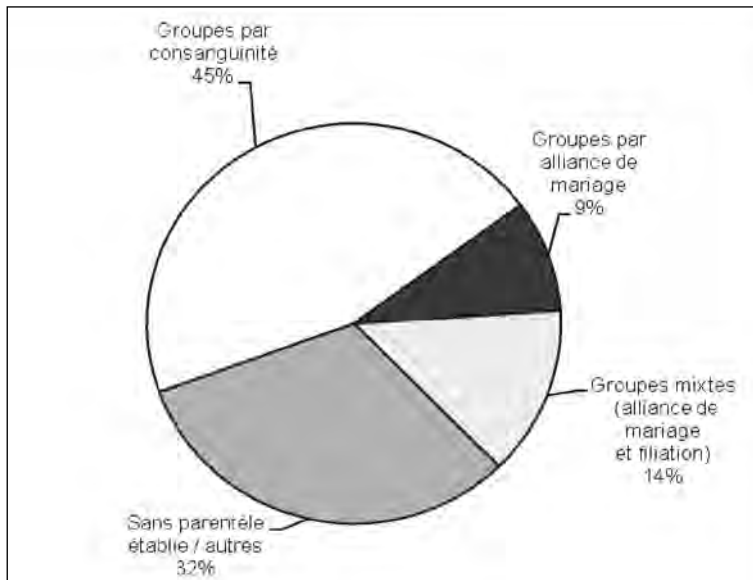
Les relations de parenté reliant les membres d'un groupe de vendeurs étaient donc diverses. Les types peuvent être visualisés plus clairement dans le tableau suivant:

Tableau 2: Les liens de parenté chez les groupes de vendeurs

Frères	9
Père et fils	7
Mère et fils	4
Couples	3
Couples avec enfants	5
Autres/Indéterminés	3

Le constat le plus important est que ces données montrent de façon probante que la décision de vente est prise surtout par les groupes de consanguins (20 cas) contre une petite minorité de groupes d'alliance (seulement 4 cas). La présence de groupes mixtes (6 cas) ne change pas le cadre. Voici les données (les pourcentages sont calculés sur le total des groupes de vendeurs):

Graphique 2: Groupes de vendeurs – consanguinité et alliance de mariage



Cette prépondérance des groupes de consanguinité dans le processus de disposition des biens immobiliers est d'ailleurs parfaitement en accord avec le système de contrôle des biens fonciers, qui est défini dans le cadre des relations de filiation : la transmission intergénérationnelle donnait priorité à la filiation comme instrument de conservation de l'unité foncière du groupe, au détriment de la migration de biens immeubles en fonction des alliances de mariage¹⁵. Le résultat des stratégies d'héritage était donc la formation d'un groupe de consanguins qui partageaient

¹⁵ Voir Rede, M., "As mulheres e a terra, uma separação necessária: integridade do patrimônio doméstico e posição sucessória das filhas na Babilônia antiga", *Phoenix* 11 (2005), pp. 102-130.

le contrôle sur le patrimoine immobilier de la famille. La conséquence logique est celle qu'on vient de voir : dans les situations d'aliénation du patrimoine, les ayants droit sont surtout les consanguins. Au sein de cette catégorie, la première place occupée par les groupes de frères (9 cas) dérive, sans doute, de la négociation de biens reçus en héritage et dont la vente se présentait comme une solution plus pratique ou plus attirante qu'un partage réel.

Il y a un autre élément important à expliquer: la présence des femmes parmi les vendeurs. Ici encore la différence par rapport aux groupes d'acheteurs est nette. Parmi ces derniers, les femmes étaient pratiquement absentes; dans les deux seuls cas attestés, les femmes n'achètent des terrains qu'en compagnie d'un homme: Hunabatum avec son mari Amurrum-šêmi (Limet, 1, 2, et 8) et Šât-Sîn avec son fils Nabi-ilišu (YOS, 5, 144). Considérant que Hunabatum a acheté à trois reprises et Šât-Sîn une seule fois, la participation féminine se réduisait à 2,35 % des opérations. Par contre, les femmes participent comme vendeuses dans 18,88 % des transactions immobilières¹⁶. Si on ne considère que les ventes par groupes, elles sont présentes dans 18 des 44 cas (40,9 %). Comment expliquer ce contraste?

Un premier facteur tient au fait que la différence de position entre les acheteurs et les vendeurs se répercute dans la rédaction des contrats. Un acheteur, même agissant au nom de son groupe familial, n'éprouve pas le besoin de faire inclure les noms de ses apparentés à côté du sien dans le document d'achat : le bien acquis appartenait à la famille et les mécanismes de dévolution garantissaient sa transmission; au moment du partage, les héritiers seraient nommés dans le contrat. L'énumération exhaustive des noms de tous les membres d'un groupe de vendeurs était, par contre, souhaitable afin d'éviter de futures réclamations des ayants droit. Cela a sans doute incité à inscrire dans les contrats les noms des femmes de la famille de vendeurs¹⁷. Cette attitude était

¹⁶ À part la présence de femmes dans les groupes de vendeurs (voir le Tableau 1 ci-dessus), il faut considérer aussi les 9 cas où une femme vend un bien immeuble individuellement.

¹⁷ L'importante présence des fils (17 cas sur 44) peut être expliquée de la même façon.

pourtant elle-même le résultat de configurations familiales particulières: en général, dans les conditions considérées comme normales – c'est-à-dire de contrôle masculin sur le patrimoine immobilier – la seule mention de l'homme titulaire du droit suffisait pour légitimer l'acte d'aliénation. Dans les autres cas, où les femmes étaient citées, on peut supposer des situations plus ou moins alternatives, dans lesquelles la règle de prédominance masculine cédait la place à plusieurs pratiques qui intégraient les femmes dans le contrôle des biens fonciers. On peut essayer de saisir quelques-unes de ces situations.

La première était le veuvage¹⁸. On sait que la naissance d'un fils contribuait à renforcer la position de la femme vis-à-vis du patrimoine du couple, car sa descendance devenait l'héritier prioritaire des biens, au détriment du lignage du mari. Si la femme n'était pas pour autant considérée comme la titulaire du droit sur le patrimoine foncier, elle était protégée par la jouissance des biens qui, à la fin, devaient revenir aux enfants. Ainsi, la présence des enfants issus du mariage pouvait garantir aux femmes un rôle dans le contrôle des biens immeubles difficile à imaginer autrement. Dans la pratique, pourtant, plusieurs raisons peuvent inciter, voire obliger, une aliénation de la maison ou des terrains avant que l'héritier en prenne possession pleine. Dans ce cas, mère et fils (car il n'est jamais question des filles) devaient se mettre d'accord pour le transfert. C'était probablement le cas des 4 contrats où mère et fils sont enregistrés comme vendeurs. Un autre exemple montre que l'absence du mari permet à la femme d'accéder à une position inhabituelle de contrôle et, par conséquent, de disposer des biens fonciers, en même temps qu'il montre aussi les limites de son pouvoir : un des terrains achetés par Iddin-Amurru, de la famille Sanum, a été vendu par une femme appelée Nihdušim, mais le contrat précise qu'il s'agissait d'un bien appartenant à son mari Sîn-gaia, probablement déjà décédé (TCL,10,89.). Or, dans ce cas, aucun fils du

¹⁸ Les données ne sont pas suffisantes pour qu'on parle d'une courbe ascendante de veuvage en conséquence de la conscription et des guerres menées par Rîm-Sîn, même si cela reste très probable. Je me limite ici à quelques situations isolées.

couple n'est présent et c'est bien pour cela, semble-t-il, qu'un frère (certainement celui de l'épouse) intervient comme intermédiaire de l'opération¹⁹.

Le veuvage peut également être à l'origine des situations où les femmes vendaient les biens provenant de l'héritage de leurs maris²⁰. Il est possible que l'absence d'héritiers potentiels dans le lignage du mari finissait aussi par bénéficier à la femme, même si celle-ci n'avait pas eu d'enfants. On peut dire, donc, que la femme bénéficiait éventuellement des lacunes dans la ligne de dévolution et était l'héritière secondaire de biens fonciers soit de son propre groupe de parentèle soit de celui de son mari.

De leur côté, les ventes réalisées par des couples avec ou sans fils (5 et 3 cas respectivement) peuvent correspondre à des situations différentes, mais il y a de grandes chances qu'elles soient liées à la position de la femme dans le processus de dévolution de son propre groupe de parentèle. Dans une première hypothèse, les biens immeubles du couple auraient pu être achetés avec le concours de la dot (non immobilière) de l'épouse; dans une deuxième possibilité, le patrimoine du couple aurait pu être formé avec des terrains reçus par une femme dont la famille manquait d'héritiers mâles. Dans un cas comme dans l'autre, la position exceptionnelle de la femme dans l'acquisition et dans le contrôle des biens fonciers justifierait sa mention explicite comme vendeuse à côté du mari et des fils. En particulier, dans le cas d'absence d'enfant, la procédure servait à prévenir contre les revendications

¹⁹ Ligne15: *inim-ta a-wi-ia-tum* [šeš]-a-ni = « par l'intermédiaire d'Awiatum, son frère ». L'expression *inim-ta a* pour équivalent l'akkadien *ana qabê*. La traduction proposée ici est celle de Tanret M.; Janssen, C., «*ana qabê*» – qui remplace qui?», *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 3 (1992), p. 66. Dans le cas présent, il semble que le mari de Nihdušim (absent ou mort) a été représenté par Awiatum, que d'après sa place dans le contrat paraît plutôt le frère de la vendeuse que du mari. Cependant, on ne saurait exclure d'envisager que la clause engageait l'intermédiaire comme garant de la régularité du contrat et de l'exécution des obligations impliquées, comme l'a suggéré Szlechter, E., «Le régime des sûretés personnelles à l'époque de la première dynastie de Babylone», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 10 (1963), pp. 85 ss., certainement parce que le vendeur était une femme et que le bien transféré appartenait à son mari, d'une manière ou d'une autre.

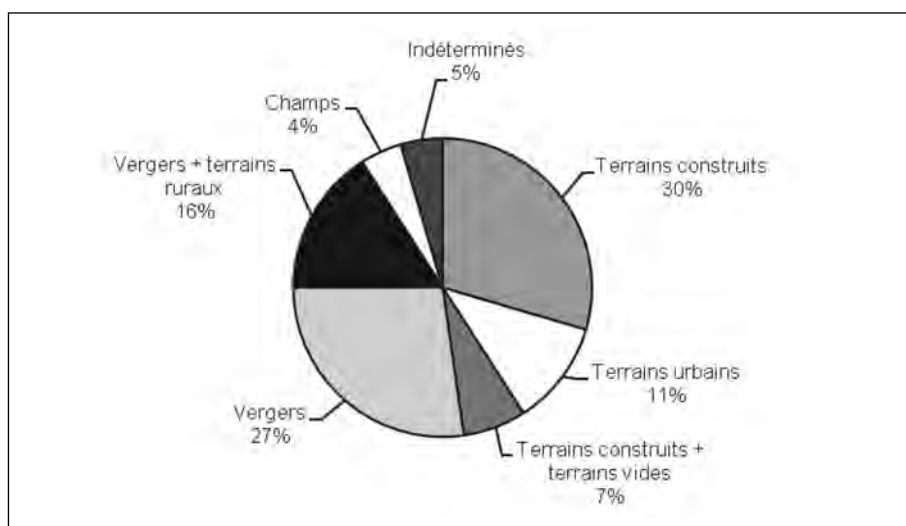
²⁰ Dans le seul cas attesté à Larsa (YOS, 5, 37), Šât-Eštar vendit un petit terrain nu qui provenait de la part d'héritage (*ha-la*) de son mari, Umayatum.

des membres du lignage de la femme, surtout les collatéraux et leurs descendants.

Une dernière possibilité que j'aimerais évoquer, et qui pourrait également expliquer partiellement le déséquilibre de la composition sexuelle entre les groupes d'acheteurs et de vendeurs, est celle de certains terrains qui ont pu être acquis par des hommes et qui, à la suite de la mort ou de l'absence de ceux-ci, auraient été vendus par les femmes. Cette hypothèse reste pourtant non vérifiée dans les contrats de Larsa: dans certains cas, une femme est la seule vendeuse enregistrée, mais on ne peut pas toujours deviner le contexte qui explique la situation ni l'origine du terrain vendu.

Une autre question importante en ce qui concerne les ventes réalisées par les groupes est la nature des terrains aliénés. Les données disponibles montrent que les facteurs qui conduisaient à la cession immobilière touchent à parts égales le patrimoine urbain et le patrimoine rural des groupes de vendeurs: sur 44 cas, 21 correspondaient à l'aliénation de terrains urbains (maisons, petits terrains vides, immeubles en ruine) et 21 autres à la vente de terrains ruraux (vergers, grands terrains en friche, champs):

Graphique 3: Types de terrains aliénés par les groupes de vendeurs



La cession immobilière collective a donc représenté pour les groupes, et en particulier pour les familles, la perte ou la diminution du contrôle de l'espace résidentiel et également de l'espace productif²¹. Il semble, par contre, que la présence de femmes à l'intérieur des groupes de vendeurs modifiait sensiblement le cadre : la proportion de terrains urbains vendus par les groupes sexuellement mixtes était plus importante que celle de terrains ruraux (voir ci-dessous Tableau 3). Cela pourrait être interprété comme une tendance plus prononcée de femmes à aliéner les biens urbains. À mon avis, une autre explication est possible: cette situation reflète plutôt le fait que, dans ces groupes représentés par les sources, la présence féminine était plus répandue dans le contrôle de la propriété foncière urbaine, plus strictement liée à l'univers domestique, tandis que le domaine rural de la production était majoritairement masculin.

Tableau 3: Types de terrains aliénés par les groupes sexuellement mixtes

Type de terrain	Quantité
Terrains urbains	11
Terrains ruraux	6
Type indéterminé	1
Total	18

La présence, dans les contrats, de plusieurs vendeurs ne doit aucunement être considérée comme une formalité. En premier lieu, elle est la manifestation d'un accord collectif pour la disposition du bien et témoigne de la solidarité dans la prise de décision sur la destinée

²¹ On peut aussi penser que les groupes aliénaient leur patrimoine dans des conditions plus contraignantes que celles des vendeurs individuels car les premiers obtenaient, en moyenne, une valeur plus basse pour les terrains urbains (22,77 sicles / sar) que celle reçue par les derniers (26,17 sicles / sar). Il faut pourtant considérer que ces données ne sont pas décisives, d'autant plus que, pour les terrains ruraux les différences diminuent et s'inversent (0,09 et 0,08 sicles / sar, respectivement).

matérielle de la famille. Deuxièmement, elle vise à arracher le bien foncier au réseau de relations de parenté dans lequel il était encastré : l'accord des frères, des épouses ou des fils fonctionnait comme un **mécanisme de légitimation du transfert** qui, au moins potentiellement, devait réduire ou éliminer les futures revendications fondées sur les droits familiaux²².

Afin d'avoir une vision plus ample du rôle des vendeurs, on peut essayer finalement de repérer leurs pratiques de disposition les plus constantes. Pour poser le problème autrement, est-il possible, dans la myriade de formes individuelles d'aliénation de terrains, d'arriver à cerner quelques tendances qui nous permettront de parler de comportements correspondant plus ou moins à des modèles établis?

On notera tout d'abord qu'à Larsa il y a eu un antagonisme entre l'avancée menée par les acheteurs sur les territoires de leurs voisins, visant à accumuler de plus en plus de terrains contigus, et une résistance de la part des vendeurs à disposer complètement de leur patrimoine foncier. Les négociations pouvaient durer des décennies et traverser des générations, comme on peut noter dans la constitution du domaine urbain de la famille Sanum. Un vendeur comme Ribam-ilî, fils de Hunubum, a aliéné ses terrains de façon partielle, en petits morceaux et avec un grand écart entre les opérations: la première fois dans l'année 2 de Sîn-iqîšam et la deuxième dans l'année 10 de Warad-Sîn, avec toujours comme acheteur Eštar-ilî (TCL,10,129 et TCL,10,8 respectivement.). Entre-temps, en WS 6, il a vendu encore une parcelle de ses domaines à un dénommé Ur-Kêš (TCL,10,15), mais, trois ans plus tard, ce terrain a fini lui aussi sous le contrôle de la famille Sanum

²² Dans un contrat où c'est une famille qui vend (YOS, 5, 112), le paiement inclut, en plus de l'argent, une quantité de grains ; pourrait-on voir ici le résidu de la pratique de faire des paiements parallèles aux ayants droit, telle qu'on l'observe dans les transferts archaïques du III^{ème} millénaire? (voir: Gelb, I. J., Steinkeller, P.; Whiting, R. M., *Earliest land tenure systems in the Near East: the ancient kudurrus*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1991, pp. 219 ss. et 281 ss.). **En tout cas**, la procédure est rare à Larsa et dans le seul autre cas connu de paiement composé d'argent et d'autres denrées (YOS, 8, 69), un seul individu figurait comme vendeur. On notera encore que ces deux contrats appartiennent aux archives de Balmunamhe.

(TCL,10,6). Le même comportement a été adopté par un autre vendeur, Sîn-išmeanni, fils de Sîn-abî, lorsque Eštar-ilî essaya d'élargir encore plus le domaine familial : entre ces deux aliénations, cinq ans se sont écoulés (TCL,10,7 et TCL,10,22). Finalement, un troisième vendeur, Sîn-bêl-ilî, a cédé un terrain dans la même région à Eštar-ilî, mais il en a gardé une partie, au moins jusqu'à trois ans après la première vente (TCL,10,11)²³; on ne sait pas s'il a traité d'autres affaires immobilières avec la famille Sanum par la suite.

Iddin-Nanaya, le fils de Sîn-Šêmi et le seul membre de la famille Sanum à vendre habituellement, a procédé de façon similaire quand, à partir de l'année 8 de Rîm-Sîn, il a commencé à aliéner son patrimoine immobilier, certainement reçu en héritage: les deux terrains urbains qu'il a vendus à son cousin Iddin-Amurru ont été transférés avec plus d'un an d'intervalle (TCL,10,29 et TCL,10,36; dans le deuxième contrat, le terrain est justement qualifié comme une «*partie restante*» = *îb-tag₄*).

Cette résistance à vendre les terrains urbains peut avoir des implications politiques et symboliques que nous ne parvenons malheureusement pas à comprendre totalement. L'association faite par N. Kozyreva²⁴ entre la possession de terrains en ville et l'appartenance à la communauté ainsi que la jouissance des droits qui découlent de cela suggère que conserver la propriété urbaine était une condition indispensable pour garantir le lien 'civique'²⁵. D'autre part, on peut

²³ On sait que Sîn-bêl-ilî a conservé une partie de son patrimoine à partir de TCL, 10, 22. Ces terrains doivent, semble-t-il, être mis en relation avec l'achat réalisé par Sîn-Bêl-ilî peu de temps auparavant (TCL, 10, 10).

²⁴ Kozyreva, *art. cit.*, 1999.

²⁵ Voir les commentaires de J. Renger sur texte de Kozyreva à la p. 357 du même volume; voir aussi Renger, J., "Das Privateigentum an der Feldflur in der altbabylonischen Zeit" in Bremtjes, B. (éd.), *Das Grundeigentum in Mesopotamien*, Berlin, Akademie Verlag, 1988, p. 58. La même idée avait été développée par A. L. Oppenheim pour expliquer le fait que les prêtresses-*nadîtum* conservaient souvent une petite parcelle (*ezibtum*) des terrains urbains aliénés. Il faut noter que si la conservation d'une parcelle du terrain aliéné pouvait garantir la préservation de droits, elle pouvait impliquer également la continuité de certaines obligations du vendeur vis-à-vis du palais; voir Goddeeris, A., *Economy and society in northern Babylonia in the early old Babylonian period* – ca. 2000 - 1800 BC., Leuven, Peeters, 2002, p. 356.

avoir également l'interférence des facteurs religieux qui attachaient les résidants à leurs maisons. La présence des tombeaux des ancêtres et des chapelles de culte familial notamment aurait pu être considérée comme un élément qui rendait peu acceptable la cession du bâtiment, même si cela n'empêchait pas complètement les aliénations²⁶.

La vente partielle était également pratiquée dans le domaine rural. Pour en rester au cas d'Iddin-Nanaya, lorsqu'il vendit ses vergers aux bords du canal Išmellum, il le fit en deux temps : une première parcelle fut vendue à un certain Ubar-Šamaš (TCL, 10, 32) et l'autre, à son cousin Iddin-Amurru (TCL, 10, 33). L'écart entre les deux opérations n'a été pourtant que d'un mois et il est possible que, dans ce cas, le morcellement soit le résultat d'une recherche de conditions de vente plus avantageuses, trouvées finalement auprès de deux acheteurs différents.

Il semble que la parcellarisation était un phénomène assez répandu, mais, en raison des limites des données cadastrales, il n'est pas toujours possible de repérer les situations où une vente ne correspondait qu'à une fraction du bien immeuble du vendeur. Dans les cas plus explicites, les contrats enregistrent que le vendeur était toujours un voisin après

²⁶ Diakonoff, I. M., "Extended families in Old Babylonian Ur", *Zeitschrift für Assyriologie* 75 (1985), p. 55, n. 22 a, en effet, pensé que la présence de tombeaux expliquait probablement le fait que les maisons n'ont été jamais vendues entièrement à Larsa, d'où le fait de ne trouver dans les contrats que des pièces de dimensions beaucoup plus modestes que celles des maisons exhumées par les archéologues. Van De Mierop, M., "Thoughts on urban real estate in ancient Mesopotamia", in Hudson, M.; Levine, B. A. (éds.), *op. cit.*, p. 261, quant à lui, a minimisé les effets restrictifs de ce facteur, citant des cas où la construction de nouvelles résidences suit le déplacement des anciens tombeaux (comme serait, semble-t-il, le cas de la maison d'Ur-Utu à Sippar-Amnânun), ou encore des transferts de maisons avec les caves funéraires. Pour cet auteur, le respect aux morts aurait été un phénomène moins durable qu'on suppose. Mais voir à ce propos Van Der Toorn, K., "Domestic religion in ancient Mesopotamia" in Veenhof, K. R. (éd.), *op. cit.*, pp. 69-77. À Emar, une clause spéciale dans les contrats de vente immobilière traite des transferts des caveaux et un rite semble avoir été réalisé à l'occasion (voir Durand, J.-M., "Tombs familiales et culte des ancêtres à Emar", *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 4 (1989), pp. 85-88). En dernier lieu, voir Rede, M., "Práticas funerárias, culto aos ancestrais e transmissão do patrimônio familiar na antiga Mesopotâmia", *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia – USP* 14 (2004) (117-138).

l'opération ; cela arrive dans 10 cas (c'est-à-dire, 7,87 % des contrats où le voisinage est explicité). Voici la liste des occurrences²⁷ :

Tableau 4: Terrains fractionnés pour la vente

N°	Document	Date	Type de Terrain
1	Limet,6	_/VI/RS 48	Rural
2	RA,12 : 201	15/V/RS 36	Rural
3	TCL,10,6	_/XI/WS 9	Urbain
4	TCL,10,89	22/XI/RS 36	Rural
5	VS,13,79	_/XI/RS 38	Rural
6	VS,13,87	15/IX/RS 49	Rural
7	VS,13,88	26/III/RS 49	Rural
8	YOS,8,68	18/III/RS 14	Urbain
9	YOS,8,124	18/IX/RS 38	Urbain
10	YOS,8,128	_/_/RS 31	Urbain

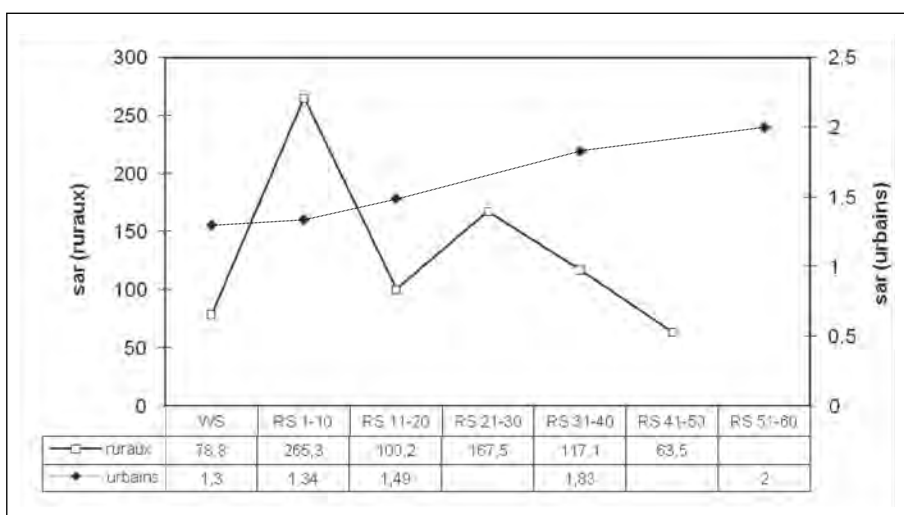
Dans 60 % des cas ci-dessus, les terrains morcelés pour la vente étaient ruraux; cela peut indiquer que la résistance à aliéner totalement le patrimoine productif était plus forte que les efforts du groupe domestique pour conserver la résidence urbaine. On notera également que le phénomène de morcellement de terrains ruraux se concentre sur les années 30 et 40 du règne de Rîm-Sîn, justement au moment où la vente de ce type de terrain s'accroît par rapport à celle de

²⁷ Quelques autres cas pouvaient aussi être considérés : a) dans YOS, 5, 131, c'est le père du vendeur qui reste comme voisin; b) dans YOS, 8, 110, une cassure empêche de le confirmer, mais il est probable que le vendeur Sîn-damiq était aussi enregistré comme voisin (*en-zu-[xxx]); c) dans TCL, 10, 26, c'est le canal d'irrigation bordant le verger qui porte le même nom que le vendeur, Šumšunu-watar; il n'est pas sûr pourtant que cela indique que la famille continuait à posséder des terres dans la région après la vente.

terrains urbains: il semble, donc, qu'on a connu pendant cette période une intensification des conditions qui ont contraint à l'aliénation des moyens productifs par certaines familles, mais, en même temps, comme réaction à la perte complète de la capacité productive du groupe, il y a eu un développement des mécanismes de défense qui leur permettaient de sauvegarder une fraction minimale pour leur subsistance. La présence, parmi ces terrains morcelés, de champs de cultures (a-šà) ne serait donc pas une coïncidence.

Une autre série de données semble confirmer la tendance à la fragmentation dans le milieu rural: malgré quelques oscillations, la surface moyenne de terrains en friche et de vergers tend à diminuer avec le temps (Graphique 4). Elle était de 78,8 sar pendant le règne de Warad-Sîn, mais augmente considérablement durant la première décennie de Rîm-Sîn (265,3 sar); puis elle tombe à moins de la moitié entre RS 11 et 20 (100,2 sar) ; une récupération momentanée est vérifiée pendant la décennie suivante (167,5 sar), mais les chiffres reprennent le rythme décroissant après la moitié du règne (les données font défaut pour les dix dernières années de Rîm-Sîn). Par contre, la surface moyenne de lots urbains aliénés (é-dù-a et petits kishlah) montre un

Graphique 4: Dimension des terrains vendus



comportement inverse : elle est croissante depuis le règne de Warad-Sîn jusqu'à la deuxième décennie de Rîm-Sîn. Les valeurs concernant les années 31-40 RS corroborent la hausse, mais aucune information n'est disponible pour la troisième décennie de Rîm-Sîn et un seul cas pour la dernière décennie est connu.

Une autre façon d'identifier les aliénations graduelles du patrimoine est de vérifier la récurrence d'un même vendeur dans deux opérations ou plus. Ici, on est pourtant confronté avec les problèmes des homonymes et il n'est pas toujours possible de savoir s'il s'agit d'un même individu à chaque fois²⁸. Parmi les vendeurs présents dans les 143 contrats, il y a 18 noms qui se répètent plus d'une fois. Dans la plupart des cas (10 sur 18), les données ne permettent pas de trancher entre les homonymes et d'affirmer qu'un même vendeur a aliéné son patrimoine immobilier plus d'une fois. Dans un cas, au moins, l'homonymie est sûre. Pour l'attestation d'un même vendeur agissant plus d'une fois, il nous reste 6 cas certains et un autre fort probable. Ce total de 7 cas ne correspond qu'à 3,55 % de vendeurs connus, un taux manifestement bas pour soutenir l'idée de l'existence des agents immobiliers qui ont fait du commerce de terrains une activité constante et systématique de leur vie économique. Par contre, si on compare ces situations où un seul vendeur apparaît de façon répétée avec celles où les terrains sont fractionnés pour l'aliénation (Tableau 4), on notera quelques coïncidences attendues: 4 terrains fractionnés pour la vente ont été aliénés par des agents qui ont agi plus d'une fois comme vendeurs. La participation répétée des gens dans le circuit immobilier en position de vendeurs ne semble donc pas avoir empêché une résistance à aliéner.

Un dernier aspect du comportement des vendeurs a trait à la quantité des terrains aliénés et son rapport avec le montant d'argent acquis par le transfert. Il est impossible de savoir à chaque fois si une nécessité circonstancielle d'argent était derrière la vente du patrimoine immobilier et, dans ce cas, si la quantité d'argent à obtenir était le

²⁸ Une analyse prosopographique détaillée est donnée dans Rede, M., *op. cit.*, 2004, pp. 247 ss., tableau 21. J'en résume ici les résultats.

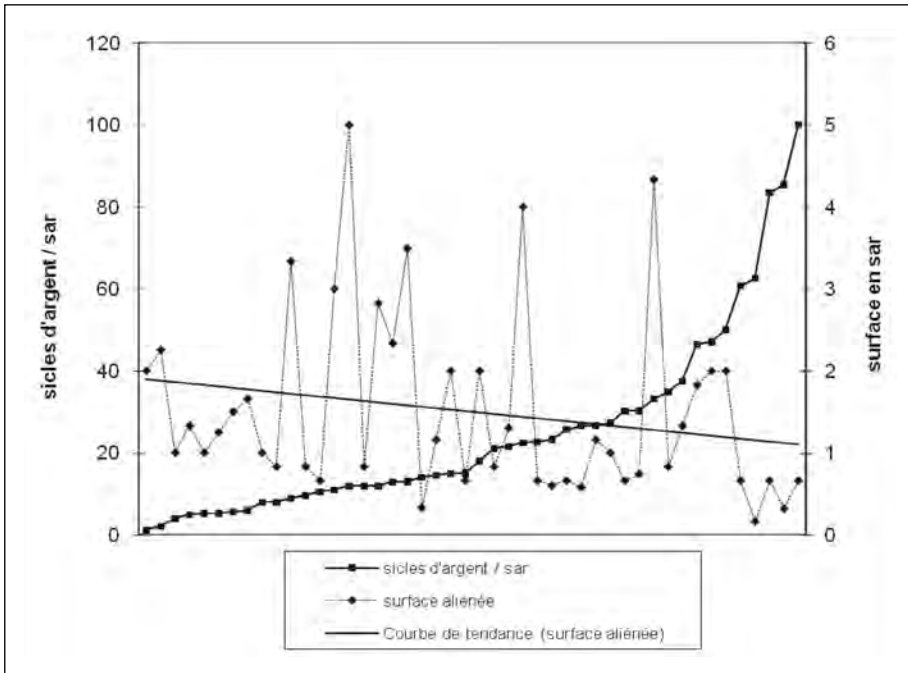
critère qui déterminait les limites des surfaces cédées. Dans le cas de l'endettement, par exemple, on peut penser que le vendeur réduisait l'aliénation au minimum nécessaire pour s'acquitter de ses dettes, évitant ainsi la perte complète de son terrain. Witold Kula, par exemple, a attiré l'attention sur un phénomène courant dans les sociétés dites pré-capitalistes: parmi les paysans, on trouve un comportement nettement différent par rapport à celui des propriétaires fonciers modernes. Ceux-ci sont amenés à disposer d'une quantité plus importante de terrains pendant la hausse des prix. La préoccupation de la population campagnarde est, au contraire, de conserver sa base productive et, face à l'augmentation de la valeur de la terre, elle tend à satisfaire son besoin d'argent avec l'aliénation d'une portion moins importante de la propriété foncière. Le résultat global est que le montant des surfaces immobilières vendues est inversement proportionnel au niveau de prix²⁹. Dans son commentaire à ce passage, Robert McC. Adams a, à juste titre, considéré la difficulté de vérifier cette hypothèse pour la Mésopotamie, vu le silence du monde rural dans les sources écrites disponibles³⁰. On peut néanmoins essayer d'évaluer la réaction des vendeurs de Larsa, telles qu'elles sont représentées dans nos archives, face aux variations de la valeur en argent des terrains négociés.

Le mouvement général confirme, en effet, l'hypothèse de W. Kula et il n'y a pas à ce propos de différences notables entre les ventes de terrains urbains et ruraux. Evidemment, les dimensions des terrains vendus ont beaucoup varié, mais on constate qu'elles ont été assez sensibles au rapport valeur en argent / surface: plus grande était la quantité d'argent qu'on pouvait obtenir par chaque sar vendu, plus petite était la taille des terrains vendus. Les vendeurs ont limité la disposition en fonction d'une hausse de la valeur effectivement réalisée, comme le montrent les graphiques ci-dessous où les tendances sont données pour les terrains urbains et ruraux séparément:

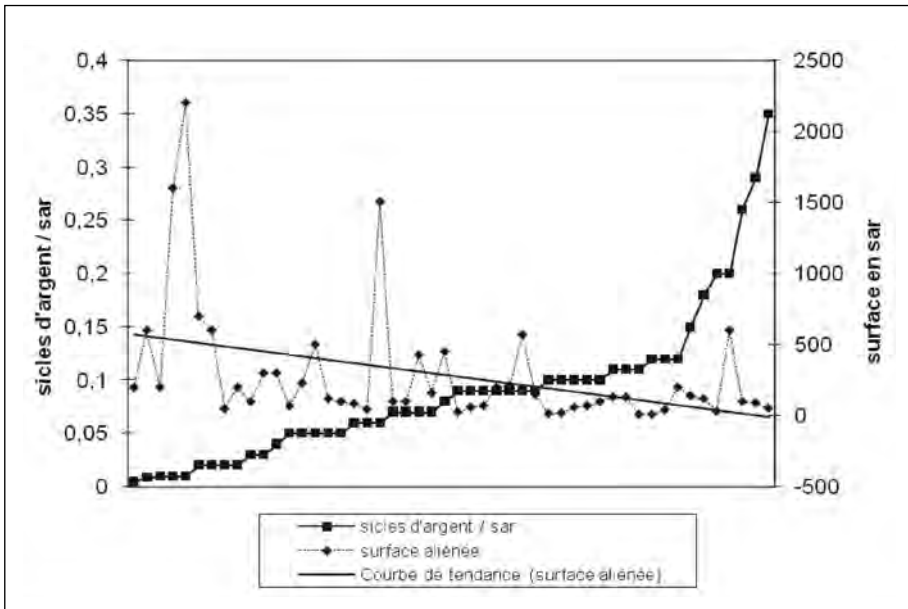
²⁹ Kula, W., *Teoría económica del sistema feudal*, Ciudad del México, Siglo XXI, 1974.

³⁰ Adams, R. McC., "Mesopotamian social evolution: old outlooks, new goals" in Earle, T. (éd.), *On the evolution of complex societies*, Malibu, Undena Publications, 1984, p. 96.

Graphique 5: Rapport entre surface vendue et valeur payée – terrains urbains

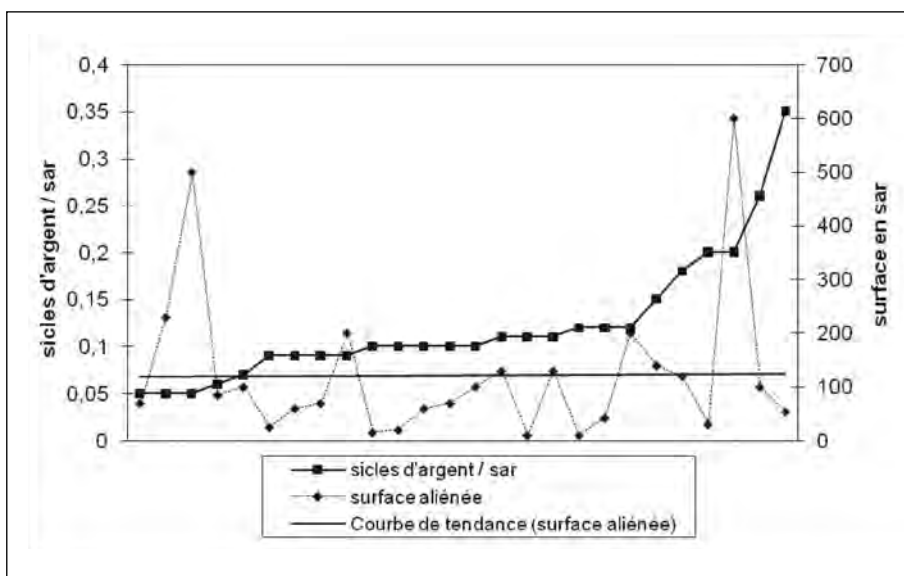


Graphique 6: Rapport entre surface vendue et valeur payée – terrains ruraux



Si on isole les divers terrains selon leurs types, on notera une seule exception importante. Pour les aliénations de vergers, l'augmentation du montant d'argent qui pouvait être obtenu par l'aliénation d'un terrain ne semble pas avoir entraîné une altération significative du comportement des vendeurs de ce type de bien: ils n'ont pas vendu d'avantage pour profiter de la hausse, mais ils n'ont pas réduit les surfaces négociées non plus. Comme on le voit dans le Graphique 7 ci-dessous, la courbe de tendance de la variation des surfaces demeure pratiquement inchangée malgré les altérations de valeur (relation argent / sar):

Graphique 7: Rapports entre surface vendue et valeur payée – vergers



Comment expliquer cette différence dans le comportement d'aliénation? Il me semble que le facteur décisif se trouve également en connexion avec le processus de formation des valeurs. Les valeurs des terrains productifs de la zone rurale sont plus sensibles aux raisons économiques, d'où sa relative stabilité. Face à cette situation, les marges de manœuvre des vendeurs de vergers étaient plus réduites:

les variations de valeurs ne leur permettaient pas de limiter la quantité de terrains aliénés en fonction des hausses éventuelles. Différemment, un processus de formation de valeur moins fondé sur la rationalité économique, où les variations étaient non seulement plus marquantes mais aussi plus aléatoires (ce qui est caractéristique surtout pour les terrains urbains), offrait une possibilité de négociation qui pouvait bénéficier davantage au vendeur. Il faut cependant noter que, dans le cas de Larsa, le bénéfice ne signifiait pas un profit plus élevé, mais la possibilité de vendre moins. Le cas des vergers apparaît donc comme l'exception qui confirme la règle générale du comportement d'aliénation dominant chez les Larséens, un comportement plutôt conservateur. Et il faudrait encore ajouter que, même pour les ventes de vergers, plutôt qu'une aliénation plus élevée en fonction des hausses de valeurs, c'était la tendance d'invariance de la relation surface / valeur qui prédominait. On est donc ici aux antipodes d'un système de marché où les prix s'imposent comme valeur universelle de mesure et servent à orienter les actions des agents économiques. Dans le système larséen, la formation de la valeur certainement signalait aux vendeurs les conditions de réalisation de la vente, mais l'incorporation de ces signes était conditionnée à d'autres principes de rationalité, c'est-à-dire le conservatisme patrimonial du groupe domestique qui se traduisait par une résistance à l'aliénation.

Du point de vue du fonctionnement du système économique, la morale domestique – cet ensemble de valeurs traditionnelles qui orientaient les pratiques de l'unité domestique en tant que groupe – était un facteur de découragement à l'expansion de la base productive, au moins dans le sens de l'économie classique³¹: une amplification de la demande ayant comme manifestation plus immédiate la hausse des prix ne garantissait pas une réponse équivalente au niveau des

³¹ La formulation doit son inspiration à la notion de «*moral economy*» de Thompson, E. P., "The moral economy of the English crowd in the Eighteenth century", *Past and Present* 50 (1971), pp. 76-136. Une évaluation du potentiel de la thèse de Thompson en assyriologie est faite par Murphy, S. B., "The notion of moral economy in the study of ancient Near East" in Prosecky, J. (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, Prague, Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute, 1998, pp. 269-281.

offres de terres disponible dans le marché. Les effets observés étaient même inverses, car la morale domestique réagissait aux fluctuations de la valeur à partir d'un dispositif mental particulier, pour lequel la conservation du patrimoine était prioritaire. La simple indication des acheteurs d'une volonté d'acquisition à prix fort ne suffisait pas pour garantir les conditions de négociation. Certainement, au moins en plusieurs cas, les nécessités matérielles ont imposé l'aliénation du patrimoine familial. Mais pour comprendre correctement le comportement de disposition, il faut l'intégrer dans un cadre plus vaste de traditions et de pratiques qui insistaient sur les effets nocifs de la vente, qui poussaient à l'éviter et, dans le cas où il était impossible de le faire, qui encourageaient l'aliénation partielle autant que possible. Cette situation, enfin, n'encourageait pas à répondre aux stimulus de hausse de prix avec une hausse de l'offre.

La découverte de ces mouvements, quelque fois inattendus vis-à-vis de la sensibilité économique moderne, nous oblige à reconsidérer certaines idées qui ont déjà une longue vie parmi les interprétations sur l'économie de la Babylonie au début du deuxième millénaire et qui, à force de répétition, deviennent dangereusement naturelles.

Abréviations

HE – Tablette de l'École Pratique des Hautes Études (Paris).

Limet – H. Limet – «Amurru-šemi, propriétaire foncier à Larsa», *Akkadica, Supplementum*, 6, 1989, pp. 99-111.

PSBA – Proceedings of the Society of Biblical Archaeology (London).

RS – Rîm-Sîn.

SAOC – Studies in Ancient Oriental Civilization (Chicago).

TCL – Textes Cunéiformes du Louvre (Paris).

TLB – Tabulae Cuneiformes a F. M. Th. de Liagre Böhl Collectae (Leiden).

VS – Vorderasiatische Schriftdenkmäler (Berlin).

WS – Warad-Sîn.

YOS – Yale Oriental Series (Yale).

Forest of desires and desire of forests: a way to the Buddhist ethics.

Paola M. Rossi

Università degli Studi di Milano

1. *Introduction: ritualism versus asceticism*

This paper aims at highlighting one of the pivotal points of the ancient Indian culture: the relationship between the ethics of Vedic ritualism and the ethics of Early Buddhism. As it is well known, the Vedic culture is considered one of the most ancient stages of the Indian civilization, being traced back to the 2nd millennium B.C. c.a. Such a culture is primarily characterized by ritualism, or more precisely, it is known mainly through a repertoire of texts – belonging to the priestly-*brāhmaṇa* tradition – that are eminently ritualistic. Such a Vedic textual *corpus* depicts the image of a society founded on a sacrificial taxonomy that defines and structures the world as “cosmos” through a meticulous recurring combination of gesture and sacred formula¹. The cosmic order is founded on the sacrificial action and maintained through it, that is through the orthopraxis *par excellence*. The Hindu orthodoxy – *dharma* – derives from such a Vedic orthopraxis.

However, beside the ritualistic culture – which informs the whole reality with its *praxis* prescriptions and constitutes the un-perishable “tradition” (*smṛti*) – other cultural streams are developed; compared to the ritualistic-dominant one, such streams can be considered

¹ Cf. Smith, Brian K., *Classifying the Universe. The Ancient Indian «Varṇa» System and the Origins of Caste*, New York-Oxford, 1994; as to the “syntax” of the ritual, cf. Staal, F., *Rules Without Meaning*, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris, 1990.

the “alternative” ones, because they do not accept – to different extents – the ritualistic practice and refuse more or less radically the Brahmanical authority. Such movements found their particular context at the edge of the official cultural sphere; they are located in the so-called *śramaṇa* sphere, that is the sphere of *asceticism*. The term *śramaṇa* is actually derived from the Skr. root *śram-*, meaning “to make efforts”, and denotes the condition of whoever performs ascetic practices instead of sacrificial practices: the sacrificial victim and the ritualistic implements (namely the fire and the sacred formula) are respectively replaced by one’s own body-*Self* (*ātmayajña*), and by bodily “stuff”, especially bodily heat (*tapas*) and mindful recitation (*svādhyāya*). Inaction and meditation substitute any ritual action and formal gesture; the attainment of a new kind of knowledge (*jñāna*), a speculative knowledge, is pursued. Therefore, the term *śramaṇa* implies different categories of ascetics, leading a life that is extreme to varying degrees and involves different types and scales of “efforts”.

On the one hand, there is the “moderate” case of the *vanāprastha*, “who dwells in the forest”, a Brahmin who leaves his community and the solemn ritualistic practices because he is aged. He decides to retire into the forest, followed by his wife only, where he waits for his death. However, he takes with him a bowl containing the fuels of the sacred fire, through which he can still perform his daily rituals. On the other hand, there is the *saṃnyāsin*, “renouncer”, who leaves the village and all dharmic conduct to live definitely detached from the Brahmanical society, in a *non-ritual state*².

According to the scholars, different terms, used in different typologies of texts, denote specific qualities of the *śramaṇa* sphere, implying hermitage (*āśrama*) in solitude or together with other ascetics, or “wandering” (*parivraja*) in the forest or on the border of the villages. The livelihood of the *śramaṇas* relies on roots and fruits

² As to the concept of “renunciation” in ancient Indian culture, cf. Olivelle, P., *Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, New York-Oxford, 1992, particularly pp. 58-81.

of the forest or on begging, and the *śramaṇas* may also fast until death. As to the clothes, the *śramaṇas* wear skins of animals or barks of trees, sometimes they use clothes abandoned by other people, and they may even go naked. Another important mark of the *śramaṇa status* is either the recitation of *mantras* in solitude or the complete silence, and a sort of mindful concentration. Austerity (*tapas*), control of breathing (*prāṇāyāma*) and different bodily “efforts” can be practiced, and mental training may be developed through meditative practices³. Despite this intermingled situation, it is evident that the śramanical condition is made opposite to the purely ritualistic realm by many factors: the attitude to asceticism and the internalization of the sacrifice, the speculation with focus on the individual Self, the renunciation of the world and the inactivity⁴.

The cultural dichotomy *ritualism / asceticism* or *ritual action / speculative in-action* was well traced in the 5th-4th centuries B.C.: the age when Buddhism and Jainism – the two main heterodox currents – emerged from the śramanical context, probably in relation to the process of urbanization in the Ganges valley, and to the formation of political states from powerful kingdoms⁵. However, as some categories (like the so-called *āranyakas* and *upaniṣads*) of Vedic texts show, such a cultural dichotomy had already been present in the 8th-6th centuries B.C. In these texts it corresponds to the spatial dichotomy *village / forest*, equivalent to Levis-Strauss’s structural antithesis *cultural status / natural status*. As Malamoud has claimed⁶, the opposition

³ As to the debate about the question, and the different interpretations of the textual sources, cf. Bronkhorst, J., *The Two Sources of Indian Asceticism*, Bern-Berlin-Frankfurt a.M.-New York-Paris-Wien, 1993; Shiraishi, R., *Asceticism in Buddhism and Brahmanism*, Institute of Buddhist Studies, Tring, 1996; Oguibénine, B., “Qu’est-ce que le forêt pour l’Inde ancienne?”, *Indologica Taurinensia* 33 (2007), pp. 213-225.

⁴ Cf. Bronkhorst’s interpretation, in *The Two Sources of Indian Asceticism*, 1993, namely p. 17.

⁵ Cf. Gombrich, R., *Theravāda Buddhism*, London, 1988, pp. 49-50.

⁶ Malamoud, Ch., “Village et forêt dans l’idéologie de l’Inde brâhmanique”, *Archives européennes de sociologie* XVII (1976), pp. 3-20; now also in *Cuire le monde. Rite et pensée dans l’Inde ancienne*, Paris, 1989, pp. 93-114.

between village and forest is implicit in the dual nature of the Vedic sacrifice itself. In fact, on the one hand the sacrificial action marks the human community (*grāma*) as the only *status* that is able to guarantee wellness and means of livelihood – thus satisfying the primary desire for survival – in opposition to all “other” conditions, connoted as a negative, magmatic and dangerous *status*. On the other hand, the sacrifice dominates the “otherness” by means that present the same features of “otherness” itself: the sacrifice consists of a “ritualization” (“ordered combination”) of violence and killing, of the deadly and dangerous powers. In other words: the livelihood of the village relies on the deadly condition of “otherness”, and the sacrifice is the threshold through which both the magma of the undifferentiated nature are re-founded and, at the same time, the very dichotomy between life and death / order and chaos is defined. In the Vedic ritual texts the Skr. term *araṇya* denotes the condition of otherness: it is etymologically connected to the Indo-European stem **al-*, from which the Latin *alius* also derives, and it often occurs in opposition to the Skr. term *grāma*, generally meaning “village” or “constituted community”, so that the term *araṇya* is interpreted as “forest” or “what is external to the community”, an empty and interstitial space⁷.

Therefore, the ritual action is one of the main tasks of the householder (*gr̥hastha*), the member of the community that recognizes itself and its members through the ritual practices themselves, whereas the “other”, whoever denies ritualism, lives out of the community, in the space of otherness, the forest or *araṇya*. In this “other” space, the ritual formalism, which preludes to the prescriptive ethics of the *dharmacodes*, is replaced by a more naturalistic and individualistic approach to reality, promoted both by a speculative interest in nature and by a deeper awareness of Self, so that a more “dilemmatic” ethics emerges.

⁷ As to the question, cf. also Sprockhoff, J.F., “Aranyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* XXV (1981), pp. 19-90, especially pp. 32-43.

In this more speculative context a sort of “physiology” is elaborated: it relies on the observation of natural phenomena, and focuses on the cosmic correspondences of nature, especially between microcosm and macrocosm (e.g. breath / *ātman* considered as analogous to wind). A sort of “metaphysics” is also shaped: the “true” essence (*satya*) of reality is pursued, both by transcending the phenomenal world and by deeply penetrating the mystery of the phenomenal world, through the abyss of the undifferentiated and impermanent. So, the doctrine of the Absolute (*brahman*) and the notion of Self (*ātman*) are elaborated: they result from discerning speculation and dialectical teaching, that is from a cognitive process. In such cognitive context the doctrine of the cycle of rebirth (*saṃsāra*) is also formulated: every action (*karman*) provokes consequent re-actions or fruits (*phala*), the fruition of which determines an unbroken chain of deaths and births. Such a chain can be interpreted not only as the never-ending life, but also as the never-ending suffering that mark human existence, being studded with ills, old age and death. According to the latter negative vision, release (*mokṣa*) from the bondage of suffering is the supreme goal, which has to be attained⁸. Therefore, action assumes a “moral” value, in a sort of “naturalistic” ethics: thus, the “individual agent” substitutes a violent sacrificial action with a non-violent and pacified attitude (*ahiṃsā*), and food gained from an “injurious” action with vegetarianism. Likewise, the desire (*kāma*) for wellness and prosperity, which promotes the sacrifice itself, is commuted in non-desire – mainly chastity –, and action itself (*karman*) turns into inaction. The eschatological conceptions also change: the ancient Fathers’ realm (which was maintained

⁸ As to the origins of the early doctrine of transmigration connected with the doctrine of correspondences, and with the development of the notion of *ātman* from “breath” to “soul” and “Self”, cf. Butzenberger, K., “Ancient Indian Conceptions on Man’s Destiny After Death: the Beginnings and the Early Development of the Doctrine of Transmigration. I”, *Berliner Indologische Studien* 9 (1996), pp. 55-118, and “Ancient Indian Conceptions on Man’s Destiny After Death: the Beginnings and the Early Development of the Doctrine of Transmigration. II”, *Berliner Indologische Studien* 11/12 (1998), pp. 1-84.

through sacrificial offerings) and the heaven (*svarga*) with its material pleasures (abundance of nourishment, troops of musicians and nymphs delighting the deceased), attainable through ritual formalism and dharmic conduct⁹, do not provide anymore an unperishable happiness, because they can only represent a step of the cycle of rebirth. Therefore, the ultimate goal becomes a transcendent, unconditioned, and even unutterable reality – or not-reality – corresponding to the breaking and dissolution of the samsaric chain.

However, the Hindu texts, especially the so-called *śāstra* or “normative texts”, include the definition of forest-dweller and renouncer in the four stages of life, as if this *status* was established according to the orthodox *dharma*¹⁰. Moreover, some of the above mentioned concepts are considered fundamental for the Hindu ideology: the relationship between *brahman-ātman*, the release from *saṃsāra*, the discovery of the ultimate reality. Some ascetic and meditative practices also seem to be integrated in the Hindu orthodoxy and, in turn, some ascetics of the forest long for the gods’ realm, as if it could guarantee a never-ending happiness. Furthermore, some textual categories, included in the Vedic corpus, testify to a close connection between the Vedic and the *śramaṇa* sphere. Such textual categories are the *āranyakas*, or “texts of the forest”, and the *upaniṣads*, or “texts of esoteric teaching”, and both of them are devoted to speculations on the secret correspondences between ritual and cosmos, ritual and bodily-Self, cosmos and Self. In particular, the *upaniṣads* deal with the doctrine of *karman* and the cycle of rebirth, as well as with the notion of Absolute-*brahman*: they are meta-ritualistic texts. Thus, the śramanical knowledge, or the “forest-knowledge”, is implied in the Vedic reflection on ritualism

⁹ As to the eschatological conception in Vedic and dharmic India, cf. Bodewitz, H.W., “Life after death in the Ṛgvedasamhitā”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXXVIII (1994), pp. 23-41; and “The dark and deep underworld in the Veda”, *Journal of the American Oriental Society*, 122/2 (2002), pp. 213-223; Rossi, P.M., “Una stele eroica ritrovata a Lisbona. II. Il destino ultraterreno del guerriero”, in Zanetto, G.-Ornaghi, M. (eds.), *Argumenta Antiquitatis. Seminari 2008, Quaderni di Acme* 109 (2009), forthcoming, pp. 117-134.

¹⁰ For instance in *Mānavadharmasāstra* VI 1-65.

itself, as the sacrifice is the threshold between village-community and forest-otherness, so that the aged Brahmin-householder can become a forest-dweller, going to die into the forest¹¹; Levis-Strauss's structural relationship *culture / nature* is applied once again: the poles of the dichotomy interact through the sacrificial realm. However, in the Indian context such a dichotomy can also be interpreted as community *versus* individuality, and normative ethics *versus* naturalistic and cognitive ethics.

Taking into account the points here synthetically outlined, the scholars wonder whether the emergence of asceticism, mainly in the case of radical renunciation, is due to a sort of "protest" against the Brahmanical ritualism, promoted by external cultural currents, or to "an internal development" of the Vedic culture, based on the natural maturation of antithetical tendencies inside sacrifice itself¹². However, in the first hypothesis the original dichotomy is considered to be absorbed in the orthodox Hindu system during the first centuries A.D.; in the second one, the antithesis is seen as especially stressed within the Buddhist and Jain traditions, in order to mark their own distinction from the Brahmanical system¹³. Nevertheless, a third hypothesis is formulated: the Indian asceticism derives from two different sources: both the ritualistic and the anti-ritualistic one. The Vedic ascetic tendency develops a form of "active" asceticism, characterized by austerity, aiming at reaching a heavenly *post-mortem* condition; on

¹¹ As to the analogies between ritualism and asceticism, cf. Kaelber, W.O., *Asceticism and Initiation in Vedic India*, Albany-New York, 1989.

¹² The "heterogenetic" theory is argued by Dumont, L., in his famous essay "World Renunciation in Indian Religion", *Contributions to Indian Sociology* IV (1960), pp. 33-62; the "orthogenetic" theory is claimed by Heesterman, J.C., "Brahmin, Ritual and Renouncer", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* VIII (1964), pp. 1-31, now also in Heesterman, J.C., *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago-London, 1985, pp. 26-44.

¹³ As to the question and the historical perspective, cf. Thapar, R., "The householder and the renouncer in the Brahmanical and Buddhist traditions", in Madan, T.N. (ed.), *Way of Life. King, Householder, Renouncer. Essays in Honour of Louis Dumont*, Delhi, 1982, 273-298.

the contrary, the non-Vedic line aims at the final extinction (*mokṣa*, *nirvāṇa*) through inaction and meditation¹⁴.

In the light of these considerations, Oguibénine¹⁵ argues that one may distinguish between the *forest* nearby the village, where the Brahmanical ascetics dwell, and the *wild forest*, far from the village, that is the abode of the renouncers; the first one is defined by the Skr. term *vana*, the second one is denoted by the Skr. term *araṇya*. However, the complexity of the question and the hybrid picture emerging from the Vedic texts themselves do not allow such a strict distinction: *vana* is primarily the more or less wild space with vegetation – plants, trees, etc. – that is a natural environment with no definite cultural connotations, whereas *araṇya* is the space of “otherness”, the cultural connotation of which is wilderness¹⁶.

2. The Buddhist vana: forest and desire¹⁷

As it has well known, Buddhism is one of the heterodox movements derived from the śramanical context: against every dogmatism, Buddha denies any essence of reality, arguing that the phenomenal existence is impermanent (*anicca*), that it lack of any hidden ontological correspondences, like the *brahman-ātman* one, and that no individual Self can be identified and defined (*anattā*). In this perspective, the ultimate goal is the extinction (*nibbāna*) of every conditioned existence, corresponding to the cessation of suffering (*dukkha*). This goal cannot be attained through extreme austerity, but rather through lonely calming

¹⁴ Cf. Bronkhorst, J., *op. cit.*, 1993; he also claims that the term *śramaṇa* itself can especially denote the non-Vedic asceticism, namely pp. 76-86, as it has already been suggested by R. Thapar, above quoted, namely p. 276.

¹⁵ Oguibénine, B., “Qu’est-ce que le forêt pour l’Inde ancienne?”, *Indologica Taurinensia* 33 (2007), particularly p. 224.

¹⁶ Cf. Sprockhoff, J.F., *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* XXV (1981), pp. 19-90, especially pp. 32-43.

¹⁷ The Buddhist terminology is quoted in *Pāli* language; the *Pāli* texts are quoted after the Pāli Text Society editions.

meditation (*samatha*), mindful insight (*jhāna*), and awareness of the “essence-less” of the reality, that is through a discriminating insight or wisdom (*paññā*)¹⁸. According to the scholars, it is evident that the Buddhist teaching presupposes the Brahmanical doctrinal background, as it aims to twist the Brahmanical taxonomy, and to demonstrate its groundlessness or “essence-less”¹⁹. Therefore, the Buddha plays with the Brahmanical terminology, introducing in his words metaphors or puns that allude to the orthodox context, but turn the Vedic meaning upside down²⁰.

Taking into account such premise, an interesting pun, occurring in the Buddhist *Pāli* literature, points out the Buddhist attitude to the dichotomy *village / forest*, as above delineated, especially in Early Buddhism.

The pun is based upon the double meaning of the *Pāli* term *vana*: *vana*, “forest, wood”, is homophone with *vana*, “desire”. Thus, the *Pāli* term *nibbana*, compound with *vana*, means both “out of forest” and “out of desire”, that is the condition of non-desire, synonym of the *pāli* term *nikkāma*, “out of passion; out of desire”. It is evident that in the didactic Buddhist verse the pun can also imply the term *nibbāna*, which denotes the “supreme goal”, attained through the extinction of desire or the condition of non-desire (*nibbana*)²¹. Such a pun occurs in the *Dhammapada*, one of the most famous canonical Buddhist texts²²:

¹⁸ According to Tilmann Vetter it is possible to distinguish two means to achieve the *nibbāna*, the *jhānic* way and the *paññic* way, focused the former on meditative conduct and the latter on ignorance and rational awareness. He suggests that probably these two different śramanical tendencies flowed together into the Early Buddhism. Cf. Vetter, T., *The Ideias and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden-New York-Kobenhavn-Koln, 1899, pp. XXI-XXV; 47.

¹⁹ Cf. Gombrich, R., *How Buddhism Began*, London, 1996, particularly pp. 27-64.

²⁰ Cf. examples in *idem*, particularly pp. 65-95.

²¹ Cf. Collins, S., *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, Cambridge, 1998, pp. 195-196.

²² *Dhp* 283: *vanam chindatha mā rukkham vanato jāyañi bhayaṃ / chetvā vanam ca vanathañ ca nibbanā hotha bhikkhavo // 283 // Dhp* 344: *yo nibbanatho vanādhimutto vanamutto vanam eva dhāvati / tam puggalam eva passatha mutto bandhanam eva dhāvati // 344 //*; my translation.

“Cut the (whole) *forest*, not a (single) tree: from the *forest* the scare arises after cutting the *forest* and *forest*-wood, you, monks, will be out of *desire*” (283).

“He who is out of *desire*, but devoted to the *forest*, he who is free from *desire* and runs to the *forest* look at him: released, he runs towards the fetters” (344).

In these verses the terms *desire* / *forest* are interchangeable, conveying two possible and opposite meanings. The same pun is found also in the *Theraḡāthā*, the collection of *Pāli* strophes ascribed to the “Elder monks” of the Buddhist Order that is considered an early evidence of the *kāvya* poetry. It is worth noticing that the commentary reads *nibbāna* instead of *nibbāna*, meaning that «one goes from desire to non-desire, which is *nibbāna*»²³.

“Having passed beyond all fetters, come from the wood of desire to the non-wood, delighting in renunciation of sensual pleasures, released, like gold from stone” (691)

Likewise, in the *Arīguttara Nikāya*, *nibbana* is changed into *nibbāna* in the verses closing the Buddha’s words about the wilderness dwelling²⁴:

“Having passed beyond all fetters, come from the wood of desire to the *nibbāna*, delighting in renunciation of sensual pleasures, released, like gold from stone” (20).

²³ *Th* 691: *sabbasaṃyojanāñīdaṃ vanā nibbanaṃ āgataṃ / kāmehi nikkhammarataṃ muttaseḷā va kañcanaṃ // 691 //*; translation after Norman, K.R., *The Elders’ Verses. I. Theraḡāthā*, translated with an introduction and notes, Pali Text Society, London, 1969.

²⁴ *AN* III 346: *sabbasaṃyojanāñīdaṃvanā nibbānaṃ āgataṃ / kāmehi nikkhammarataṃ muttaṃ seḷā va kañcanaṃ // 20 //*.

Finally, in the *Samyutta Nikāya* the following verses rely on the double meaning of *vana* and *nibbana*²⁵:

“In the forests, for me, there is nothing to do; *desire*, (which is) restless motion, without roots becomes *forest* for me.
In the *forest*, out of *desire*, free from pain, I find delight alone, discontent disappears.”

This playing with words produces an immediate didactic effect, inasmuch the multiform expressive power of the linguistic arbitrariness is realized: the same phonetic chain can convey different meanings, thus revealing the intrinsic contradiction of existence and the meaninglessness of reality that are pivotal aspects of the Buddhist perspective. Thus, in the pun *vana-nibbana-nibbāna* the whole doctrine of the Buddha is condensed.

In fact, in order to attain the supreme goal the Buddha himself recommends the wilderness dwelling and disapproves the village dwelling, thus apparently opposing the Brahmanical dominant prescriptions. For example, the passage of the *Samyutta Nikāya* from which the above verses are quoted states that, while he was going to collect the wood in the forest for the sacrificial fire, the brahmin Bhāradvāja saw the Buddha in meditation, and addressed these words to him²⁶:

“In a deep and terrible forest, immersed in the empty and desolate wilderness, oh monk, you meditate unwaveringly,

²⁵ SN I 180: *Na me vanasmim̐ karaṇīyam atthi ucchinnamūlam̐ me vanam̐ visūkam̐ / so 'ham̐ vane nibbanatho visallo eko rame arati vippahāyāti //*; my translation.

²⁶ SN I 180-181: *Gambhīrarūpe bahubherave vane suññam̐ araṇṇam̐ vijanam̐ vigāhiya / aniñjamānena thitena vaggunā sucārurūpaṃ vata bhikkhu jhāyasi //* *Na yattha gītā na pi yattha vāditaṃ eko araṇṇe vanam̐ assito muni, / accherarūpaṃ paṭibhāti maṃ idaṃ yad ekako pītmano vane vase //* *Maññam̐ aham̐ lokādhipaṇi sahayatam̐ ākari khamāno tidivaṃ anuttaram̐ / kasmā bhavam̐ vijanam̐ araṇṇam̐ assito tapo idha kubbasi brahmapattiyā ti //*; my translation.

steadfastly, pleasantly: (this is) a very delightful thing indeed.

Where there are no songs, where there are no sounds, alone in wilderness, you rely on the forest, oh silent ascetic; this wonderful thing, the fact that he lives alone and joyful in the forest, surprises me.

I think you are longing for the three highest Heavens, the Lords of the worlds as companions: why, Sir, do you practice austerity here, relying on the desolate wilderness, but for the attainment of the *brahman*'s realm?"

The brahmin's words reveal the Brahmanical ideology: wilderness dwelling is conceived of as a means to achieve the heaven, or the *brahman*'s realm, which here seems to be equivalent to the gods' realm, the paradise; this should be the supreme goal that, according to the brahmin, has to be attained and desired. Moreover, the image of the forest is absolutely negative in the brahmin's eyes: it is empty (*suñña*) and terrible, like the austerity (*tapas*) practiced by the ascetic, which should be very extreme. On the contrary, the Buddha seems to be glad minded, and enjoys the place as if it was pleasant and delightful. In fact, he replies²⁷:

"All kind of delighting or longing – often attached to many and manifold elements yearned for because of deep-rooted ignorance – all these, with their roots, were removed by me.

I am not longing, I am independent, with no attachment, with purified sight of all worldly phenomena; having achieved the highest and happy enlightenment, I meditate lonely, oh brahmin, and self-confident."

²⁷ SN I 181: *Yā kāci kaṅkhā abhinandanā vā anekadhātusu puthū sadāsītā / aññāṇamūlapabhavā pajappitā sabbā mayā byantikatā samūlikā // svāhaṃ akarikho asito anūpayo sabbesu dhammesu visuddhadassano, / pappuyya sambodhim anuttaraṃ sivaṃ jhāyāṃ ahaṃ brāhmaṇa raho vīsārado ti //*; my translation.

The Buddha, or the Enlightened, is not practicing austerity, but he is meditating lonely, deeply concentrated into mindful insight (*jhāyati*): he is totally detached from the phenomenal world, and has realised the “non-essence” of reality, thus reaching the *status* of non-desire, which preludes to *nibbāna*. Here, the term *vana* does not occur, but the compound *aññānamūlappabhava* seems to allude to the pun, already explicit in the verses quoted above, where it is used as an adjective denoting the objects of desire. The cause of such a condition of desire, that is its *root* (*mūla*), is *ignorance* or *aññāna*. The term *root* is connected with the same semantic sphere of *forest* and vegetation in general, while the term *aññāna* is almost homophone with the term *arañña*, the *Pāli* equivalent of the Skr. *arannya*, wilderness: the false knowledge (*aññāna*) determines the attachment to the worldly phenomena and the consequent *desire-status*, that is the *arañña-status* or the wilderness. This *desire-wilderness* must be eradicated. It is worth noticing that the Buddhist ideology is characterized by a naturalistic and a cognitive approach: the wilderness lonely dwelling preludes to the attainment of knowledge, which is – according to the Buddha’s conception – the awareness of the emptiness or “non-essence” of reality. This is the same awareness indirectly suggested through the term *suñña-empty*, used to define the wilderness dwelling, in the brahmin’s words. Here, the gnoseological way and the meditative way seem to be complementary in the path leading to attain the supreme goal.

Likewise, in the *Nāgitasutta* of the *Aṅguttara Nikāya*, the Buddha claims that the wilderness dwelling is preferable to the village dwelling, because the concentration and the meditation process are favoured²⁸:

²⁸ ANIII 343: *Idha pañāhaṃ nāgita, bhikkhuṃ passāmi āraññaṃ araññe pacalāyamānaṃ nisinnaṃ. Tassa mayhaṃ nāgita, evaṃ hoti idāni ayam āyasmā imaṃ niddākilamathaṃ paṭivinodetvā araññasaññaṃ yeva manasi karissati ekattan ti. Tenāhaṃ nāgita, tassa bhikkhuno attamano homi araññavihārena.[...] Idha pañāhaṃ nāgita, bhikkhuṃ passāmi āraññaṃ araññe samāhitaṃ nisinnaṃ. Tassa mayhaṃ*

“On the contrary, Nāgita, here I see a monk living in the wilderness, sitting and winking in the wilderness. Nāgita, I think about him: “Now this venerable one will fix the mind in the singleness, (based on) the perception of the wilderness, dispelling tiredness and sleep”. And so I am pleased with that monk’s wilderness-dwelling. [...] On the contrary, Nāgita, here I see a monk living in the wilderness, composed in mind and sitting in the wilderness. Nāgita, I think about him: “Now this venerable one will release the unreleased mind, and will protect his released mind. And so I am pleased with that monk’s wilderness-dwelling.”

Finally, in the *Cūlasuññatasutta* of the *Majjhima Nikāya*, the detachment from the village and the permanence in the wilderness are considered as the first steps to the meditative process, which is the main means to attain the awareness of emptiness, and, therefore, the supreme goal²⁹:

“Even so, Ānanda, a monk not fixing the mind upon the perception of the village, not fixing the mind upon the perception of the human being, fixes the mind upon the singleness based on the perception of wilderness. His mind rejoices, it is calm and settled, it lingers in the perception of wilderness. So he

nāgita, evaṃ hoti idāni ayaṃ āyasmā avimuttaṃ vā cittaṃ vimocessati, vimuttaṃ vā cittaṃ anurakkhissatī. Tenāhaṃ nāgita, tassa bhikkhuno attamano homi araṇṇavihārena //; my translation.

As to the wilderness dwelling in the Buddha’s teaching, cf. also *It* II 8; *AN* II 252; *MN* I 104-108.

²⁹ *MN* III 104: *Evaṃ eva kho ānanda, bhikkhu amanasikarivā gāmasaññaṃ, amanasikarivā manussasaññaṃ, araṇṇasaññaṃ paṭicca manasikaroti ekattaṃ. Tassa araṇṇasaññāya cittaṃ pakkhandati paṣidati santiṭṭhati adhimuccati. So evaṃ pajānāti ye assu darathā gāmasaññaṃ paṭicca, tedha na santi. Ye assu darathā manussasaññaṃ paṭicca tedha na santi. Atthi cevāyaṃ darathamattā yad idaṃ araṇṇasaññaṃ paṭicca ekattaṃ ti. So suññaṃ idaṃ saññāgataṃ gāmasaññāyā ti pajānāti. Suññaṃ idaṃ saññāgataṃ manussasaññāyā ti pajānāti. Atthi cevidaṃ asuññataṃ yad idaṃ araṇṇasaññaṃ paṭicca ekattaṃ ti. My translation.*

recognizes: “The cares, which depended on the perception of the village, do not exist anymore. The cares, which depended on the perception of the human being, do not exist anymore. This is, indeed, the only one consisting of care: depending on the singleness based on the perception of wilderness”. So he recognizes that the emptiness of the perception of the village is perceivable; he recognizes that the emptiness of the perception of the human being is perceivable. This is the only non-perceivable emptiness: depending on the singleness based on the perception of wilderness.”

As to the notion of *desire*, the position of the Buddha appears evident in the formulation of the famous Four Noble Truths, the core of the Buddha’s doctrine³⁰: the second of the Four Noble Truths, articulated in the Buddha’s first sermon, asserts that desire is exactly the main source of suffering, involving the whole process of becoming, because «it is that craving that leads to births». With regard to the ceasing of suffering (*dukkhanirodha*), the third Noble Truth claims that «it is the utter passionless cessation of, the giving up, the forsaking, the release from, the absence of longing for this craving». In these texts the *Pāli* term denoting *desire* is *taṇhā*, literally meaning *thirst*, and generally translated with *craving*: it leads to the attachment to, or the “grasping” of the conditioned existence, that is of the assertion of the Self, and of the consequent samsaric cycle. Moreover, in the circular chain of the “dependent origination” (*paṭiccasamuppāda*)³¹, another principle of the Buddhist teaching, craving results directly from the sensory experience (*vedanā*). So, on the one hand, it conditions the grasping (*upādāna*), which, in turn, determines the process of becoming

³⁰ For instance in *Vin* I 10, 31-36; *SN* V 421, 25-31: *yāyaṃ taṇhā ponobbhavikā [...] yo tassāyeva taṇhāya asesavirāgaṇirodho cāgo paṇinissaggo mutti anālayo*.

³¹ For instance in *MN* I 261.

(*bhava*), and the following birth; while on the other hand, it depends on the physical and the mental hindrances, that is consciousness and volitions, which are conditioned by ignorance (*avijjā*), the first-last ring of such a chain of existence. Suffering, becoming, desire, mental hindrances and ignorance are interdependent: their extinction is the supreme goal.

It is worth noticing that in this conditioned system desire is located in the central position, between the physical and the mental level, as a *pivot* able to condition both of the levels of reality, the physiological and the cognitive one. Since the role of desire is so important in the Buddha's teaching, it is no wonder if in the Buddhist canonical *corpus* a varied terminology occurs. Vallée Poussin³² had already elaborated a sort of "desire scale", analysing the different terms denoting *desire*: *lobha*-greed, *rāga*-attachment, *kāma*-sensual pleasure, *chanda*-will are the most common ones. More recently, starting from the analysis of the terminology, Webster highlights the complexity of the Buddhist canonical conception of desire, and proposes a "system of desire" that traces a map of the varieties of desire³³.

Such an insistence upon the notion of desire in Buddhism, especially upon its negative connotation, is specular to the importance that the Brahmanical and orthodox ideology attributes to desire itself. One of the most important codes of the Hindu *dharma*, the *Mānavadharmasāstra*, claims³⁴:

³² De la Vallée Poussin, L., *La Morale Bouddhique*, Paris 1927, pp. 151-153.

³³ Webster, D., *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, London-New York, 2005, pp. 90-142.

³⁴ *MDŚ* II 2-5: *kāmātmatā na prasastā na caivehasty akāmatā / kāmyo hi vedādhiḡamaḡ karmayogās ca vaidikah // 2 // saṡkalpamūlah kāmo vai yajñāḡ saṡkalpasamḡbhavāḡ / [...]* // 3 // *akāmasya kriyā kācid drśyate neha karhicit / yad yad dhi kurute kiṡcit tat tat kāmasya ceṡṡitam // 4 // teṡu samyag vartamāno gacchaty amaralokatām / yathā saṡkalpitāmś ceḡa sarvān kāmān samāsnute // 5 //*; text and translation after Olivelle, P. (ed.), *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-dharmaśāstra*, Oxford, 2005.

“To be motivated by desire is not commended, but it is impossible here to be free from desire; for it is desire that prompts Vedic study and the performance of Vedic rites (2). Intention is the root of desire; intention is the wellspring of sacrifices [...] (3). Nowhere in this world do we see any activity done by a man free from desire; for whatever at all that a man may do, it is the work of someone who desired it (4). By engaging in them properly, a man attains the world of the immortals and, in this world, obtains all his desires just as he intended (5).”

Although this section, according to some scholars³⁵, could be spurious, desire is celebrated as the indispensable and unavoidable condition of existence “here”, that is “in this world”: it is the primary principle of every action, especially of the sacrificial action, which satisfies all desires, and it is recommended to whoever longs for attaining heaven. The Skr. term adopted for *desire* is *kāma*, *sensual desire*. Despite its negative colouring at the beginning of the passage, the text re-echoes the phrase «whoever desires heaven, must perform sacrifices»³⁶; such line is the *dictat* of the *Pūrvāmīmāṃsāsūtra*, a text traced back to the 3rd-2nd century B.C. and ascribed to Jaimini, the founder of the most orthodox Hindu philosophical current, dealing with the Vedic sacrificial hermeneutics. According to the interpretation proposed by Heesterman, «the desire (*kāma*) for the fruit (*phala*), which is the aim or purpose (*artha*) of the act of sacrifice», is the principle criterion to define the right to sacrifice: «the difference with profane every-day activity is that sacrifice aims at an *unseen*, transcendental result, notably *heaven (svarga)*»³⁷. Thus, the sacrificial agent is the desirous *par excellence*, and the sacrifice relies on desire itself. In other

³⁵ Cf. Olivelle, P. (ed.), *op. cit.*, 2005, particularly p. 54 and p. 243.

³⁶ *svargakāmo yajeta* is the first *sūtra* of the *Jaiminipūrvāmīmāṃsāsūtra*.

³⁷ Heesterman, J.C., “The Sacrificer in Ancient Indian Ritual. The View of the Mīmāṃsā”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* XLIV (2000), pp. 135-155, particularly p. 146.

words, desire is the *pivot* of the Brahmanical prescriptive ethics, which informs all the system of livelihood of the *village*³⁸.

Furthermore, in the Vedic texts, desire (*kāma*) as a ritualistic principle is depicted also as a cosmogonical principle: desire results in being the propelling power of every action, particularly of the ritual one, since the sacred performance is “activated” by desire.

In fact, according to the analogical process, which already characterizes the poetic formulation of the early Vedic texts, desire (*kāma*) is considered as a synonym of chariot (*ratha*), or of mind (*manas*). The mind is the vehicle of desire, that is a wish-car through which desire can “ride” to the goal, or desire itself is imaged as a chariot, because the chariot is a very important implement of some Vedic ceremonies; the chariot is actually able to fulfil any desire, thus achieving the ritualistic goal³⁹. To sum up: in the poetic-ritualistic imagery, the ritual is able to guarantee wellness and happiness to the *village*, likewise, desire, the motor-chariot of the ritual, can found the *cosmos* in its riding, turning into the source of the constant process of becoming.

This case represents an example of that taxonomic process through which the sacrifice informs and involves the whole reality: it founds the “cosmos”, and, reversely, the “cosmos” supports the sacrifice itself. Thus, in the Brahmanical *Weltanschauung* *kāma* is conceived of as “creative force”⁴⁰, through which the cosmos itself is emitted, and/or as a primordial germ, from which all the creatures derive, the same creatures through which the sacrifice can be performed.

In the *Brāhmaṇa* texts, this relationship sacrifice-cosmos is well represented by the god Prajāpati, literally “Lord of Creatures”, depicted

³⁸ As to the term *kāma* in the Vedic texts and its implications in the ritualism, cf. Pellegrini Sannino, A., “Sulla connessione del desiderio con la rinascita nel pensiero indiano. Presupposti e sviluppi”, *Pan* 18-19 (2001), pp. 421-434.

³⁹ Cf. Bloomfield, M., “The Mind as Wish-Car in the Veda”, *Journal of the Oriental American Society*, 39 (1919), pp. 280-282.

⁴⁰ Cf. Muir, J., *Original Sanskrit Texts*, Amsterdam, 1967³, vol. V, pp. 462-407; Webster, D., *op. cit.*, pp. 52-57.

as the lord of sacrifice: he is the agent, the victim and the fruit of sacrifice itself, being disintegrated into cosmic elements and reintegrated into the primordial divine unity. The following formulaic phrases denote the starting point of the cosmogonic event: «Prajāpati desired so (*akāmayata*): ‘May I generate...’», and, after intense austerity (*tapas*), he emitted – depending on the mythological version referred to⁴¹ – waters, word, gods, food, etc.. Here *kāma-desire* is evidently the generating power of Prajāpati himself.

Likewise, in the famous and enigmatic cosmogonic hymn X 129 of the *Ṛgvedasamhitā*, *kāma-desire* is the primordial impersonal principle; the central verses are quoted⁴²:

“Desire came upon that one in the beginning; that was the first seed of mind.

Poets seeking in their heart with wisdom found the bond of existence in non-existence.”

A similar strophe is quoted in the *Atharvavedasamhitā* XIX 52⁴³:

“Desire here came into being in the beginning, which was the first seed of mind.

O desire, being of one origin with great desire, do you impart abundance of wealth to the sacrificer.”

⁴¹ *prajāpatir akāmayata...prajāyeya iti*; it is for instance in *Śatapathabrāhmaṇa* VI 1.1. 8; VI 1. 3.1; VII 5. 2. 6; XI 5. 8. 1.

⁴² *ṚV X 129. 4: kāmāḥ tād āgre sām avartatādhi mānaso rétaḥ prathamām yád āsīt sató bāndhum ásati nír avindan hr̥dī prañśyā kavāyo mañśā // 4 //*; text after Max Müller, F., *Rig-Veda-Samhitā*, London 1849-1874; translation after Doniger O’Flaherty, W., *The Rig Veda*, London 1981, p. 25.

⁴³ *AV. XIX 52. 1: kāmāḥ tād āgre sām avartata mānaso rétaḥ prathamām yád āsīt / sá kāma kāmēna bṛhaṭṭá sáyoniṁ rāyās póṣam yájamānāya dhehi // 1 //*; text after Roth, R.-Whitney, W.D. (eds.), *Atharva-Veda-Samhitā*, Berlin 1855; translation after Whitney, W.D., *Atharva Veda Samhitā*, Cambridge Mass. 1905, vol. II, p. 985.

Here, desire is considered as a cosmogonic principle, as a promoter of the sacrifice itself, and, in other passages of the Vedic ritualistic literature⁴⁴, it is also identified with Agni, the fire god and the core of the sacrifice. Finally, in the *Atharvavedasamhitā* IX 2 *kāma-desire* is celebrated as a personified power or a supreme and absolute principle⁴⁵:

“Kāma was first born; neither the gods, the Fathers, nor mortal reached him; to them you are superior, always great; to you as the superior one, O Kāma, do I pay homage.”

Thus, even in the śramanical context probably more related to Brahmanism, desire involves the attainment of the supreme goal: the absolute-*brahman* or the supreme Self (*ātman*) can be conceived of as fulfilment of all desires; for instance, in the *Taittirīya Upaniṣad* these verses are quoted⁴⁶:

“Truth and knowledge, the infinite and *brahman*: a man who knows them as hidden in the deepest cavity, hidden in the highest heaven, attains all his desires, together with the wise *brahman*.”

Likewise in the *Chandogya Upaniṣad* it is stated⁴⁷:

⁴⁴ Cf. Muir, J., *op. cit.*, vol. V, p. 403, n. 587.

⁴⁵ AV IX 2. 19: *kāmo jajñe prathamó náinaṃ devā āpuḥ pitáro ná mártvyaḥ / tátas tvám asi jyáyan viváhā mahāns tásmāi te kāma náma ít krnōmi // 19 //*; text after Roth, R.-Whitney, W.D. (eds.), *Atharva-Veda-Samhitā*, Berlin 1855; translation after Whitney, W.D., *Atharva Veda Samhitā*, Cambridge Mass. 1905, vol. I, p. 525.

⁴⁶ TU II 1 .1: *satyaṃ jñānam anantaṃ brahmā yo veda nihitaṃ guhāyāṃ parame vyoman / so 'śnute sarvān kāmān saha brahmaṇā vipāściteti II*; text and translation after Olivelle, P. (ed.), *The Early Upaniṣads*, Oxford, 1998.

⁴⁷ ChU VIII 12 . 6: *taṃ vā devā ātmānam upāsate / tasmāt teṣāṃ sarve ca lokā āttāḥ sarve ca kāmāḥ / sa sarvāṃś ca lokān āpnoti sarvāṃś ca kāmān yas tam ātmānam anuvidya vijānāti //*; text and translation after Olivelle, P. (ed.), *op. cit.*, 1998.

It is this Self that the gods venerate, as the result of which they have obtained all the worlds and have had all their desires fulfilled. Likewise, when someone discovers this self and comes to perceive it, he will obtain all the worlds and have all his desires fulfilled.

In this sense, desire, being the core of sacrifice, is both the *pivot* of the ritualistic ideology and a major dialectic point in asceticism: desire represents a sort of line transversal to different cultural formations. Among these, the Buddhist tradition seems to maintain a notion of desire antithetical to the Brahmanical one, stressing the negative value of desire. However, how can the *Pāli* term *vana*, “forest” or “desire”, be connected to such a ritualistic context, so that it could suggest the paradoxical pun that reverses the Brahmanical principles?

3. Etymological notes

The Skr. term *vana* is a neuter substantive, with stem in *-a*, resulted from the Old-Indo-Aryan root-stem *ván-*, attested in the Rigvedic hymns with the meaning of “tree, wood (material)”⁴⁸; the Old-Indo-Aryan *vána-* also means “tree, wood (material)” and, extensively, “forest”. However, Elizarenkova⁴⁹ argues that out of the 103 occurrences found in the *Ṛgvedasamhitā*, the term *vána* doubtlessly means “forest” only in 5-6 cases; otherwise, the prevalent meaning is “tree” or “wood (material)”, especially indicating the wood of ritual vessels or the pieces of wood for kindling the ritual fire. Therefore, the term *vána* has a significant value in the ritualistic context: it is the nourishment of the fire – often *devoured*

⁴⁸ Cf. Mahyfer, M., *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, Heidelberg, 1992-1996, 3 vols., particularly vol. II, p. 500.

⁴⁹ Elizarenkova, T.Y., “Forests in the *Ṛgveda*”, in Elizarenkova, T.Y., «*Words and Things*» in the *Ṛgveda*, Pune, 1995, pp. 32-43.

by the fire⁵⁰ – without which the sacrifice cannot even be performed. It is worth noticing that in the *Ṛgvedasamhitā* the activity of the fire is often denoted through the forms of the root *tṛṣ*, “to thirst”, from which the noun *tṛṣṇā*, “thirst” – the Sanskrit equivalent of the *Pāli* term *tanhā* – is derived⁵¹: Agni, the fire god, is thirsty or endowed with *burning* thirst; therefore, it *longs for* food and beverage, that is wood and the sacrificial offering (melted butter, *soma* juice, waters, etc.). For instance, in *ṚV* IV 7. 11ab. Agni is so depicted⁵²:

“Agni, the restless, makes what has greedily increased the food (his) thirsty messenger, through thirsty.”

Also in *ṚV* II 4. 5a Agni is defined the “devourer of trees / wood” - *van-ād*⁵³, like in II 4. 6 ab⁵⁴ he is *thirsty*:

“He who lights the woods, like a thirsty being, in his path resounds like water, like wheel of chariot.”

Here the image of the *thirsty* fire, lighting the forest, is combined with the image of the waters and the chariot: this is an example of the extraordinary metaphorical power of the Rigvedic poetic language. The analogical process of the poetic comparisons is a sort of surprising whirl of images, the associations of which are often suggested by phonetic equivalences, formulaic phrases, and syntactic parallelisms: all these poetic means turn the non-sacred words into magical words,

⁵⁰ In *ṚV* I 65. 7b; X 79. 2b.

⁵¹ Cf. Jurewicz, J., “Playing with Fire: The *prañīyasamutpāda* from the perspective of Vedic Thought”, *Journal of the Pali Text Society* XXVI (2000), pp. 77-103, particularly p. 96, n. 54.

⁵² *ṚV* IV 7. 11ab: *tṛṣú yád ánnā tṛṣúṇā vavákṣa tṛṣúṃ dūtám kṛṇute yāhvó agnīḥ* /; text after Max Müller, F., *Rig-Veda-Sanhita*, London 1849-1874; my translation, cf. Geldner, K.F., *Der Rig-Veda*, Cambridge (Mass.) 1951-1957, I-IV, particularly I, p. 429, n. 11: he comments “Wortspiel mit *tṛṣú*”.

⁵³ Cf. Scarlata, S., *Die Wurzelcomposita im Ṛg-Veda*, Wiesbaden, 1999, p. 38.

⁵⁴ *ṚV* II 4. 6ab: *á yó vánā tātṛṣṇó ná bhāti vār ná pathā ráthiyeva svānūt* /; text after Max Müller, F., *Rig-Veda-Sanhita*, London, 1849-1874; my translation.

able to act effectively on the cosmos, and promote semantic shifts and double meanings, although they are not grammatically justified. Thus, in the later Rigvedic commentaries *vána* “tree, wood” is interpreted as “water”⁵⁵; this can be considered another “ritualistic” meaning, which is combined with a cosmic myth, as the fire is born from the waters⁵⁶.

Furthermore, in the Vedic texts the compound *vánas-pati* occurs: it is literally the “lord of the tree, lord of wood”, being *ván-as* interpreted as the genitive case of the stem *ván-*; it is the sacred word which denotes the deified tree or the deified wood, that is the suitable wood for the ritual fire.

Another interesting point is that, according to some linguistic hypotheses, the Old-Indo-Aryan root-stem *ván-* could be connected to the IE root **wen / *wen-H*, which in the historical variety of the Indo-European languages conveys two different meanings: “to win” and “to desire”⁵⁷. As to the historical linguistic issues of such an Indo-European root, the situation is so complex that the scholars wonder whether these two different meanings could be referred to two distinct etymological origins – that is the root **wen* meaning “to win”, and the root **wen-H* meaning “to desire”–, or they could be derived from the same semantic sphere, to which the root would be originally related. Both of the root forms are so well attested in the Vedic language, especially in the *R̥gvedasamhitā*, that some scholars suggest a possible original common semantic sphere: Migron⁵⁸ considers the root as denoting the semantic sphere of hunting, Mucciarelli⁵⁹ maintains

⁵⁵ Cf. Renou, L., “Les éléments védiques dans le vocabulaire du sanskrite classique”, *Journal Asiatique* 231 (1939), pp. 321-404, particularly p. 351.

⁵⁶ As to this famous mythical image, cf. Banks Findly, E., “The «Child of the Waters»: a Revaluation of Vedic *Apām Napāt*”, *Numen* XXVI. 2 (1979), pp. 164-184.

⁵⁷ Cf. Mahyfer, M., *op. cit.*, 3 vols., particularly vol. II, pp. 498 and 501; as to the IE. roots, cf. Rix, H. (ed.), *LIV. Lexicon der indogermanischen Verben*, Wiesbaden 1998, pp. 680-683.

⁵⁸ Migron, S., “R̥gvedic *van-*: an Old Hunting Term?”, *Indo-Iranian Journal* 22/4 (1980), pp. 269-282.

⁵⁹ Mucciarelli, E., “*wen / *wen-H: una radice indoeuropea del «desiderio» nella *R̥gvedasamhitā*», *Istituto Lombardo (Rend. Lett.)* 141 (2007), pp. 283-336.

that the common semantic sphere is related to the ritual context, especially to the delimited sacrificial space. Taking into account both of the hypotheses, once more the term *vána* can be referred either to the naturalistic context of the *forest*, the ideal place for hunting, or to the cultural context of the *village*, the ritualistic place *par excellence*.

Though the etymology of the term *vána* is hypothetical, and its meaning can be influenced by its ritualistic functions, it is evident that in the Rigevedic hymns the homophony between *vána* “tree, wood (material)” and the occurrences of the two roots, derived either from *van* “to win” or *van* “to desire”, is very relevant for the poetic effects: these connotative means confer magical powers on the word, marking it as a sacred and ritual word, distinguished from the common one. For instance, the following Rigvedic strophe presents the image of the god fire that destroys the wood (*vána*), burning or *longing for* it⁶⁰:

“Your shining flames, impelled by the wind, oh shining Agni, wander to all directions; they, the destroyers, like the divine Navagva, get woods, breaking strongly.”

Such a poetic power is even more evident in the problematic case of *vánas*: this term is interpreted as a noun-stem with suffix *-as*, that is a *nomen actionis*⁶¹, derived from the root *van* “to desire”; it is etymologically connected with the Latin *venus*, and the *hapax* of *ṚV* X 172. 1 alludes to an erotic context, so that it can mean “attraction, allurement”⁶²:

⁶⁰ *ṚV* VI 6. 3: *ví te víṣvag vātajūtāso agne bhāmāsaḥ śuce śúcayās caranti / tuvimrakṣāso diviyā nāvagvā vānā vananti dhṛṣatā rujántaḥ // 3 //*; text after Max Müller, F., *Rig-Veda-Sanhita*, London, 1849-1874; my translation.

⁶¹ Wackernagel, J., *Altindische Grammatik*, Göttingen, 1896-1957, II. 2 §127 b.α.

⁶² Cf. Mahyoffer, M., *op. cit.*, 3 vols., particularly vol. II, p. 500; Migron, S., *Indo-Iranian Journal* 22/4 (1980), pp. 273 and 279. *ṚV* X 172. 1ab: *á yāhi vānasā sahá gāvaḥ sacanta vartanīm yád údhabhiḥ /*; text after Max Müller, F., *Rig-Veda-Sanhita*, London, 1849-1874; my translation.

“Come here, together with the attraction! The cows follow the chariot-path, when are endowed with prosperous breast.”

This request is addressed to Agni, which must be kindled early in the morning, during the daily ritual of the *Agnihotra*: kindling the fire is implicitly compared with a sort of seductive ritual through which the fire is “attracted” or begins *to burn*. Moreover, in the mythopoetic language, the fire is equivalent to the sun, and its sparks are equivalent to the cows-rays of the morning sun, which are “appealed” or “attracted” by the fire itself, and, therefore, follow its path. This complex web of hidden correspondences may be explained in greater detail as follows: the sunshine comes from attraction (*vānas*) for the charming cows-Dawn, the cows-Dawn are attracted by the fire, the fire comes from the attrition of the wood fuels (*vāna*)⁶³. Given the premise that the fire is equivalent to the Sun, it becomes clear that the Sun and the fire are mutually implied.

Here, the *wood-desire* binomial seems to prelude to the Buddhist *forest-desire* one, expressed through the *Pāli* term *vana*: in fact, on the one hand, the Vedic *vāna-tree*, *wood (material)* is present in Sanskrit and in *Pāli* as a collective noun with the main meaning of *forest*; on the other hand, the Vedic *vānas* does not occur in Sanskrit but, in the Middle-Indo-Aryan languages, it becomes *vana*, *desire*⁶⁴, as attested in *Pāli*.

However, the Vedic pun aims at connoting the word with ritualistic values and cosmic meanings, whereas the Buddhist pun aims at the demystification of sacredness or cosmic essence. Nonetheless, the semantic shift between *vana-forest* and *vana-desire* is influenced by the same word play; thus, the grammatical data can be influenced by

⁶³ In *ṚV* III 1. 13 the feminine stem *vānā* denotes the fuel-stick for kindling the fire.

⁶⁴ Cf. Turner, R.L., *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, London, 1966, p. 657; Oberlies, Th., *Pāli. A Grammar of the Language of the Theravāda Tipitaka*, Berlin-New York, 2001, p. 12; and also Edgerton, F.E., *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 vols., New Haven, 1952.

the cultural data⁶⁵. In this connection, the *Nirukta* – a work traced back to the 5th century B.C., ascribed to Yāska, and forming part of the so called “auxiliaries sciences of the Veda” (*vedāṅga*) – offers a good example. In the text, a Rigvedic phrase referred to the sacrificial fire, *kāyamāno vānā*, probably meaning “avoiding the woods”⁶⁶, is interpreted as *kāmayamāna- vānā*, that is “desiring the forests”: the ritualistic connotation fashions the semantic values, shapes the cosmos, founds its essence.

4. From the sacrifice wood to the ascetic forest

The etymological data attest that the semantic shift from *wood* to *forest* definitively occurs in the Sanskrit literature, that is in texts that are not eminently ritualistic. In the development of the profane language other contexts are implied, like the epic one, the erotic one, the juridical one, and the sapiential one. Outside ritualism, the language assumes other forms (phonetic, morphological, syntactic) and is able to convey other realities. Thus, in the *village* context the term *vana* simply denotes “tree, wood”, while in the *ritual* context, it is connoted with sacred and cosmic values as “water”, “attraction, attracting power”, or “divinity”. Outside the cultural and the sacred space, *vana* denotes the natural environment, especially the *forest*. This is the śramanical space where, in relation to the so called Brahmanical asceticism, a simple analogy is applied during the process of the internalization of the sacrifice: on the one hand, the sacrificial wood turns into the forest, while on the other hand the sacrificial fire turns into inner fire, into the ascetic warm emitted through austerity (*tapas*). Therefore, besides the term *araṇya*, already culturally connoted as “wilderness”, the Skr. compound *tapovana*, meaning “forest of austerity” or simply “ascetic

⁶⁵ As to the Vedic double meaning and its expressive potentiality, cf. also Renou, L. *Grammaire de la langue védique*, Paris 1952, § 466.

⁶⁶ *RV* III 9. 2a: *kāyamāna-* is *hapax*; strophe quoted in *Nirukta* IV 14; text and translation after Lakshman Sarup, M. A. (ed.), *The Nighaṇṭu and the Nirukta*, Lahore, 1927.

forest”, frequently occurs in the Sanskrit literary texts. Likewise, in the ascetic context, kindling the fire and kindling the wood-sticks - with the implied metaphorical erotic allusions - are interpreted as the equivalent of desire, the physical and mental “motor” of the individual action⁶⁷. This process of internalization of sacrifice promotes the speculative re-elaboration of the notion of desire, so that desire as the *motor-chariot* of sacrifice - the ritual and cosmic desire - becomes the threshold where different cultural traditions are in “translation” and mutually interact. With the śramanical context the dialectics of desire is originated and articulated in manifold perspectives.

As we have already seen above, among these perspectives, the Brahmanical asceticism conceptualizes desire as the attainment of the supreme reality, the absolute *brahman*. In fact, in the Vedic ritualistic literature, the term *bráhman* is a neuter noun, connected with the Old-Indo-Aryan root *bṛh* “to be strong, to increase”⁶⁸, so *bráhman* can be translated as “increasing strength”. In the Rigvedic hymns a very significant phrase occurs: *brahmāni vardhāna*⁶⁹, translatable as “the increasing strengths that make prosperous”. Such a phrase is referred both to the sacrificial offerings as nourishment, which make the cosmos and the divinity more vigorous and powerful, and to the sacrificial words, as ritual-poetic words, which turn the village-ritual into a cosmic ritual involving the whole reality. Thus, *bráhman* is the sacred word, or the holy formulation *par excellence*⁷⁰, which evokes secret connections between the different levels of reality and reveals the analogical correspondences between beings. Therefore, *bráhman*

⁶⁷ For instance, in the *Bṛhadāraṇyakoṇiṣad* III 2. 7 *manas* is said to be the means through which “one desires desires” (*kāmān kāmāyate*). Here, the ritual image of *manas* as wish-car is translated in individual *manas*, one of the components of the human body.

⁶⁸ Cf. Mahyfer, M., *op. cit.*, 3 vols., particularly vol. II, pp. 236-238; and Gonda, J., *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950.

⁶⁹ *ṚV* VII 22. 7; VI 23. 6; I 10. 4.

⁷⁰ Cf. Renou, L., “Sur le notion de *bráhman*”, in Renou, L., *L'Inde fondamentale*, Paris, 1978, pp. 83-116; and Thieme, P., “Bráhman”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102 (1952), 91-129.

represents the *pivot* of the Brahmanical ideology. No wonder if in the ascetic context, outside ritualism, in the natural environment of the forest (*vana*), the same term denotes the absolute, that is the reality of the reality, which implies both the phenomenal and the transcendental realm, the seen and the unseen, the said and the unsaid, the inside and the outside. In the play of the antithetical correspondences, *brahman* and the individual Self-*ātman* become equivalent: the essence of the sacrifice and of the cosmos is completely interiorized. This is the esoteric knowledge, the knowledge of the forest, which the *āraṇyakas* texts attest, through which the Heaven can be attained.

Thus, in the *Kenopaniṣad*, the last section reveals the coincidence of the *bráhmaṇ* of the ritualism with the *brahman* of the asceticism: such an equivalence is translated through *vana*, the kindling-wood of the sacrificial fire, through *vanaspati*, the deified tree of the cosmos supported by the sacrifice, and through *vánas*, the “attraction”, or the hidden connection itself between village, sacrifice, cosmos. The text runs as follows⁷¹:

“Now its name is *tadvana*, and it should be venerated as *tadvana*.
When someone knows it as such, all beings long for him.”

According to some scholars, *tadvana* is an esoteric term, with no specific semantic meaning, used here to express the mysterious power of *brahman*: Geldner defines it as *Geheimwort*, *secret word*⁷² for *brahman*.

⁷¹ *KeU*. IV 6: *tad dha tadvanaṃ nāma / tadvanam ity upāsitavyam / sa ya etad evaṃ veda / abhi hainaṃ sarvāṇi bhūtāni saṃvañchanti // 6 //*; text and translation after Olivelle, P., *The Early Upaniṣads*, Oxford, 1998. For an interpretation of this *upaniṣad*, cf. Rossi, P.M., “O aparecimento do *brahman*: a *Kenopaniṣad* III-IV *khaṇḍa*”, in Correia, C.J. (ed.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, Lisboa, 2003, pp. 63-79. As to the interpretations of *tadvana*, cf. also Sprockhoff, J.F., “*Āraṇyaka* und *Vanāprastha* in der vedischen *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXV (1981), pp. 19-90, especially p. 44, n. 51.

⁷² Geldner, K.F., “Die Lehre der Upaniṣaden”, in Geldner, K.F., *Vedismus und Brahmanismus*, Tübingen 1911, pp. 109-169, particularly p. 149, n. 838; also Olivelle, in his commentary, prefers this interpretation: Olivelle, P., *The Early Upaniṣads*, Oxford, 1998, p. 599.

However, Max Müller⁷³ considers it as a determinative compound with *tad*, neuter pronoun meaning *that*, and *vana* – interpreted as a noun derived from the Vedic *vānas* – meaning *desire*. Thus, the meaning of *advana* could be *desire of that*. Likewise, Deussen⁷⁴ translates *tadvana* as *Nach-ihm-das-Sehnen*.

On the contrary, Thieme⁷⁵ reads *vana* as *wood-tree*, considering the term as equivalent to the Greek *hyle*, the “material” of the Plotinian tradition: in this perspective, *tadvana* can be interpreted as *material of that*, implying the phenomenal component of *brahman*. Otherwise, as van Buitenen⁷⁶ suggests, it can be interpreted as a descriptive compound translatable as *that is material*, or more literally as *that (brahman) is wood / the wood is that (brahman)*. In this sense *tadvana* can be the answer to the enigmatic questions by which the *upaniṣad* itself begins – in fact *kena* is an interrogative pronoun in instrumental case. However, this picture may well be the solution of an unanswered riddle occurring quite often in the ritualistic texts⁷⁷:

“What was the wood (*vāna*) and what was the tree (*vr̥kṣá*) from which they carved the sky and the earth?”

This kind of riddles is usual in those Vedic texts where the sacred word-*bráhman* has assumed its cosmogonical power, that is when the sacrifice involves the whole cosmos⁷⁸. Furthermore, the unsolved enigma alludes to the infinite and mysterious potentiality of *bráhman*

⁷³ Max Müller, F., *The Upanishads*, in *The Sacred Book of East*, Oxford, 1879, p. 152, n. 2.

⁷⁴ Deussen, P., *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig, 1921, p. 208.

⁷⁵ Thieme, P., «*ādeśa*», in *Mélanges d'Indianisme a la mémoire de Louis Renou*, Paris, 1968, pp. 715-723, particularly p. 721, n. 3.

⁷⁶ Van Buitenen, J.A.B., “*vācārambhaṇam* reconsidered”, *Indo-Iranian Journal* II (1958), pp. 295-305, especially p. 299.

⁷⁷ ṚV X 81. 4ab: *kīm svid vānaṃ ká u sá vr̥kṣá āsa yáto dyāvāpṛthivī niṣtataksúhl'*; translation after Doniger O'Flaherty, W., *The Rig Veda*, London, 1981, p. 35; the same verse is in ṚV X 31. 7; TS IV 6. 2. 5; MS II. 10. 12: 133. 3; KS XVIII. 2; VS XVII. 20; TB II. 8. 9. 6-7.

⁷⁸ Cf. i.e. ṚV X. I 185; X. 121; X 129; AV X 2.

itself, because of which the hymns are often open ended. Such an open-endedness is found i.e. in the quoted Rigvedic hymn X 129⁷⁹. Nonetheless, in *Taittirīya Brāhmaṇa* II. 8. 9. 3-7, where the description of an animal sacrifice for the attainment of heaven is presented, the seven strophes of the hymn X. 129 are quoted, and two additional strophes close the Rigvedic citation, providing the solution of the enigma of the hymn. The first strophe is the above quoted riddle about wood and tree, and the second one is the surprising answer to the double enigma, that is both the solution of hymn X. 129 and the answer to «What was the wood (*vána*) and what was the tree (*vṛkṣá*)...»⁸⁰:

“The sacred word (*bráhma*n) was the wood, the sacred word was the tree, from which they carved out heaven and earth. O you of inspired mind, through my mind I will explain to you: on the sacred word he stood as he supported the worlds.”

Here the identity *bráhma*n-wood is declared, and the following identity – *bráhma*n-tree – alludes to the cosmic image of *vána*spati, the deified tree, and, for extension, the cosmic tree⁸¹. Therefore, the enigmatic *tadvana* is equivalent to *tadbrahma*n⁸², but it is mainly referred to the first value of *bráhma*n, that is the sacrificial one: wood is

⁷⁹ The enigma is expressed in the first strophe of the hymn: “There was neither non-existence nor existence then: there was neither the realm of space nor the sky which beyond. What stirred? In whose protection? Was there water, bottomlessly deep?” (*ṚV* X 129. 1: *násad āsīn nó sád āsīt tadānīm náśid rájo nó víomā paró yát / kím āvaṛīvaḥ kúha kásya śármann ámbhaḥ kím āśid gáhanaṃ gabhírám*; text after Max Müller, F., *Rig-Veda-Sanhita*, London 1849-1874; translation after W. Doniger O’Flaherty, *The Rig Veda*, London, 1981, p. 25). As to the interpretation of the hymn and its enigma, cf. Brereton, J.P., “Edifying Puzzlement: *Ṛgveda* 10. 129 and the uses of the enigma”, *Journal of American Oriental Society* 119/2 (1999), pp. 248-260.

⁸⁰ *TB* II. 8. 9. 7: *bráhma vánaṃ bráhma sá vṛkṣá āsīt yáto dyāvāpṛthiví nīṣataksúḥ / mánīṣiṇo mánasā víbraṇīmi vaḥ bráhmādhyaítīṣṭhad bhúvanāni dhārāyan //*; citation from Brereton, J.P., *Journal of American Oriental Society* 119/2 (1999), pp. 248-260, particularly p. 259.

⁸¹ As to this cosmic image, cf. Coomaraswamy, A.K., “The Inverted Tree”, in Lipsey, R. (ed.) *Selected Papers. 1. Traditional Art and Symbolism*, Princeton, 1977.

⁸² Already according to Śankara, the famous Vedantic commentator, *tadvana* is *tadbrahma*n.

the essential material to perform the sacrifice itself. As to the Rigvedic hymn X. 129, the cosmic meaning of *bráhma*n must be applied, that is the sacred word, which informs and shapes the cosmos, thanks to mind (*manas*) and desire (*kāma*), as the above quoted fourth strophe suggests. However, also in the *Kenopaniṣad* the metaphorical meaning of *desire* is evoked, because the upanisadic citation closes with the expression “all beings long for him”, (*sarvāṇi bhūtāni sa mvañchantī*), in which the same root *van* “to desire” is used. Thus, the double meaning *wood-desire* is revealed. Furthermore, in this chain of correspondences the *wood-desire* binomial is equivalent to the supreme *brahman*, the absolute. Thus, in the Brahmanical asceticism the *vana-brahman* binomial is formulated.

5. Ethics as desire of desirelessness

In the light of these considerations, the Buddhist pun results even more significant: in fact, the *Pāli* term *vana* is used not only to denote paradoxically the ritualistic concept of desire, but also to stigmatize the desire as a cosmic principle and, consequently, to confute the derived notion of desire, conceptualized in the Brahmanical asceticism.

Curiously, the canonical Buddhist *corpus* ascribes to the Buddha the so-called “Book of Genesis”, that is a sermon about the origin of the world, the *Agañña Sutta* (*DN sutta XXVII*). This cosmological text is considered by Gombrich⁸³ as a parody of the Brahmanical cosmogonical texts, like the Rigvedic hymns X 90 or X 129. In this story of the origin of the cosmos, Vedic images and expressions are echoed: with the “development” of the world (*saṃvaṭṭamāne loke*), some beings (*sattā*) “mind-made, fed on delight, self-luminous, moving through the air, glorious”⁸⁴ were present. For these beings “a flavoured earth spread

⁸³ Gombrich, R., “The Buddha’s Book of Genesis?”, *Indo-Iranian Journal* 35 (1992), pp. 159-178.

⁸⁴ *DN III 84: te 'dha honti manomayā pūtibhakkhā sayampabhā antalikkhavarā subhaṭṭhāyino.*

itself over the waters; it looked just like the skin that forms itself over hot milk as it cools [...]; it was endowed with colour, smell and taste”⁸⁵ (we can see here here the reference to the sacrificial clarified butter). Having tasted the flavour-juice with their fingers, craving (*taṇhā*) arose in them: here, according to Gombrich, there would be the satirical reference to the *kāma* of the Rigvedic strophe X. 129. 4. In other words, the same cosmogonical principle, which should guarantee wellness and prosperity, turns into a principle of suffering that is the source of bad conduct. In fact, in the last section of the *sutta*, some beings decide to find refuge in the wilderness, to keep away bad and unwholesome states (*pāpaka akusale dhamma*) – suffering, dishonesty and violence. They become meditating (*jhāyanti*) *śamaṇa*⁸⁶, as they practice the meditative conduct or the naturalistic ethics, based on the non-egoistic attitude. The awareness of the chain of the conditioned existences, achieved in solitude, can either lead directly to the release, or be divulged for the welfare of all beings, in the path of compassion (*karuṇā*)⁸⁷. Thus, the cosmological *sutta* closes with ethical teachings for the constitution of a new Buddhist society, based on non-violence and consistency of Right speech-Right action-Right livelihood.

Therefore, the Buddhist pun can be the dialectical device used by the Buddha on the occasion of debates with exponents of other contemporary ascetic currents, who practice other ethics starting from different notions of desire and reality. Thus, the famous Buddhist formula with the tripartition of craving (*taṇhā*) – “craving for sensual pleasure, craving for being, craving for non-being”⁸⁸ –, which can be found in addition to the formulation of the Four Noble Truths, can be referred to different conceptions of reality, maintained by different

⁸⁵ DN III 85: *rasā paṭhavī udakasmim̐ samatāni seyyathāpi nāma payaso tattassa nibbāyamānassa upari santānakaṃ hoti.[...] Sā ahosi vaṇṇasampannā gandhasampannā rasantampannā.*

⁸⁶ DN III 93-94.

⁸⁷ Cf. i.e. AN I 211.

⁸⁸ *kāmatāṇhā bhavatāṇhā vibhavataṇhā.* For instance in DN II 308.

speculative currents contemporary to the rise of Buddhism. Lamotte comments: «[...] it is pernicious to delight in sense-objects, and even more pernicious to entertain in oneself as impossible ideal of eternal survival or utter annihilation. Buddhism constitutes the outright condemnation of the personalism and materialism»⁸⁹.

However, the use of puns is not only an effective method to confute other ideologies, but also a means to avoid all dogmatic assertion; despite the formulation of the Four Noble Truths, it is not possible to conceive of a sort of “ontology of desire”, because desire is not a unique “essence”, but a fluid core, experienced in “translations”. Thus, Webster⁹⁰ claims that desire consists of the dynamical process of becoming, based on the conditioning factors. That is to say that the famous Buddhist “middle way” passes through desire. In the fluctuation and the impermanence of existence, *vana* can arbitrarily mean desire and non-desire, forest and non-forest. In the middle of the antithesis the way to *nibbāna* is opened: this way can be the desire for desirelessness or, ethically, the attitude to the non-egoistic attitude, the aspiration to the lonely wilderness dwelling and to the sharing of awareness through teaching. This paradoxical way can be suggested by the following *Pāli* verses of the section *vanasamṃyutta* of the *Samṃyutta Nikāya*; they can be interpreted either as a remark, addressed to an unconvinced monk, or as an advice to live in community, practicing the ethics of the non-egoistic attitude, «without egoistic passions» (*vītarāga*)⁹¹:

You entered the forest with the desire for loneliness, then
your mind wanders outside; man among men, remove desire
(*chanda*), then be happy, without egoistic passions.

⁸⁹ Lamotte, E., *History of Indian Buddhism from the Origins to the Sāka Era*, Louvain-La-Neuve, 1988, p. 35, English version after *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Sāka*, Louvain, 1958, p. 38.

⁹⁰ Webster, D., *op. cit.*, pp. 184-186; 191-192.

⁹¹ *SN I 197: vivekakāmo 'si vanaṃ pavīṭṭho atha te mano niccharaṅ bahiddhā / jano janasmīṃ vinayassu chandaṃ tato sukḥi hohisi vītarāgo //*; my translation.

However, in another canonical text, when a brahmin asks the Buddhist monk: “Is there any path, any way to give up this desire (*chanda*)?”⁹², he paradoxically answers that the way consists of a concentration through desire (*chandasmādhī*), as desire is removed through desire. Once again punning is an expression of the paradox of the inconsistent existence.

⁹² *SN V 272: Atthi [...] maggo atthi paṭipadā etassa chandassa pahānāyāti*. As to the term *chanda* and its double meaning of “desire” and “desire to act” for spiritual progress, cf. Webster, D., *op. cit.*, 2005, p. 114.

Interview d'António Augusto Tavares*

Professeur en Chaire d'Histoire de la Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, à la retraite. Figure unique de l'université portugaise dans le domaine de l'Histoire Ancienne, ayant une connaissance profonde du milieu universitaire portugais et une expérience vaste et diversifiée dans le domaine de la recherche et de l'enseignement.

F.C./J.C.S.: Comment surgit le goût pour l'Histoire Ancienne dans votre vie et quel a été votre parcours universitaire?

A.A.T.: C'est une question facile à poser, mais il m'est impossible de répondre d'une manière simple et directe à ce que vous me demandez. Je ne crois pas que la vie de chaque personne ait un destin marqué par une quelconque force déterministe. Normalement, nous choisissons, parmi de nombreuses voies possibles, celle que nous souhaitons parcourir et qui peut ne pas être la meilleure option comme nous l'enseignera l'expérience. Cela étant dit, je veux affirmer que j'aime ce que j'ai choisi comme domaine d'étude et de travail professionnel: l'Histoire de l'Antiquité. Il y a certainement eu des circonstances et des raisons pour suivre ce mode de vie qu'il me plaît de rappeler, sans prétendre expliquer ici tout ce qui constitue ce passé personnel.

F.C./J.C.S.: Mais par où avez-vous commencé votre formation spécifique?

A.A.T.: Tout commence à l'École Biblique et Archéologique Française (EBAF) de Jérusalem. En septembre 1958, je suis arrivé à Jérusalem

* This interview was conducted by Francisco Caramelo and José das Candeias Sales.

comme boursier de la Fondation Gulbenkian pour commencer mes études de troisième cycle à l'EBAF, située dans la partie arabe, près de la rue qui servait de frontière entre la Jordanie et Israël.

J'intégrais un groupe d'environ une vingtaine d'étudiants venant de différents pays qui allaient alors commencer cette année scolaire. Nous nous sommes retrouvés en arrivant dans une salle où était exposée une bibliographie spécialisée pour le début des activités, avec certaines cartes et un legs archéologique de la vallée du Jordan, car la méthode de travail fondamentale de l'école était la suivante : *lire, marcher, voir et relire*.

La méthode de travail était constituée de cours théoriques et d'une partie pratique, peut-être fondamentale, c'étaient les voyages d'études. Chaque voyage d'étude était préparé avec la lecture d'une bibliographie spécialisée et d'une documentation qui permettaient une connaissance préalable des sites bibliques et archéologiques qui allaient être observés sur le terrain. Il fallait pour cela, nécessairement lire au préalable. Ensuite, fouler la terre où ces témoignages pouvaient être vus, observés et analysés. Il fallait marcher. Là, il fallait voir, observer attentivement les vestiges, à l'instar de ce que Le Corbusier nous enseigne à un moment donné, c'est-à-dire, qu'il faut que le pied marche, que l'œil voit et que la tête tourne pour apprécier attentivement les détails. Une fois de retour, il était important d'étudier déjà avec d'autres yeux ce que nous avons vu et avons besoin d'apprendre. J'avais découvert que la méthode de travail de l'école allait être celle-là.

F.C./J.C.S.: Et quels ont été ces voyages à la teneur scientifique et pédagogique?

A.A.T.: Notre premier voyage, après les études préparatoires, était destiné à la vallée du Jordan, en commençant au Nord de la Mer Morte et en continuant vers le Nord. La visite de Qumrâm et l'observation

des grottes et du «monastère essénien» ont été enrichissantes. Quelques professeurs, parmi lesquels De Vaux, un fameux archéologue ayant une responsabilité particulière lors des fouilles et de l'étude des manuscrits, nous accompagnaient lors de cette visite.

Le deuxième arrêt a été à Jéricho, la plus ancienne ville du monde, datant du VIII^e millénaire av. J.-C., où nous attendait la fameuse archéologue Miss K. Kenyon qui a établi au cours de cette visite d'étude un important dialogue avec De Vaux, profondément instructifs pour tous les étudiants.

Toute la vallée du Jordan et la ville d'Aman elle-même avec son archéologie et son histoire ont fortement impressionné les étudiants qui allaient commencer leurs activités scolaires à l'EBAF.

Une pléiade de professeurs de catégorie internationale bien connus et scientifiquement respectés à l'époque nous attendait, comme par exemple, De Vaux, Benoît, Lemoine, Couroyer, Tourner (professeur que j'allais plus tard rencontrer lors des congrès d'assyriologie), etc. Mais le centre de l'EBAF était sa bibliothèque, indubitablement la plus riche dans ces domaines de l'histoire et de l'archéologie de l'Antiquité du Moyen Orient. Ceux qui vivaient dans les bâtiments annexes à l'École, comme c'était mon cas, pouvaient y travailler à n'importe quelle heure de la journée ou de la nuit.

F.C./J.C.S.: Quel était votre programme d'études?

A.A.T.: Les matières fondamentales étaient l'histoire et l'archéologie de l'Antiquité Orientale, l'exégèse biblique et les langues et il était possible de choisir parmi plusieurs langues mortes celles que nous préférions. Ainsi, personnellement, outre l'arabe que j'avais déjà étudié à Rome, j'ai pu fréquenter les cours de langues syriaque et araméenne. Il n'y avait pas d'examen final pour aucune de ces disciplines, mais

une évaluation continue qui permettait une classification objective. Il fallait, dès le début, penser au mémoire, une petite thèse de recherche personnelle sous l'orientation d'un professeur, qui devait être présenté en fin d'année afin d'obtenir le diplôme.

Parmi les voyages d'études qui étaient régulièrement réalisés, je dois en souligner un qui a duré plus d'une semaine, à travers les déserts et les montagnes de la Transjordanie en direction du golfe d'Aqaba. Nous emmenions avec nous la Bible de Jérusalem. Pendant le voyage, nous avons eu l'opportunité d'entrer en contact avec les Bédouins et d'apprécier leur gentillesse et leur générosité spontanées lorsqu'ils nous ont offert leurs dattes et les pitas, une espèce de pain aplati.

D'Aqaba où nous avons dormi sur la plage, nous sommes montés vers la ville de Ma'an d'où nous devons nous diriger vers Petra, en louant des ânes et des chameaux pour transporter nos bagages car aucune voiture ne pouvait entrer à Petra. À cette époque, Petra, l'ancienne capitale des Iduméens, était bien loin de la ville touristique qu'elle deviendrait par la suite car il n'y avait même pas de route vers la ville. L'accès était fait par un passage entre deux rochers gigantesques identiques à ceux qui l'entouraient. Nous avons campé au pied d'une montagne où les Israéliens de l'époque de David, d'après la tradition, avaient vaincus les Iduméens. Les plus belles constructions de tombeaux ouverts dans les roches de plusieurs couleurs nous y attendaient, une cathédrale des origines du christianisme et les marques de la civilisation nabatéenne dont nous allions chercher les inscriptions à la demande de Starky, un chercheur des manuscrits de Qumrâm qui se consacrait aux études de la langue et de la culture des nabatéens, une civilisation bien présente dans certaines villes de l'époque comme Palmira et Balbek, pendant le dernier siècle av. J.-C. et le premier de l'ère chrétienne.

Toute la visite à travers les anciens royaumes d'Edom et de Moab a été enrichissante, rappelant l'ancienne traversée du désert du peuple

d'Israël sous le commandement de Moïse qui est mort sur le Mont Nebo, avant de traverser le Jourdan et d'entrer sur la Terre Promise.

F.C./J.C.S.: Y a-t-il eu d'autres visites marquantes?

A.A.T.: D'autres visites d'étude ont été préparées par l'École, comme celles qui ont été réalisées pour Noël en Égypte ou plus tard en Mésopotamie. Cette dernière a eu une importance toute particulière pour les deux groupes qui y ont participé. Mon groupe a commencé par le Nord où il nous a été possible de visiter les ruines de Ninive et les impressionnantes ruines de la ville et du palais de Khorsabad de l'époque de Sargon II (VIII^e siècle av. J.-C.). Nous avons également visité les stations archéologiques de Nimrud et les fondations de l'aqueduc qui apportait les eaux du fleuve Zab, à la frontière avec l'Iran, vers Khorsabad. En descendant vers le Sud, nous nous sommes arrêtés à Babylone où nous avons apprécié les portes d'Ishtar, le palais de Nabuchodonosor, les restes du ziggurat de Babel d'où vient la tradition biblique de la tour de Babel. À Bagdad, nous avons bénéficié du soutien de la Fondation Gulbenkian dans les installations de la Faculté des Sciences pour visiter l'essentiel, puis nous avons ensuite continué vers Ur où nous avons visité les tombeaux royaux et le fameux ziggurat.

F.C./J.C.S.: Quels fruits avez-vous retirés de ces voyages?

A.A.T.: Ce furent des voyages d'une très grande richesse d'informations, un authentique éblouissement pour quelqu'un qui, comme moi, venait du Portugal, mais également des voyages revêtant une certaine difficulté, avec des péripéties inoubliables et des surprises agréables, comme la rencontre avec le professeur Mallowan et sa femme, la fameuse auteure Agatha Christie qui nous a offert un thé en plein chantier des fouilles. Mallowan, l'archéologue qui en creusant un *tell*, à six kilomètres de Ninive, a découvert quinze niveaux d'occupation et a commencé une

méthode de fouille d'archéologie verticale en se préoccupant de la stratigraphie par opposition à la simple archéologie horizontale.

Après la fin des activités à l'EBAF, je suis allé à Damas pour visiter des monuments et des musées et pour continuer jusqu'à Malula, une localité enclavée dans la montagne à soixante kilomètres au Nord de Damas où l'on parle encore aujourd'hui l'araméen, la langue que le Christ a parlée. Par curiosité, pendant les jours où j'y suis resté, on y a également parlé le portugais car une dame qui avait vécu quarante ans au Brésil et qui habitait cette ville s'est réjouie d'avoir quelqu'un avec qui se rappeler le portugais.

F.C./J.C.S.: À la fin des années 50 du XXe siècle, vous avez fait votre spécialisation en Archéologie Orientale à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem et vous avez ensuite travaillé comme assistant du Professeur Jean Perrot lors des fouilles de Beersheba (Israël).

A.A.T.: Après avoir achevé les activités à l'EBAF, j'ai été invité par le professeur Jean Perrot, directeur du Centre de Recherches Préhistoriques du CNRS à Jérusalem à travailler avec lui lors des fouilles archéologiques qui avaient lieu à cette époque à Beersheba. J'ai accepté l'invitation avec une grande satisfaction pour commencer les activités en Israël sans oublier qu'il m'intéressait également de connaître et de parler l'hébreu moderne, raison pour laquelle j'ai suivi un cursus à l'Ulpan Ezion.

Si la connaissance et la pratique de l'hébreu moderne m'ont apporté un grand bonheur, la participation en tant qu'assistant de Jean Perrot est devenue extraordinairement importante pour ma formation personnelle en archéologie du Moyen Orient en raisons des rapports avec les grands archéologues de l'époque qui travaillaient en Israël.

Je ne peux m'empêcher de faire une référence aux fouilles à tell El-Safadi et tell Abu-Matar. On étudiait le Chalcolithique palestinien dans la région de Beersheba, environ 4500 av. J.-C. Les logements étaient creusés dans le tuf et non pas construits avec des pierres. Entre les legs remarquable du Cuivre initial et de céramiques blanchâtres, faites à partir de la poussière du désert, certaines pièces en ivoire que l'on peut actuellement observer au grand musée d'archéologie à Jérusalem sont remarquables et j'ai eu le plaisir de les montrer à ma famille lorsque nous l'avons visité. Les épisodes survenus non seulement lors des fouilles de Beersheba mais aussi dans d'autres lieux ont été si nombreux qu'il n'est pas important de les mentionner maintenant.

D'autres invitations m'ont été faites par Jean Perrot, comme, par exemple, l'accompagner en Iran où il allait excaver le palais de Suse.

De tout ce que j'ai exposé, on comprend que je devais me laisser tomber amoureux de l'histoire de l'antiquité orientale qui allait marquer ma destinée d'un goût qui n'allait pas disparaître et qui serait irrépressible, comme cela arrive toujours lorsque nous marchons vers l'inédit, vers l'inconnu. Marcher en direction des origines ou marcher en direction de la destination finale est une véritable passion.

F.C./J.C.S.: Comment étaient l'Archéologie et l'Histoire Ancienne du point de vue épistémologique à cette époque?

A.A.T.: Mon séjour en Israël est survenu à une époque où l'histoire de l'Antiquité et l'archéologie étaient en pleine révolution. Jusqu'au milieu du XXe siècle, l'archéologie qui était pratiquée au Moyen Orient était l'archéologie monumentale faite par des militaires et des diplomates qui a été ensuite remplacée par l'archéologie du lieu, puis par l'archéologie du thème, c'est-à-dire, très proche de l'historiographie réalisée par des spécialistes formés dans les grandes Écoles existant à Jérusalem, Athènes et au Caire. La création de l'État d'Israël en 1948 et

l'enthousiasme qui y a été constaté par l'historiographie et l'archéologie anciennes ont également contribué à ce changement. L'archéologie en Israël est vraiment devenue, comment on le disait alors, «le grand sport national».

L'historiographie de l'Antiquité se transformait également par rapport à ce qui était arrivé auparavant, avec la préparation de spécialistes en histoire et non pas seulement de philologues, de biblistes et d'archéologues. La préparation traditionnelle des chercheurs de l'Antiquité était habituellement menée par des philologues connaissant le latin, le grec et l'hébreu, où chacun cherchait à accentuer les aspects de sa spécialité, sans posséder une véritable formation d'historien. On assiste à partir des années 60 à l'apparition d'historiens qui étudient l'Antiquité avec de nouvelles méthodes, spécialisés dans ces domaines, ayant une connaissance des langues anciennes et nous avons ainsi commencé à trouver l'étude de l'Antiquité comme une histoire problème où les différents thèmes sont traités, avec les regards contemporains, transférant parfois à l'Antiquité les problèmes actuels, ce qui allait mener à la création de nouveaux mythes.

F.C./J.C.S.: Après votre participation à plusieurs campagnes en Jordanie et en Israël, vous revenez au Portugal pour commencer une nouvelle phase de votre carrière, notamment au niveau de l'enseignement.

A.A.T.: De retour au Portugal, j'ai eu l'occasion de reprendre l'activité d'archéologue dans la *Citânia* de Sanfins, au début, avec le Colonel Afonso de Paço, puis lors des excavations de certains dolmens à Paços de Ferreira, l'Orca do Seixinho à Queiriga, le dolmen de S. Pedro Dias, près d'Arganil, etc.

Bien que j'ai enseigné à l'Universidade Católica et à la Faculdade de Letras de Lisboa, ma carrière universitaire allait finir par se fixer

et se développer à la Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa où j'ai été invité au moment de sa fondation, en 1977. Lors de la réforme du cursus d'Histoire, on a créé l'unité d'enseignement de Sociétés, Cultures et Civilisations Préclassiques, d'une durée d'une année universitaire, et qui remplaçait une unité d'enseignement semestrielle d'Histoire de l'Antiquité Orientale.

Toute mon activité a eu pour objectif le développement de cette unité d'enseignement et de la première chaire créée au Portugal et que j'ai occupée. Pour cela, j'ai compté sur la collaboration de fameux professeurs étrangers qui ont été invités à venir au Portugal pour faire des conférences et d'autres activités. Je rappelle parmi d'autres: Jean Perrot, Pierre Amiet, Paul Garelli, Francis Joannès, Pascal Vernus.

Ces professeurs ont collaboré en tant que conférenciers à la FCSH, et parfois dans d'autres institutions, comme par exemple, Jean Perrot, à la Gulbenkian, l'assyriologue Pierre Amiet, à la Faculdade de Letras de Coimbra, Paul Garelli, à la Faculdade de Letras do Porto.

La collaboration développée avec la Sorbonne, avec les professeurs de l'École des Hautes Études et avec le Centre National de Recherches Scientifiques a permis la création d'un master en Civilisations Préclassiques, dans leurs spécialités: égyptologie, assyriologie et sémitique qui a eu son premier cursus pendant l'année universitaire 1989/1990. Ce master a été associé depuis ses débuts à l'Institut Oriental, créé en 1989, qui a intégré deux instituts existants, l'Institut des Études Orientales et l'Institut d'Histoire Ancienne et Judaïque.

Le master, pour sa part, a eu pour enseignants les assyriologues Francis Joannès et Pierre Villard et l'égyptologue Pascal Vernus qui, pendant quelques années, sont venus donner des cours aux étudiants de master dans leurs domaines scientifiques respectifs. Francis Joannès a été le premier au Portugal à enseigner l'écriture cunéiforme, de même que Pascal Vernus a enseigné l'écriture égyptienne.

F.C./J.C.S.: En 1979, vous créez et dirigez à la F.C.S.H. de l'U.N.L. l'Institut des Études Orientales, le premier Institut créé au Portugal afin de dynamiser ce domaine d'études, notamment en ce qui concerne les civilisations de l'ancien Proche Orient qui cédera sa place, en octobre 1982, à l'Institut Oriental de l'Universidade Nova de Lisboa, dont vous avez également été le Directeur. Quels objectifs l'Institut avait-il alors?

A.A.T.: L'Institut avait plusieurs objectifs: il a créé une bibliothèque spécialisée dans ces domaines, il a enseigné les langues anciennes et orientales: l'Hébreu, l'Arabe, le Coréen, le Japonais, le Chinois; il a enseigné les langues et les écritures spécifiques de soutien au Master: l'Égyptien, les écritures cunéiforme et l'ancien Hébreu; il a organisé des colloques sur des thèmes spécifiques et la publication respective dans les volumes d'*Estudos Orientais*.

Les conférenciers des Colloques étaient des spécialistes portugais et étrangers, invités par l'Institut Oriental à cet effet. Pour cela, l'Institut a obtenu le soutien de la Fondation Gulbenkian par l'intermédiaire des départements dirigés par les Professeurs Pina Martins et Joel Serrão ainsi que celui des Services Culturels de l'Ambassade de France et de l'Ambassade de Corée.

Lorsque nous avons commencé à développer ces domaines au Portugal, ils n'existaient pratiquement pas à l'exception de l'enseignement de l'Arabe à la Faculdade de Letras de Lisboa et de l'Hébreu à la Faculdade de Letras de Coimbra. Notre travail a été essentiellement de commencer la préparation scientifique des jeunes dans ces domaines.

De fait, l'objectif était de préparer des chercheurs en égyptologie et assyriologie, des domaines jusqu'alors inexistantes au Portugal. Le résultat est évident: en ce moment, à la FCSH, il y a une égyptologue, responsable d'un chantier de fouilles en Égypte, un assyriologue de la même Faculté qui fait des fouilles en Syrie, intégré dans des équipes internationales, et un égyptologue qui est professeur à l'Universidade

Aberta. Tous ont un curriculum scientifique enviable, un mérite scientifique international reconnu, des travaux de prolongement universitaire dans ces domaines et des travaux de recherche publiés dans des éditions internationales de référence.

F.C./J.C.S.: Mais votre activité ne s'est pas achevée avec votre départ de l'UNL...

A.A.T.: Non. Elle ne s'est pas achevée. J'ai collaboré avec l'Université Aberta, l'université publique d'enseignement à distance lors de la mise en oeuvre et du développement de l'Histoire de l'Antiquité. J'ai préparé un manuel d'Histoire des Civilisations Préclassiques, destiné essentiellement aux étudiants de l'université, mais qui a eu une grande adhésion auprès d'autres publics. Comme support de cette unité d'enseignement, j'ai également préparé des vidéogrammes sur ces domaines, ce qui a exigé de longues visites d'études au British Museum et au Louvre.

De la même manière, des enregistrements audio thématiques qui fonctionnaient comme matériel de support pour les étudiants inscrits à cette unité d'enseignement ont été réalisés. On abordait des thèmes comme la famille dans l'ancienne Égypte, la croyance égyptienne en une autre vie, la guerre et la religion en Mésopotamie, le legs culturel mésopotamien, l'importance religieuse et culturelle de la Bible, les Phéniciens comme maillons de liaison entre l'Orient et l'Occident. Parmi ces enregistrements, j'aimerais également en souligner un sur la Protohistoire sur le territoire portugais.

F.C./J.C.S.: Il y a également eu un ensemble d'initiatives, notamment des congrès et des colloques, que vous avez promus...

A.A.T.: Oui. J'ai promu plusieurs initiatives de ce genre, aussi bien avec des chercheurs portugais qu'étrangers, notamment espagnols et italiens.

Ce fut le cas d'un congrès sur «Les Puniqes en extrême Occident» en 2000, mais également d'autres comme les Journées sur «La Ville» en 1993 et «Pouvoir et Société» en 1995.

F.C./J.C.S.: Ces collaborations au niveau international ont-elles ensuite eu pour conséquence un autre type de réalisations?

A.A.T.: Sans aucun doute. C'est suite à cette initiative que nous avons eu, par exemple, le master européen appelé Master en Études de la Méditerranée, en partenariat avec d'autres universités (d'Espagne, de France et d'Italie), organisé à l'Université Aberta, auquel j'ai directement participé en tant qu'enseignant, en organisant du matériel, notamment sur les Peuples de la Méditerranée ancienne – de l'Orient vers l'Occident. Ce matériel est d'ailleurs édité en CD. Nous avons collaboré avec des Universités comme celle d'Alcalá de Henares, Madrid, de Nice et aussi Viterbo. J'ai fait partie de la direction de la revue de *Studi Punici*.

F.C./J.C.S.: Tout cela suppose une continuité.

A.A.T.: Oui, cette continuité et cette cohérence existent dans le prolongement universitaire, toujours enracinée dans cette formation scientifique de base qui persiste là où j'ai travaillé: à l'Université de Macao, à Alcalá, à Boston ...

F.C./J.C.S.: Quelle est la perspective actuelle pour les études dans ces domaines?

A.A.T.: Il y a une différence entre le début de ces études et la phase dans laquelle nous nous trouvons maintenant. Les études des Civilisations Préclassiques et de l'Antiquité Orientale sont des réalités récentes du

point de vue historiographique. Elles surgissent au XX^e siècle, sur un cheminement quasi-insensible des Études Bibliques vers un domaine qui n'était pas biblique. C'étaient des personnes qui connaissaient le latin, le grec et l'hébreu. Leur préparation n'était pas en Histoire. C'étaient des exégètes bibliques. C'étaient également des philologues et, par curiosité, ils passaient vers ces domaines. L'autonomie propre de chacun des domaines des Civilisations Préclassiques a été le résultat de l'impulsion de l'archéologie. Les sources écrites sont basiques et fondamentales. Nous sommes passés ensuite aux études de l'Égypte et de la Mésopotamie. Même les études sur la Perse initiale ont été le glissement des Études Bibliques.

Il y a eu une phase initiale d'un certain étourdissement. On a essayé de trouver dans l'antiquité la réponse à de nombreux doutes et problèmes actuels. Certains amateurs, de la fantaisie, de l'idéologie, des attitudes personnelles qui n'ont rien à voir avec le domaine scientifique dans lequel nous devons nous situer sont également apparus.

F.C./J.C.S.: Et actuellement, dans quelle phase nous trouvons-nous?

A.A.T.: Actuellement, nous avons dépassé une vision traditionnaliste d'une antiquité étudiée comme une explication des études bibliques et nous sommes passés à une situation dans laquelle l'homme et les anciennes sociétés sont au centre de nos préoccupations.

Cette nouvelle phase est également soumise à des dangers, notamment voir des fantaisies dans l'antiquité ou la considérer avec la délectation romantique de celui qui va voir un musée.

Le «Projet Archéologique Moyen Euphrate Syrien». Esquisse sur quatre ans de travaux de recherche (2005-2008)

Juan-Luis Montero Fenollós
Universidade da Coruña

En 2004, avec la signature d'une convention entre la Direction Générale des Antiquités et des Musées de Damas et la Faculté des Sciences Humaines de l'Université de La Corogne, naissait le «Projet Archéologique Moyen Euphrate Syrien» (PAMES)¹. L'objectif scientifique par lequel on créait ce projet était celui d'effectuer une étude archéologique d'un secteur de la vallée moyenne de l'Euphrate qui, bien que conformant une région stratégique dans l'Antiquité, n'avait pas occupé une place préférentielle dans la recherche archéologique moderne. Le secteur de la vallée de l'Euphrate syrien choisi est un tronçon situé autour de la gorge appelée Hanuqa (mot arabe qui signifie «l'étrangleur» ou le «défilé»). Il s'agit d'un lieu stratégique, où le fleuve est encaissé étant donné la plus grande dureté de la masse de basalte qui lui donne sa forme. Ce point d'inflexion dans le bassin

¹ Je voudrais remercier Dr. Michel al-Maqdissi, Directeur du Service de Fouilles de la DGAM, et monsieur le Directeur Général des Antiquités et Musées de la Syrie, Dr. Bassam Jamous, pour toutes les facilités reçues pour mener à bien ce projet de recherche. Ma gratitude est grande envers la Fondation Osmane Aïdi, qui nous a fourni l'hébergement et la nourriture de l'équipe, le transport et les ouvriers locaux nécessaires pour développer notre travail à Deir ez-Zor. Madame Rawa Batbouta (Chamtour, Damas) a mis à notre disposition tout ce dont nous avions besoin pour garantir le succès de notre travail. Voici mes remerciements. L'Ambassade d'Espagne à Damas nous a offert son support et soutien dès le début du projet. Les campagnes réalisées ont été possibles grâce aussi au patronage économique du Ministère de la Culture espagnol (Direction Générale de Beaux-Arts et Biens Culturels), de la Mairie de Ferrol (Galice, Espagne), de l'Université de La Corogne (Campus de Ferrol), du CSIC de Madrid et de la Société de Culture Valle-Inclán (Ferrol). Finalement, je dois remercier la collaboration économique, à partir de 2009, du Centro de História Além-Mar de Lisbonne.

de l'Euphrate constituait un lieu superbe pour contrôler le trafic fluvial dans l'Antiquité. Cette navigabilité de l'Euphrate favorisait la communication et, par conséquent, l'échange entre différentes régions du Proche-Orient.

La gorge de Hanuqa est un endroit qui a dû conditionner l'histoire de la région syro-mésopotamienne. Étant donné sa valeur géostratégique, l'homme a essayé depuis les origines de la civilisation d'exercer un fort contrôle sur elle. Malgré son importance, l'archéologie ne s'était jamais intéressée à ce lieu jusqu'à l'arrivée de l'équipe syro-espagnole (fig. 1).

Hanuqa constituait une frontière naturelle, une enclave parfaite pour situer une barrière tant à la circulation de marchandises et des personnes, qu'à celle des idées et des innovations techniques et culturelles. Les grands empires mésopotamiens ont dû faire un usage intéressé de ce lieu stratégique. Il est probable que dans cette région soit fixée la frontière du nord du royaume de Mari, depuis le III^e millénaire av. J.-C. Il est aussi possible que celle-ci ait été le théâtre de conflits territoriaux entre deux grandes puissances politiques de la fin du II^e millénaire av. J.-C.: l'empire assyrien et le royaume hittite.

Dans le but d'étudier la gorge de Hanuqa et son utilisation comme frontière politique dans l'Antiquité, pendant la longue période historique située entre le IV^e millénaire av. J.-C., et l'avènement de l'Islam, les membres du PAMES ont mis en marche une étude régionale, en organisant leur travail autour de quatre lignes de recherche:

- Les origines de la civilisation urbaine: la culture d'Uruk.
- La frontière du nord du royaume de Mari.
- La politique expansionniste de l'empire médio-assyrien.
- La frontière orientale ou *limes* de l'empire byzantin.

Les travaux sur le terrain effectués par l'équipe syro-espagnole ont mis en évidence la grande valeur du contenu historique qui pendant

des millénaires avait caché aux archéologues le verrou de Hanuqa. Les travaux ont penché sur trois questions différentes:

— La première fut une prospection à la recherche de sites archéologiques dans la gorge, à dater à l'époque préclassique. Le résultat en fut l'identification de six enclaves datées entre le IV^e et le I^{er} millénaire av. J.-C.

— La deuxième fut la ville byzantine de Tall as-Sin, dans le but d'étudier comment étaient la vie et la mort dans une enclave frontalière entre romains et sassanides dans l'étape finale du monde ancien.

— Et la troisième, sur laquelle sont concentrés actuellement tous les efforts du projet, a eu comme scène le site de Tall Qabr Abu al-'Atiq, dans un double objectif : définir les limites territoriales du royaume de Mari et connaître le processus d'expansion de l'empire assyrien à ses origines.

1. La prospection

Les résultats soulignent que la région du défilé de Hanuqa a été utilisée et contrôlée par l'homme dans différentes phases historiques depuis la fin du Ve millénaire av. J.-C., contrairement à ce que d'autres auteurs avaient affirmé (fig. 1).

Les phases historiques définies par la prospection sont les suivantes: période Obeid, période Uruk Moyen et Récent (fig. 2), dynasties archaïques II, période Shakkanakku, dynastie Lim, période médioassyrienne, et périodes romano-byzantine et islamique; en résumé, cinq millénaires approximativement d'histoire. Cette continuité du peuplement montre bien l'importance géopolitique et économique de la région prospectée: depuis Tall Humeida, dans l'entrée (6 km au nord du verrou) jusqu'à Tall Abu Fahd, dans la sortie (6 km au sud de la gorge).

En ce qui concerne la recherche de la limite septentrionale du royaume mariote, le tableau suivant présente la correspondance

chronologique entre les sites étudiés dans la région de Hanuqa et les différentes phases de la ville de Mari:

Site	Mari
Tall Qabr Abu al-'Atiq	Ville I, phase finale
Tall Qsubi	Ville III, Shakkanakku
Tall Abu Fahd	Ville III, Lim
Tall at-Tibni	Ville III, Lim

2. Tall as-Sin

Pendant les campagnes de 2005-2007 les archéologues de l'équipe ont travaillé à Tall as-Sin, une ville byzantine dont le nom antique n'est pas encore connu. Ce site pourrait être un des lieux affectés par la politique de l'empereur Justinien, qui au VI^e siècle ap. J.-C. entama une vaste réforme de l'organisation militaire de la frontière orientale de son empire.

Tall as-Sin était une ville sous forme de pentagone irrégulier, délimitée par un mur défensif de brique crue, renforcé par un fossé creusé dans la roche. Hors de l'enceinte murée se trouve la grande nécropole de la ville, qui a pu loger près d'un millier de tombes. Le type de tombe la plus commune est l'hypogée creusé dans la roche. Il est formé par une chambre avec trois niches funéraires auxquelles on peut arriver par un escalier (fig. 3). Le rite funéraire pratiqué était l'inhumation à caractère collectif dans des linceuls ou des cercueils en bois. Les défunts étaient généralement enterrés avec des objets personnels de grande simplicité: anneaux et bracelets en fer, colliers de perles en verre ou peignes en bois.

La présence de croix gravées et en métal, ainsi que des noms bibliques dans les inscriptions funéraires écrites en Grec, cas de Thomas, Jean ou André, ne laisse pas de doutes sur le caractère chrétien des habitants de la ville de Tall as-Sin, dont la fin doit se situer autour de l'année 637, avec la conquête arabe de la Syrie.

3. Tall Qabr Abu al-‘Atiq

Les premiers travaux des archéologues en Tall Qabr Abu al-‘Atiq, site situé dans l’entrée de la gorge de Hanuqa, ont fourni de grandes nouveautés aux chercheurs, puisqu’il a permis d’identifier deux phases historiques d’une importance évidente. La première, liée à la fondation du royaume de Mari, est datée vers 2600 av. J.-C. La deuxième est en rapport avec l’expansion des assyriens vers 1250 av. J.-C. À cette seconde phase appartiennent les restes d’un bâtiment détruit par un incendie. L’étude de la céramique trouvée dans le sol de cette construction indique qu’il s’agit de «céramique administrative médioassyrienne », une production artisanale contrôlée par la ville d’Assur, la capital des assyriens (fig. 4).

Pour la première fois, nous avons des vestiges archéologiques indiscutables sur la présence des assyriens dans la vallée moyenne de l’Euphrate, où ils ont arrivés du haut Tigre tout au long du XIIIe siècle av. J.-C. Sur cette expansion notre principale source d’information parvenait des grandes inscriptions cunéiformes des monarques d’Assur (p.e. Tukulti-Ninurta Ier).

Dans ce contexte, la découverte de Tall Qabr Abu al-‘Atiq acquiert une grande importance. C’est le seul site de toute la vallée de l’Euphrate syrien qui nous offre une information de première main pour étudier la politique expansionniste des souverains assyriens et la frontière occidentale de son empire vers le XIIIe siècle av. J.-C. Il s’agit probablement d’une résidence fortifiée, d’un poste avancé des assyriens face au royaume des hittites, l’autre grand pouvoir politique et militaire de l’époque.

Beaucoup de questions restent à résoudre dans la région du Moyen Euphrate, car notre recherche dans la gorge de Hanuqa et à Tall Qabr Abu al-‘Atiq n’a fait que commencer. Sous quel règne a-t-elle été fondée cette enclave assyrienne? Quel était son nom dans l’Antiquité? Qui a détruit cette forteresse assyrienne? Peut-être les hittites? Ces questions donnent un sens au travail des archéologues au berceau de la civilisation. Le défi : trouver les réponses; et l’objectif reste celui de

remplir les lacunes qui existent encore dans la Histoire ancienne. Et c'est dans ce sens que travaille l'équipe du PAMES.

Bibliographie du PAMES

2005

Montero Fenollós, J.L.; Chebibe, Ch.; Márquez, I. ; Caramelo, F. ; Vidal, J., “Prospection archéologique de la vallée du Moyen Euphrate syrien: Les premiers travaux au verrou de Halabiyé”, *Orient-Express*, 2005/2, pp. 69-71.

2006

Montero Fenollós, J.L.; Chebibe, C., “La mission archéologique syro-espagnole au Moyen Euphrate. Première campagne à Tall as-Sin (Deir er-Zor, Syrie)”, *Orient-Express*, 2006/1, pp. 3-5.

Montero Fenollós, J.L.; Chebibe, Ch.; al-Ali, M., “Investigaciones sirio-españolas en el valle del Medio Éufrates. Primeros datos sobre la necrópolis bizantina de Tall as-Sin (Siria)”, *Antigüedad y Cristianismo* XXIII, pp. 409-426.

Montero Fenollós, J.L., “Ciudades fortificadas en el valle del Medio Éufrates. Primeras investigaciones sirio-españolas en el asentamiento bizantino de Tall as-Sin (Siria)”, *Erytheia* 27, pp. 17-41.

Montero Fenollós, J.L.; Masó, F., “Nuevo proyecto arqueológico español en Siria”, *Siria Magazine* 2, pp. 62-63.

Montero Fenollós, J.L.; Caramelo, F.; Márquez Rowe, I.; Vidal, J., “O projecto arqueológico «Médio Euphrate Sírio»: resultados provisórios da primeira campanha”, *Revista portuguesa de Arqueologia* 9, pp. 109-126.

Montero Fenollós, J.L., “A expedición arqueolóxica da Universidade da Coruña no Próximo Oriente”, *Atenea* 24, pp. 28-31.

Montero Fenollós, J.L., Recension : Geyer, B.; Monchambert, J. Y. (dir.) avec Besançon, J.; Coqueugniot, É. 2003. *La basse vallée de l'Euphrate syrien du Néolithique à l'avènement de l'Islam: géographie, archéologie et histoire*, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient (Mission Archéologique de Mari VI/BAH 166), 2 volumes, *Paléorient* 32/2, pp. 195-197.

2007

Montero Fenollós, J.L., “El Proyecto Arqueológico Medio Éufrates Sirio. Una iniciativa para el estudio de las civilizaciones del Oriente antiguo”, in *De culturas, lenguas y tradiciones, II Simposio de Estudios Humanísticos*, A Coruña, pp. 39-53.

Montero Fenollós, J.L., “Tall Humeida. Las primeras sociedades complejas.”, *Investigación y Ciencia*, 372, pp. 31-32.

2008

Montero Fenollós, J.L.; Márquez Rowe, I.; Caramelo, F., “Le projet archéologique «Moyen Euphrate Syrien»: Travaux récents sur la frontière septentrionale du royaume de Mari”, *Studia Orontica* II, pp. 83-98.

Montero Fenollós, J.L., “El Proyecto Arqueológico Medio Éufrates Sirio: investigaciones sirio-españolas en la garganta de Halabiya y Tall as-Sin (Deir ez-Zor, campaña 2007)”, *Excavaciones en el exterior 2007*, Ministerio de Cultura, Madrid, pp. 149-156.

Montero Fenollós, J.L.; al-Shbib (eds.), S., *La necrópolis bizantina de Tall as-Sin (Deir ez-Zor, Siria)*, Memorias del Proyecto Arqueológico Medio Éufrates Sirio I, CSIC, Madrid.

Sanjurjo Sánchez, J.; Fernández Mosquera, D.; Montero Fenollós, J.L., “TL and OSL dating of Sediment and Pottery from two Syrian Archaeological Sites”, *Geochronometria* 31, pp. 21-29.

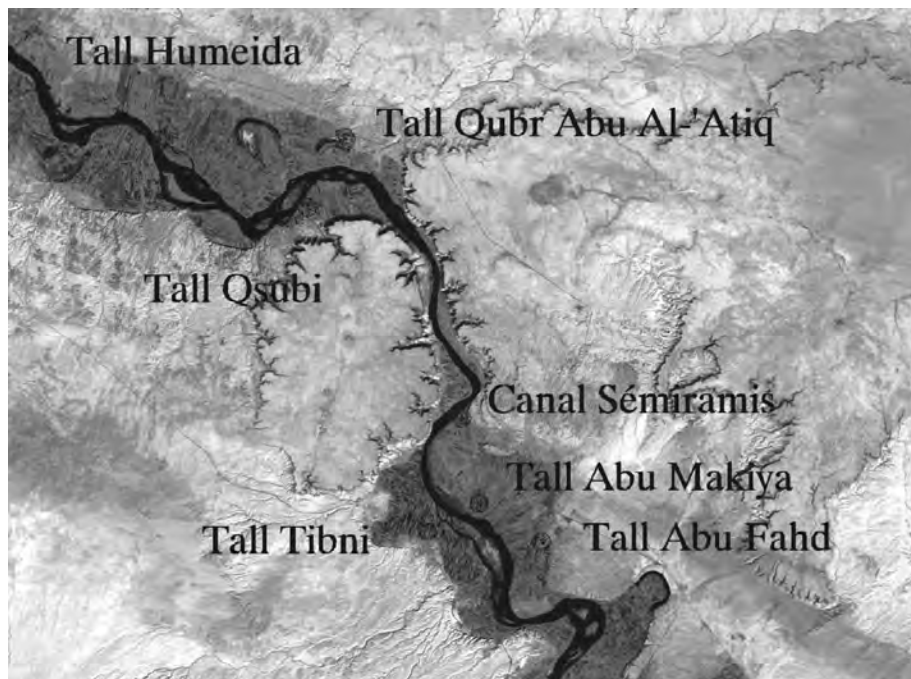


Fig. 1. Verrou basaltique de Hanuqa.



Fig. 2. Cerámica de la période Uruk, Tall Humeida.



Fig. 3. Hypogée byzantin de Tall as-Sin.

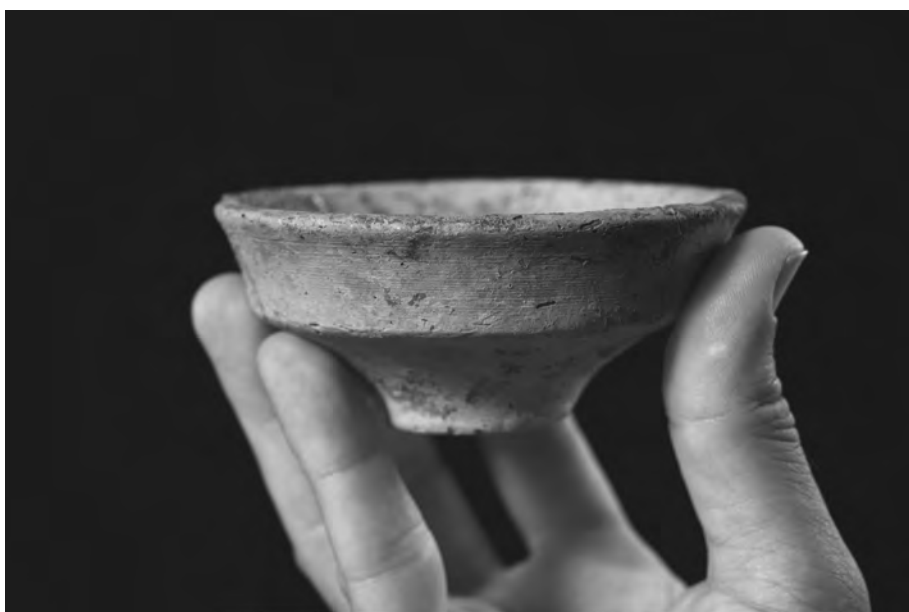


Fig. 4. Cerámique dite médioassyrienne, Tall Qabr Abu al-'Atiq.

Review

Aidan DODSON, Salima IKRAM:
The Tomb in Ancient Egypt,
London: Thames and Hudson, 2008,
368 pp. ISBN: 978-0-500-05139-9

Rogério Sousa

This book follows quite naturally the remarkable work begun by this same team of authors in *The Mummy in Ancient Egypt: Equipping the Dead for Eternity*, published in 1998 under the auspices of the American University in Cairo Press. In this previous book the authors began a systematic and comprehensive approach to the study of the Egyptian archaeological contexts related to the afterlife. It seems now perfectly clear that these two books, although presented as independent works, are intimately connected in such a way that their contents are perfectly complementary. Given the fact that the book dedicated to the study of the mummy already included an approach to the funerary equipment related to it, such as sarcophagi, coffins, masks and amulets, the present volume is entirely dedicated to the characterization of the archaeological features of the Egyptian tomb, that is to say, to the wider archaeological context where the mummies were supposed to be buried.

In the present work the authors strived to follow the same methodological options successfully assumed in their study of the mummies: attention to a clear definition of archaeological categories of the monuments, explanation of its symbolic and ritual purpose, and detailed overview of its use through the Egyptian history. This method worked perfectly in the previous volume but, giving the immense scope of the present book, it was clearly more difficult to follow in the broader study of the Egyptian tomb. The goal of the authors was, to

say the least, a very ambitious one. As it is stated in the Preface, this work intended to present a different and very much needed integrated approach into the study of the Egyptian tomb. The fact is that the huge number of Egyptian funerary archaeological sites gave rise to the publication of specific funerary structures, such as the pyramids, the royal tombs of the Valley of Kings, or the mastabas, and so forth, losing out of sight the integrated vision of all these structures. It is precisely this holistic comprehensive vision of the Egyptian tomb that the authors intended to provide in this single book. As the authors say «royal tombs will be considered alongside their private contemporaries and similarities emphasized where they exist, rather than allowing the size and magnificence of the royal tombs to blind one to such areas of convergence» (p. 7).

The first part of the book is dedicated to the clarification of sociological, technical and religious aspects relevant to the understanding of the architectural and archaeological features of the tomb. Chapter one is dedicated to the «Egyptian mortuary beliefs and the nature of the tomb», chapter two is concerned with «The tomb and society», while chapter three is dedicated to «Construction and decoration». Chapter four is concerned to «The study of the Egyptian tomb». Notwithstanding the importance of all these aspects, the order of presentation of the chapters could be reversed, beginning with the study of the archaeological finds and evolving to the technical, sociological and religious aspects of the tomb, preparing the reader to the content of the second part, dedicated to the «Decoration of the Tomb» which indeed provides, to our point of view, one of the most interesting and innovative sections of the book, presenting a comprehensive approach to the use of the Egyptian extensive iconographic material on tomb decoration. This chapter is provided with useful information concerning the location of decorative compositions, its symbolism and ritual purposes but, above all, includes a very useful classification of scene types most commonly used in decoration of the tombs. Although clearly dependent on a long

scholarly tradition concerning the symbolism of Egyptian iconography, the text provides little information about it.

The third part of the book is entirely dedicated to the archaeological aspects of the tomb. The following chapters give an historical overview of the evolution of the Egyptian tomb beginning with the Predynastic Period (chapter 6) and evolving to the Old Kingdom (chapter 7), to the First Intermediate Period and Middle Kingdom (chapter 8), to the New Kingdom (chapter 9, 10, 11), to the Third Intermediate Period (chapter 12) and to the Late and Graeco-Roman Periods (chapter 13). As a general principle, the authors avoid an individualized study of a single monument. Instead, royal tombs and private tombs of each period are analysed in almost a comparative way in terms of their superstructures and substructures, which indeed is an innovative approach that allows to trace the dynamism of tomb building in Ancient Egypt.

The fourth part of the book provides notes, bibliography, a chronological table and a glossary. It is especially interesting the inclusion of a list of the Egyptian main cemeteries and a few maps of the Sakara, Amarna, Abydos and Theban necropolis.

James CUNO:

Who Owns Antiquity – Museums and the battle over our ancient heritage

Princeton, Princeton University Press, 2008

228 pp. ISBN: 0691 1371 29

Isabel Almeida

James Cuno taught History of Art and Architecture at Harvard University and he was the director of the Harvard Art Museums. He is currently the president and director of the Art Institute of Chicago. Bearing this mini biographical data in mind, the contents in his most recent book are not surprising: reanalyze the (old) question about the ownership of antiquities and the waging war between museums, archaeologists and state-nations that comes from it.

In the Preface and Introduction, through a synthetic summary around the main questions that divided the scholars about the artifacts held by museums and institutes, Cuno presents what is, in his point of view, the real question and the real opponents in the battle for owning antiquities: the problem is between the modern state-nations, with their nationalist claims on the items found within their borders and the museums all over the world (mainly in the West) that own or want to own these items. The author relegates to a secondary place the dispute between museums and archaeologists, who, for years, disagreed on the purchase of unprovenanced antiquities, i.e., “one [antiquity] with modern gaps in its chain of ownership” (p.1). Two main critics have been made to the museums and institutes that buy this kind of items, by the archaeologists and the general public: it is not legal and it is not ethical. As for the first critic, Cuno claims that most of the antiquities were bought before there were any international laws that regulated

this trade (1970 UNESCO Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export, and Transfer of Ownership of Cultural Property), and even then, if a country decided not to sign out this convention, in the matter of law it wouldn't be illegal for it to continue the trade of unprovenanced antiquities. As for the ethical critic, based on the very likely possibility that an unprovenanced item was looted from a damaged archeological site, Cuno gives a pragmatic solution: if the site is already damaged, shouldn't the artifacts from it be bought, in order to save what's left of the site?

Cuno states that museums and archaeologists are on the same side, and should fight together in order to save, display, present and protect the world's heritage from oblivion and/or destruction. For the author, the act of buying an artifact should keep in mind three main principles, pointed out by John Henry Merryman: "preservations, truth and access" (p. 13). These principles should work together with the concept of *partage*, i.e., dispersing the items rather than concentrate them in one single museum, so that they can be more protected, and able to be studied and seen by a larger amount of people.

For Cuno, the real problem (or the real "enemy") are the modern-states, with their claims upon the national cultural property and their retentionist policies used in order to satisfy their nationalist political strategies. Throughout his book, the author addresses this problem in five main chapters. In the first two, Cuno presents a larger perspective about the laws, policies and agreements made between states about the trade and ownership of artifacts, since 1954 (the Hague Convention) until the present, giving a great importance to the 1970 UNESCO Convention, and the actions that some states took upon after it. Using many examples of different state policies, Cuno points out how the 1970 UNESCO Convention failed, or, in other words, was unable to impose itself as independent from the political interests that each state had or has in a given matter. On the other hand, this same Convention gave the necessary authority for the states to define themselves what is their cultural patrimony, which led to an increase of retentionist policies, based on nationalistic reasons (p. 33). For the author, it is important

to realize “why laws regarding the export, import, ownership, and possession of antiquities were written as they were, what they mean, and what purpose and whom in power they serve” (p. 66).

With this set of new questions in mind, Cuno analyses the Turkish and Chinese cases, in the third and fourth chapters, going back circa 150 hundred years in both countries’ history, in order to understand why there were so many changes in the policies regarding artifacts. Once again, the author emphasizes the influence of the nationality claims, the political interests of the majority in power over the real interest in protecting what must be considered, in both cases, world’s heritage and not Han Chinese or Muslim Turkish cultural property.

In the last chapter and in the Epilogue, Cuno reflects on what is a national and cultural identity, questioning if this concept can still be accepted in a global world, where distances are growing smaller, where one person can identify herself with so many cultures and, therefore, with so many ancient civilizations. “We can speak rightfully of the world’s culture- our *human* culture: nuanced in its differences, diverse yet wholly interrelated, generative and fecund”(p.161).

For James Cuno, nationalism is the main problem when it comes to protect the art and the culture of the ancient past. Giving the modern state-nations the right to claim the ownership of artifacts made by past civilizations that occupied the geographical space where those state-nations now have their borders, would mean giving them the right to use what he considers to be the world’s heritage in their own political purposes. Cuno states that the principles advocated by John Henry Merryman, combined with a renewed concept of *partage* and the foundations of more encyclopedic museums throughout the world, can be part of the solution for the question *Who Owns Antiquity*, because we all own it, and the more the antiquities are shared, the more they can be studied and appreciated by their actual owners.

It is clear that the subject analyzed in this book has a very important and personal meaning to James Cuno and he has no problems in admitting so, giving many examples about his own life, both personal and professional. There are no doubts that his ideas and arguments

are a product of a thorough reflection and study, based in a rich and extensive bibliography that one can easily perceive on the 43 pages of bibliographical notes, plus the 10 pages containing a great amount of titles, on the selected bibliography.

Some criticism can, nevertheless, still be made. Despite Cuno's insistence on denying an occidental, or even a First World view, the solutions presented can still be seen under that idea. Take the renewed concept of *partage*, for instance: it has to be really well renewed, because, in the past, the archaeological expeditions that shared the assets of a given site were, in fact, from countries belonging to the so-called First World. How can this be controlled, if Cuno is the first to agree that a non-governmental organization will fail, as UNESCO did?

As for the idea of having more encyclopedic museums all over the world, it can only be pulled-off if those museums are, in fact, in the western countries. Is it possible to imagine a British Museum, an Art Institute of Chicago or a Louvre in countries of the so-called Third World, where, in the past ten years, hundreds of wars have been fought? If the point is to ensure that everyone is able to access this kind of museums, is it possible for them to exist everywhere, when only a third of the world is considered safe enough for people to travel to as tourists? Theoretically, the solution is good: having a considerable number of encyclopedically, or even global, museums, able to display the artifacts of the past human civilizations, of which we all are heirs. But, in practice, we still have a long way to walk for that to be possible. The same counts for nationalisms. I agree with Cuno, when he says they are the real problem. But it is idealistic to think nationalisms can be controlled. The author refers to several cases, but what about the nationalist movements growing in Europe? Is the British Museum that safe, when Great Britain still has to deal with IRA? What about last year's events in Paris, when Sarkozy's policy towards immigrants grew heavier: was the Louvre safe enough?

Nationalism is a very complicated and delicate issue; it is growing all over the world, and, consequently, affecting more and more people. I think Cuno's point in identifying nationalism and the state-nations

as the problem on the subject about who owns antiquity is a very interesting and useful view. However, before that problem can be solved, I believe there are other actions, more practical ones, which can be taken in order to preserve the world's heritage. Institutes and museums should work together in trading the objects they already hold, increasing the temporary exhibitions all over the world. And they, along with universities, should work on the dialogue with the modern state-nations, in order to create a base of trust that can origin new archaeological expeditions, and a renewed concept of *partage*.

James Cuno's vision in solving this problem has a great point, but it gets lost in its own greatness. However, this is a book that enlightens the reader on this so-called old issue, giving new perspectives on the subject. Surprisingly, its greatest benefit lies in giving a new set of questions and rational tools for each one of us to think about our own identity.

Review

Mark LEUCHTER:
The Polemics of Exile in Jeremiah 26-45,
Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
xiv + 320 pp. ISBN: 9780521879910

João Pedro Vieira

Biblical Studies are facing nowadays a great lack of confidence in the sources provided by the Hebrew Bible. The wide and growing reservations about the historical reliability of biblical data are particularly troubling as regards the book of Jeremiah. A large number of scholars actually doubt that Jeremiah can provide enough reliable information for reconstructing political, religious and cultural history without seriously biasing the final product with its own inherent ideological patterns, sometimes directly imported to research. Stemming from the awareness of the fact that, as Norman Gottwald simply put it, ‘There is a lively sense of the textuality of all history and of the inevitably constructed nature of every reading of the past’ (*The Politics of Ancient Israel*, p. 4), source, literary and redaction criticism, often abandoning pretensions on the historicity of precise events and persons, are currently and programmatically pointing the way and have already defined a powerful research trend. As a result, traditionalist or maximalist positions like the ones held by Holladay are being increasingly rejected or even discredited.

The Polemics of Exile, Mark Leuchter’s second book, is one quite interesting example of the high critically built approaches yielded by the most recent research on Jeremiah. Although apparently posited on the minimalist side, Leuchter fuses high critical methods within the post-structuralist scope with a thorough study of the jeremianic corpus to re-examine the importance, nature and purpose of the so-

called Supplement (Jer 26-45), one of the main redactional sections of Jeremiah. The Supplement is specially explored in its multiple connections with the extant jeremianic pre-exilic oracles and OAN, the Deuteronomy, HD and Ezekiel. By that, Leuchter also enlightens the historical events and ideological thrusts behind Jeremiah's prophetic activity.

It is relevant to note that *The Polemics of Exile* follows the still fresh inquiry opened on *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll*, Leuchter's first book and reworked "version" of its PhD thesis submitted to the University of Toronto on 2003. In *Josiah's Reform*, Leuchter assesses the role of Jeremiah in the josianic reform, arguing that Jeremiah was a levitical prophet bounded to the Šilonite tradition who played a key and more committed role than usually accepted in the deuteronomic reform, openly supporting Josiah's political and religious agenda and acting close to royal and scribal Šaphanid circles as its spokesman. This previous research runs beneath many important assumptions taken by the author at different stages of his reasoning, and that is why one should bear in mind its general conclusions once reading *The Polemics of Exile*, which naturally reinforces and deepens much of that groundwork.

We shall now proceed to a general survey of its primary contents. Leuchter begins its research by discussing a basic set of issues with significant bearing on the interpretation of the following chapters, namely the pro-land and pro-*golah* redaction theory, the relation between Jeremiah and deuteronomism, and the origin and dating of the Supplement. Leuchter recognizes the existence of ideological tensions underneath the construction of the book, but instead of the relying on an accrecional model, like Albertz, or ascribing a large number of verses from the prose sections to exilic Dtr authorship, like Sharp, he thinks those texts are better understood as originating from Jeremiah himself. Additionally, Dtr valences of the jeremianic discourse are likewise rooted in Jeremiah himself. As to the Supplement, Leuchter ascribes it a Babylonian origin or to someone with strong ideological sympathies to

that group, probably a limited group of scribes, who wrote it nearby 570 BCE as an addendum to Jer 1-25.

Chapter 1 starts dealing more closely with the jeremianic data, analysing a series of textual sequences in Jer 26 and beginning to unfold the complex hermeneutical relationship between prophecy and scribes through the rewritten Temple Sermon. The ‘hermeneutics of citation’ put to work at Jer 26 suggests a theological and prophetic continuum between Jeremiah, on the one hand, and Micaiah, Uriah, and the deuteronomic tradition, on the other hand. Through Jer 36, Leuchter grasps the actual hermeneutical significance conveyed by the redaction of Jer 26: prophet and scribe share the same, unchanged divine word. This is precisely one of the main ideas of the book, further explored in the next chapters: the Supplement authors intend to assert the ability and legitimacy of scribal interpretation over jeremianic and ultimately deuteronomic tradition.

The second chapters carefully evolves through Jer 27 – 32:15. Comparing Jer 26 and 27, Leuchter uncovers a scribal picture of Jeremiah according to which the prophet promotes the relocation of law beyond its traditional frontiers to Babylon, where the remnants of true Israel were, and dissociates himself from Jerusalem’s monarchic and temple institutions. In Jer 28-29, obedience to Jeremiah means the obedience to the deuteronomic law and to the josianic reform program in opposition to the anti-types of Hananiah and the Baal guild of 2 Kgs 18:18-40. Along Jer 27-31, the Supplement authors reworked previous original jeremianic materials directed to the 597 BCE *golah* in order to encompass the whole exilic community.

Because monarchy and temple became unsuitable for providing the fundamental patterns of Israelite identity and because the old alliance was dishonoured, a new one was required, although conforming to different standards (Jer 31:31-34). The proper compliance to the new alliance taking place at Babylon demanded the internalization of the deuteronomic law, in accordance to Deut 6:5. There was therefore a need to upgrade the contents of the law, and since the traditional mediating institutions had been punished and destroyed, the legitimate

exegesis of the law and community leadership belonged both to the scribes. By Jer 31:38-40; 32:1-15, the Supplement authors extend the promise implied in the new alliance to 587 BCE exiles. Leuchter then goes to discuss briefly some aspects regarding the redaction of the pre-jeremianic corpus, that is, Jer 1-25+OAN, which he believes was textually established shortly after Seraiah mission to Babylon, before 587 BCE, and was addressed both to the land and Babylonian communities.

On chapter 3, Leuchter proceeds to survey Jer 34-36. The polemics against temple becomes increasingly sharp with the reaction to the emptiness of Zedekiah's covenant-like ceremony (Jer 34:8-22). Through Jeremiah, the josianic scribes, heirs of the šilonite tradition, condemn the priestly language and cult, criticize the corruption of the old covenant and the disregard for the deuteronomic law. As such, Jeremiah is made to express a vehement denial of the priestly ideology as a means of sustaining covenant. The Supplement authors emphasize Jeremiah's levitical status, assimilating the levites who received the law from Moses with those who should eventually read it each seven years, the same levitical priests promoted by the deuteronomic reform. The episode of the Recabites (Jer 35), probably historical, forces the reader to recognize that Jeremiah was a mosaic prophet whose highly prestigious yahwistic ancestry gave him superior authority and undeniable authenticity. Moreover, the Recabites' virtuous example opens the way to the socio-political and ideological conflict between the scribal Šaphanid circles supportive of Jeremiah and the royal officers around Joachim.

The conflict between scribes and royal officers reaches its climax in Jer 36, where the scribes present Jeremiah's *Urrolle* (probably Jer 1-11) to Joachim. Here the Supplement authors bring the scribes to the fore, casting Jeremiah into the shadow for the moment. However, Joachim tears the scroll apart, destroying an authoritative interpretation of the deuteronomic law and showing to compromise on the idolatric *šeqer* ideology reminiscent of the Zedekiah's covenant-like ceremony. The rejection of the scroll meant the rejection of the word of Yahweh,

explained the catastrophic end of Judah and underscored the legitimacy of scribal exegesis and leadership in Babylon.

Chapter 4 moves throughout Jer 37-44 to the issue of the fall of Judah and the Egyptian *golah*. With Joachim and Zedekiah, the doomed Davidic dynasty was being gradually torn apart by internal strife, completely losing its credibility. The renewed polemics against the monarchy aimed at smoothing the differences between 597 and 587 *golah* in Babylon. Joachim and Zedekiah are assimilated to each other in its wrongdoings and impious rule. After a period of growing isolation of the remnant Šaphanid circle in Judah, during which the prophet was imprisoned, tortured and kept from preaching, the capture and destruction of Jerusalem eventually paved the way for the new rise of the Šaphanids. The Supplement recognize Gedaliah's administration in Mišpah emphasizing once more the Šaphanid authority. Gedaliah functioned as mediator between the remnant Judean people and Yahweh's will, creating a future for life in Judah. It may not be coincidence the fact that Gedaliah rules over the occupied land from the exact same place where Samuel did exactly the same. Even after Išmael's massacre at Mišpah, there was still hope for life in Judah under scribal Šaphanid leadership, according to Jer 42.

Disregarding Jeremiah's oracle and returning to Egypt meant a plain denial of Israelite identity as defined by the deuteronomic law. To the Supplement authors, the Egyptian *golah* became a foreign nation, abhorred in the eyes of the deuteronomic law with no share at all in Yahweh's heritage, a nation whose proper treatment one can find out in the OAN. Assuming a post-587 Babylonian consciousness, Jer 44 totally rejects the Egyptian remnants. If doom awaits those who turn their backs on the jeremianic and deuteronomic word, on the contrary salvation will be brought to everyone supporting it, as the salvation oracles on behalf of Baruch and Ebed-Melech stress (Jer 45). Baruch may not had been the author of the Supplement, as Jer 45 seems to imply, but he likely played an important role in the shaping of the book of Jeremiah, providing the living link between prophets and scribes.

This leads us to chapter 5, where Leuchter directly addresses the issue of the ideological struggle between the Šaphanid scribal circles and the Zadokite priestly circles in Babylon, the latter having Ezekiel as its major advocate. To the 597 BCE exiles, Jeremiah, who had suffered the same probations at the hands of the post-597 BCE Judeans, became the symbol of their life experience. Despite the fact of reflecting the Babylonian understanding of the exile, the Supplement was preserved both in MT and LXX, showing its wide acceptance among the exiles. This fact also suggests that the LXX tradition achieved its canonical form at a later period, probably during the fifth-fourth centuries B.C.E..

Summing up the previous argumentation, Leuchter comes to realize that if the 597 BCE exiles were acquainted with Dtr ideology, the same could not be said about the 587 BCE exiles, doubtful as they might have been about the application of the deuteronomic law to the exilic life. Jer 1-25 was shaped to punish the 587 BCE exiles, yet the Supplement intends to include those exiles by stressing the point that they too could take part in salvation and should thus espouse the political and theological perspectives of 597 BCE exiles. The greatest internal threat to scribal Šaphanid authority came from Ezekiel and the Zadokite priestly ideology, spurred by Joachin's release. That ideology harshly blamed Dtr ideology for Judah's catastrophic end. With Ezekiel there was actually a reinterpretation of the deuteronomic theology in the light of priestly Zadokite ideology, through which Jerusalem recovered its mythic religious centrality, although only the Zadokite branch of the levitical was valued. An intense socio-political and ideological conflict between Šaphanides and Zadokites for community leadership arose by then. Also reacting against the Zadokites, the Supplement authors assimilate them to the same temple priests and prophets fought by Jeremiah. Therefore, the main purpose of the Supplement is to speak to the 587 BCE deportees, inviting them to share the divinely bestowed privileges of the 597 BCE exiles.

However, the Šaphanides were not alone in their resistance to the Zadokite priestly circles: for the Levites, the deuteronomic law and Dtr ideology was also the very source of their social power and authority.

They still studied and applied the law among the exiles, keeping the deuteronomic reform and themselves alive within the strictures and parameters set by the Šaphanid scribes. As Leuchter argues, ‘the exilic Levites had their perspectives ‘canonized’ into an official version of the book bearing the legacy of a highly influential prophet [...], and the Shaphanides could rely on these Levites to promulgate their work to the exilic masses against the Ezekiel tradition and other Zadokite literary endeavors’ (p. 175). It was only by the early years of the Persian restoration that such a deep socio-political and ideological rift became gradually meaningless.

Finally, Leuchter brings its hermeneutical undertaking on the Supplement to a close discussing the importance of Dtr thought in the book of Jeremiah and the exile, as well as the relation between Jeremiah, DtrH and Deutero-Isaiah. Jeremianic materials often ascribed to Dtr redaction were already deuteronomic before any previous Dtr redactional intervention. The Supplement authors expanded and commented the jeremianic corpus connecting it to DtrH, thus creating a theological and literary continuum that traced back to the josianic literature and would symbolically extend itself to the rabbinic times: Jeremiah himself had already seen its word as an exegetical expansion of the deuteronomic law. It were the rabbis who finally took the exegetical prophetic heritage.

Following the main arguments of Leuchter’s study and its development is not an easy task. Well written and conceived, it presents no major flaws and the argumentation is carefully and thoroughly documented. Nevertheless, the chapters sometimes display a somewhat unclear and unsystematic chaining of arguments. The complexity of the reasoning and discussion of evidence in its manifold literary connections and ideological implications lacks proper summarizing at the end of each chapter in order to make it more intelligible. The mastery of linguistic and methodological issues related to the study of Jeremiah allows Leuchter to uncover less obvious meanings from textual sequences, but also guides him to speculative readings and interpretations: for instance, when he takes *bâ‘altî* to mean “to become

a Baal” (p. 57), or when he insists the Supplement authors understood the reading of the *Urrolle* to Joachim as a licensed exegetical initiative upon Jeremiah’s work, and not simply as an account not only relating possibly historical events, but also recasting the image of the scribes by making them fully supportive of Jeremiah (pp. 106-107).

Minor isolated conclusions are used to support conclusions of larger hermeneutical reach, creating a network of assumptions supporting each other over limited or problematic textual evidence. Moreover, while stressing the literary and linguistic features of the texts, the author ends up blurring the distinction between Supplements’ representations and the implied historical events behind them. If one recalls Eco’s argument on the *intentio auctoris*, even Leuchter’s steadfast discussion about the authors/redactors’ intentions may be regarded as problematic.

Therefore, the major drawback on the whole interpretive process is eminently historiographical or hermeneutical, and not methodological. Kurt Noll had already expressed serious reservations to Leucher’s thesis concerning the relation between Jeremiah, the josianic reform process and the Šaphanid scribal circles in much the same grounds (cf. *RBL*, 9/2006). Leuchter takes almost for granted that Jeremiah was enthusiastically engaged in deuteronomic ideology and describes him fully supportive of Josiah’s reform. If the book of Jeremiah experienced extensive Dtr redaction and if the scribal circles controlling that process were in some way close to the Šaphanid scribal circles actively engaged in the deuteronomic reform, as Leuchter believes, one would expect the Supplement to enhance the representation of the Šaphanides, as it does, and to make Jeremiah an outstanding advocate of that reform and its subsequent development. It seems that Jeremiah was not so fully supportive of Josiah’s political action: John Bob’s redactional analysis showed that Jeremiah may had disproved Josiah’s nationalism (*Jeremiah’s Kings*, pp. 43-44).

And so we come to face a structural problem: from the hermeneutical point of view, the book of Jeremiah is being transformed into a *post-modern*. Leuchter’s approach, like many recent others, apparently promotes an overexpansion of the hermeneutical possibilities of the

text based upon problematic conjectures on Jeremiah's socio-political and theological positioning during Josiah's rule. Leuchter feels himself free at several moments to deconstruct the text in order to rethink its meaning in isolation and also within its network of implied meanings and referents, i.e., its 'dictionary' and its 'encyclopaedia', almost exclusively on literary terms. The fragile historical Jeremiah emerging from the shadows of over-critical scepticism due to Leuchter's ascription of various textual sequences to the prophet himself turns out to be less solid than one would expect.

In a field of research so complex and polemical as the book of Jeremiah, one needs to remind the boundaries between the strictures of historical interpretation and the liberties of religious exegesis and literary critics. The text in itself may allow a large number of disparate interpretations, but that does not mean they all worth the same or that they are equally valid. Despite all this critical words, one has to acknowledge the insightful, skilful and well-argued enquiry Leuchter has brought forth, presenting fresh readings and certainly contributing to the enriching of the vast scholarship on the book of Jeremiah.

Review

Zainab BAHRANI:

Rituals of War: The Body and Violence in Mesopotamia

New York, Zone Books, 2008

280 pp. ISBN: 9781 8909 51849

Marcel Paiva do Monte

War is a human activity that was early made object, by the first civilizations, of a self-justification. Because of violence that war generates, it carries by definition a great deal of uncertainty and also a great potential for endangering the fundamentals of society: stability in political and economical institutions, social and cultural life, undisturbed possession of property and human existence itself.

That's how one understands why the violence unleashed by war has been the target of "domestication" by Power, which has always tried to channel the violent energies of warfare to purposes considered to be useful. Hence its search for maximum control and monopoly of all forms of violence. Because of this, warfare as a factor that endangers the maintenance of social order was able to become also a factor of cohesion for communities, when galvanized and mobilized against fictional or real threats to their own survival. Therefore, similarly to the Romanized world or the European Middle Ages, Ancient Mesopotamia also distinguished an impious and ruleless military practice from another oriented to dignified purposes, demonstrative of the skill and art of people who dwell in cities, sustained by agriculture, and fearful of the Gods that created the tranquillity of an ordered and balanced world. Civilized warfare as an art is even included among the ME, the principles that sustain world order, and whose mastery allows one to

maintain and expand it¹. It's not surprising thus, that warfare could also be seen in the Ancient Near East as an instrument for peace and expansion of what was considered to be Civilization.

Zainab Bahrani, in *Rituals of War: The Body and Violence in Mesopotamia*, assumed as an objective not to study military practice itself but, as the author herself affirms, “what underlies war and violence”, e. g., the conceptions and “philosophical beliefs” (p. 15) about war in Mesopotamia. Her purpose depends more specifically on connecting this level of understanding of warfare with conceptions about *the body*, especially the human body. To achieve it, Bahrani analyses several examples of artistic representations produced by political Power, where the human body emerges as an essential and meaningful element. To make this analysis, the author moves between the broader cultural parameters of Mesopotamian thought, such as divination practices or the function of writing and visual art.

The author begins by guiding us on the description of a relief in one of Ashurbanipal's palaces in Nineveh, depicting the Assyrian king banqueting in a garden with his wife (ch.1). This specific image is only the highest point of a bloody visual narrative in several panels, about the Assyrian victory over the Elamites in the battle of Til-Tuba (653 BC). Teumman, the king of Elam, is beheaded in the midst of battle, his severed head appearing various times along the composition. The head emerges, finally, hanging in one of the garden's trees, before the Assyrian king and his consort. The main theme of this composition is obvious: the decapitation of Teumman represents the decapitation of Elam itself; a fact highlighted by the contrast between the chaos of fighting and the tranquillity of the king's garden, which comes up to symbolize the restoration of order² against the

¹ The *Inanna and Enki Myth*. About the myth and the ME, see Farber-Flügge, G., *Der Mythos Inanna und Enki unter besonderer Berücksichtigung der Liste der ME*, Rome, Biblical Institute Press, 1973; cf. also Alster, Bendt, “On the Interpretation of the Sumerian Myth ‘Inanna and Enki’” *ZA* 64 (1974), pp. 20-34.

² It's noteworthy the significance of gardens in the Ancient Near East: order, quietness and peace besides control over a diversified and turbulent world and over its microcosmic representation. See Oppenheim,

turbulent foreigners. This is the author's point of departure towards an introduction to the theme of this work. Bahrani assumes as the ultimate expression of Power the sovereign's rule over life and death, that is, over the *bodies* of its subjects and enemies³. In fact, the visual and written narratives that reached us from throughout the Ancient Near East are filled with examples of the way by which the human body becomes the radiant reflex of sovereign power, in its positive version as much as in its opposite. That is to say, the sovereign power represented not only in the virile and strengthful attributes of the victorious king or god, but also in its contrast with the mutilated and undifferentiated bodies of the vanquished enemies. However, this book is not specifically centred in characterising the ideology of power and political culture in Mesopotamia. Much has been well written about this subject⁴. Bahrani privileges a descriptive approach much indebted to Art History, complementary to her analysis on the visual examples chosen (e. g. *Stele of the Vultures*, *Victory Stele of Daduša*, etc.), including the Til-Tuba relief panels, to show the ways by which the combination of those two *media*, images and written words, could reflect aspects of the justification of Power and legitimating strategies of its violence. That justification certainly suffered an evolution whilst the paradigm of the city-state stretched over to broader horizons.

A. L., "On Royal Gardens in Mesopotamia", *Journal of Near Eastern Studies* 24/4 (1965), pp. 328-333; Dalley, S., "Ancient Mesopotamian Gardens and the Identification of the Hanging Gardens Resolved", *Garden History* 21/1 (1993), pp. 1-13; Lincoln, Bruce, "À la recherche du paradis perdu", *History of Religions* 43/2 (2003), pp. 139-154

³ The author uses the concepts of *biopolitics* and *biopower*, formulated by Michel Foucault and G. Agamben. About the subject, cf. Patton, P., "Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics" in Calarco, M., DeCaroli, S. (eds.), *Giorgio Agamben: sovereignty and life*, Stanford University Press, 2007, pp. 203-218.

⁴ Among others, see Frankfort, H.; *Kingship and the Gods: a study of ancient Near Eastern religion as the integration of society & nature*, University of Chicago Press, 1978; Liverani, M., "The deeds of ancient Mesopotamian kings" in Sasson, J. M. (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, volumes I-IV, New York, Charles Scribner's Sons, 1995, pp. 2353-2366. For the Assyrian case, cf. Liverani, M., "The Ideology of the Assyrian Empire" in Larsen, M. T. (ed.) *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires*, Akademisk Forlag Kobenhavn; Parpola, S., "Sons of God. The Ideology of Assyrian Kingship" consulted in: <http://www.gatewaystobabylon.com/introduction/sonsofgod.htm>, in 14th May 2009.

Nevertheless, some of its essential features were kept, showing a remarkable survival in the *longue durée*.

In order to relate different conceptions of Power, Bahrani establishes a contrast between Naram Sin's *Stele of Victory* and the Stele of Hammurabi's 'Code' of Laws, symbols of different functions of royalty. The author describes the figure of Naram-Sin: he is represented with divine attributes, manly and warlike in his victory over the Lullubi, smashing corpses with his feet, standing before a vanquished enemy that begs for mercy. The king has power, thus, "not only to end life but also to prolong it" (p. 113). The difference is striking between the figure of Naram-Sin in his monument and the one of Hammurabi, fearful and respectful before Šamaš: the Babylonian king is depicted as a righteous king receiving from the hands of Šamaš the responsibility of maintaining justice and rightfulness in his land. Hammurabi protects the widow, the orphan and the foreigner. His power grants to his subjects, as Bahrani says, "a horizon of juridical certainty" (p. 118), even when it is the capital punishment that is at stake, ultimate expression of the power of the sovereign. The *king of battle* and the *legislator king*, shepherd of his people, when put together side by side, depict two of the most important ways by which royalty in the Ancient Near East projected itself and became effective.

We say "effective" not by chance. Being a common practice of scholarship to analyse the iconography of Power as a way to understand its ideology, Bahrani highlights, though, a less visible function of that iconography: the magical-religious and performative function of images and writing that surpasses their primary role of registering and imitating reality. The author approaches the theme of monumentality of art produced by Power in Mesopotamia as a way, not only to communicate with the divine sphere, but also to *inscribe* in a perennial canvas the history of the deeds accomplished and, especially, the *effects* of that History, which was lived and would be resurrected when narrated. Bahrani says properly that "Instead of imitating the natural world, representation (writing, visual images, and other forms) was thought to participate in the world and to produce effects in the

world in magical or supernatural ways” (p. 17). One could say that the ontological meaning of representation possessed a more profound dimension than the one assumed nowadays⁵. Bahrani tries to establish a bridge between these visual and written productions and other common activities in ancient Mesopotamian culture, like divination⁶.

Divination was, for people of those times and places, an instrument to understand reality and a guide for their decisions. The presupposed indistinction that Mesopotamians assumed between the physical and “supernatural” worlds required the use of those means. In fact, the religious and mythological thought of the Mesopotamians assumed that the world was composed as fabric tissue by the gods. World made sense and had a meaning, even though it was largely uncognoscible to common mortals. Observing animal entrails and body signs and diseases; reporting abnormal, strange or unusual occurrences; interpreting dreams considered to hold a message, all these would be considered visible expressions of an occult dimension of reality (past, present or future)⁷. Their interpretation, laid on the hands of specialists, would allow one to accede to that dimension in order to understand the will of the gods and also the “sins” of men, conscious or unconsciously committed, which would help them in their conduct. In the political and military level this assertion could not be otherwise. Not only divinatory practices, but also monuments of victory that assumed a performative dimension became what Bahrani calls “magical technologies of war”

⁵ To *represent* could be considered, in the Ancient Near East, as an act of creation. Indeed, to Mesopotamians something was considered to exist as long it possessed an identity, *a name*, a representation that synthesized the being. To give a name or to speak a word is to represent and to give a visible form to something immaterial. It is also the word – written and oral – that establishes and creates a social, economical or political relationship, like marriage, contracts or political alliances. On this subject, maybe the best explanation would be that of Bottéro, J., *Mesopotamia: writing, reasoning and the gods* (translated by Z. Bahrani and M. Van de Mieroop), University of Chicago Press, 1995, especially chapters 5 and 6.

⁶ Among divinatory practices we consider, for example, astrology, extispicy, hepatoscopy and other oracular phenomena.

⁷ For the Assyrian practice, Starr, I., *Queries to the Sun god. Divination and Politics in Sargonid Assyria*, State Archives of Assyria IV, University of Helsinki Press, 1990.

(p. 15), as important to warfare as weaponry, logistics, intelligence and the tactics employed.

In this context, the author reminds us of the practice of posing questions to the gods concerning strategies to follow or the army's eventual success or failure, right before the campaigns are launched (ch. 7) and also the custom of specialists in divination to accompany the troops' march. The author also reflects about the common use of "kidnapping" divine images or other monuments from the vanquished countries: famous examples are the "exile" of Marduk's statue carried by Sennacherib after Babylon's downfall, or the Naram-Sin and Hammurabi's stelae that the Elamites took, in different occasions, as trophies back to Susa, their homeland⁸. To recover the statues of the gods exiled in enemy land becomes naturally a cause to engage war, because their absence or presence reflects the country's own prosperity or misery.

We believe it is necessary to make an observation about the close connection that the author makes between divination and the magical-performative role of the representations fabricated by Power. In fact, the function exercised by the monumental projection of the sovereign's power can be inscribed in the same grounds of divination, for it was a way to promote communication with an immanent plan. However, divination is characterised by a passive role of humankind in reality: men identified the signals in the natural world that, in their opinion, could be manifestations on the visible sphere of divine plans. Humankind could even receive divine communications through dreams and oracles, but its role is an interpretative one, because interpretation was the bridge between reception of a message and further action concerning it. Hence, man is not assumed as responsible for producing

⁸ Bahrani considers the kidnapping of the monuments of the vanquished "akin to the reconfiguration of space by territorial and architectural destruction and by means of the mass deportation and relocation of civilian populations" (p. 159). Monuments are references of time and space: to reconfigure space by means of their appropriation is not only a significant symbol or a method of psychological warfare, but also a religious justification of warfare itself. It is also a performative way of turning effective the domination over others.

those signals: he does not intervene in a reality that is immanent and pre-established by the gods⁹. Through divination, Man *reacts*, whether as a receptor/vehicle of a godly speech or as a mere interpreter of the signs observed in the natural sphere.

Thus, divination can lead to a reaction to the phenomena presented to him. However, when Man produces texts or images, whatever the canvas in which these media could be inscribed (stelae, royal inscriptions, foundation deposits, architecture, *etc.*), he *acts*: he does not limit himself to read the signs that occur in the world, yet he tries to *write* signs in the world, creating, himself, *reality*. The word *inscribe* is suitable when one realizes that clay tablets were the most common and expanded canvas for written communication. In this sense, Bahrani touches an essential point, when associating divination with the symbolic representations of Power, flowing though in different directions and serving opposite objectives. Human body (and the animal body, because animals are also vehicles of communication with the divine sphere, especially through extispicy) is one of the privileged instruments by which the symbols and ideology of the sovereign power could be projected towards society or foreign countries because the body, being a part of the physical world is, nevertheless, filled with meanings. Humankind and its body is the principal object of the exercise of power. The body, like a clay tablet in which the gods deposited signs ready to be deciphered, could also be an instrument to project reality through its various representations. I believe this is one of the general principles that can be found in this book, which is nevertheless broader than what this simple review could embrace.

Maybe we risk committing an abusive or anachronistic comparison with other historical and cultural contexts, if we consider the body as a political metaphor for royalty and for the organization of society in the Ancient Near East, just as it was in Medieval and Modern Europe: could the king be considered in Mesopotamia as a *caput regni* that

⁹ The active role of man in divination is his interpretation of its meaning and purification and deviation of a potential evil: a perfect example of it was the ritual of the substitute-king in Assyria.

coordinated, by its divine legitimacy to rule and by its “superior knowledge”, the rest of the society, just like the head and the brain controls the rest of the body?

Even though the Mesopotamians didn't formulate conceptions like this in such way, maybe the organic harmony of the body could be assumed as a possible metaphor for the social and political ideals in the Ancient Near East, where humankind was created to serve and to obey the gods, while taking care of the order in the world. Among Men, the king, as vice-regent that ruled in the land by the name of the deities, was the ultimate responsible to protect the relationship between the gods and the Earth, always under threat of submersion by chaos and Deluge.

Ahmed YOUSSEF:
Le moine de Mahomet. L'entourage judéo-chrétien à La Mecque au VI^e siècle
Courtry, Éditions du Rocher, 2008
189 pp. ISBN: 9782 2680 63379

Daniel Nunes

Ahmed Youssef has a PhD in the University of Sorbonne, pertaining the image of Egypt in the French imaginary. A «specialist in the relations between France and the East [...] a writer and a correspondent in Paris of the Al-Ahram, prestigious daily Egyptian», as described in the book. He wrote in 2003 *Bonaparte and Mahomet*.

In *Le Moine de Mahomet*, the author studies the presence and influence of Judaism and Christianity in the life of the Prophet, by analysing a set of characters from these religions that had impact in his life. Based in the traditional sources like the *Sira* (biography of the Prophet Muhammad) and the historians Ibn Isaac, Ibn Hicham or Tabari, Ahmed Youssef intends to make a new biography of Muhammad, focusing in those figures.

Even though the approach is entirely new, the book fits in the historiography that searches how Judaism and Christianity may have had influenced the origins of Islam.¹ However, this kind of study is often controversial, because Islamic religion defends that the Koran is the word of *Allah*, therefore there would be no external influences. This

¹ Andrae, Tor, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, col. Initiation a l'Islam VIII, Paris, Jean Maisonneuve, 2005 (1ère edition 1955); Azzi, Joseph, *Le Prêtre et le Prophète: aux sources du Coran*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001; Gallez, Édouard-Marie, *Le Messie et son Prophète – Aux Origines de L'Islam* (2 vols.), vol. I – *De Qumran à Muhammad*; vol. II – *Muhammad des califes au Muhammad de l'histoire*), Paris, Éditions de Paris, 2005.

is why the modern Islamic historians, as Ahmed Youssef states in the introduction, have avoided the theme and the analysis of some figures, neglecting the influence of Judeo-Christianity (pp. 16-17).

This work is divided in two parts: the first focus on Christian figures, to each of whom the author dedicates a chapter; the second follows the same scheme, but regarding Judaism.

The two initial chapters explore the history of two founding characters that, although not having a physical presence in the life of Muhammad, had a great significance in the history of Islam. The first figure is Abraham, from whose sons, Isaac and Ishmael, have descended the sons of Israel and the Arabs, correspondingly. From the last ones, according to the Bible, would emerge a prophet, which will be assumed as being Muhammad, creating therefore the first connection of the Prophet to the Christianity. The second figure is the “father” of the *Sira* (biography of Muhammad), Ibn Isaac, born in Medina in the year of 704. Ahmed Youssef describes the life of this author, focusing on his Christian origins (though he converted to Islam) and the opposition he and his work suffered, forcing him to escape to Bagdad, because of those origins and because he used a daughter of Muhammad, Fatima, to establish the authority of the traditions (*hadith*).

The following chapter studies the context of the birth of Muhammad, especially the Arabic hopes in the coming of a Prophet to lead them. Even the *hanifs*² expected a Prophet, who would come to close the cycle of biblical prophecies, leading the author to state that Muhammad was conceived even by Arabic Christianity (p. 43). Related to this was another event: the Christian expansion of king Abraha (monophysite with traces of Nestorian’s doctrine), which failed, but contributed to the encounter of the Arabic Christians with Islam by the intercession of Muhammad (p.48).

The fourth chapter starts by describing the early years of the life of Muhammad: his commercial journeys with his uncle Abd Al-Muttalib;

² Monotheist followers of the religion of Abraham. Cf. p. 40.

the first confirmation as a Prophet by Bahira, a Christian monk, in one of those journeys to Syria; and the initial teachings about Christianity with Jabra and Waraka Ibn Nawfal, Christians of Mecca.

Through Waraka, Muhammad meets the character studied in this chapter, Khadija, his future wife and cousin of Waraka. The author debates the many aspects, like age, family, wealth, that separated them, concluding that it was religion that led them to marriage, because Khadija and part of her clan would have affinities with Christianity or could even be Christian. That fact would explain her rapid conversion to Islam, and the image of Muhammad as a *hanif* that wanted to abolish polytheism and injustice in Arabia (p. 60).

The following chapter returns to Waraka Ibn Nawfal and to his life as a monk, whose influence could explain the tolerance and the greater biblical relations in the early Islam of Mecca compared to the more political Islam of Medina (p.78). According to the author, Waraka would be the only one who could teach Muhammad about Christianity, creating therefore a solid relation between them, maybe master and disciple (p.75). But Ahmed Youssef does not think that Waraka was the director of conscience of Muhammad, disagreeing with Joseph Azzi³, who defends that there was a complot to make Muhammad the successor of Waraka as the chief of Nazarene Church.

The last figure of part one is another wife of the Prophet, Mariya, an Egyptian, which the author uses to demonstrate how the Christianity from Egypt and Abyssinia attracted Islam and how Muhammad created a series of matrimonial pacts with those states to enforce his political position and to expand Islam, a universal religion.

The second part of the book is about the figures of Judaism and it begins by a convert of Judaism to Islam, Ibn Sallam. In fact, this chapter reveals the significant presence of Jews and their culture in Arabia, namely in Medina and the South, dominating a wide range of commercial activities. The author elaborates the philosophic and

³ See note 1.

spiritual proximity between these two religions, especially the rigid monotheism, the refusal of the Trinity, the existence of a Law, the Prophets and the prayers, reasons for explaining the gradual conversion of Jews to Islam (p. 109). This contributed to the opposition of rabbis and the confrontation of Muhammad, in order to discredit him and his message.

If the initial confrontation with Judaism was more philosophical, the three last chapters demonstrate the growing resistance of Jews towards Muhammad, whom had concentrated in him more political and military power after the battle of *Badr* (p.129). The author gives a detailed history of this war, from which Muhammad get acquaintance with the three Jewish women, revealing his human side, like his predecessor Moses (p.154). The first woman, Saffiya, married the Prophet but did not abandoned her religion, connecting therefore Islam and Judaism (p.149). The second, Rayhana, is poorly known, but it seems she did not marry the Prophet, though she stayed in his harem and was very appreciated by him. The last characters are both named Hind; one is pagan and the other is Jewish, both being poets that wrote against Muhammad, illustrating the fearsome opposition that Islam overcomes. Another recurring idea in these last chapters, but also in the entire book, is that if Muhammad was tolerant towards those religions and figures, his successors [would not].

Ahmed Youssef finishes the book with three appendixes, with transcriptions of the Koran, about the “People of the Book”, the confirmation of the revelation given to Moses and Jesus and the previous prophets, testifying the prime objective of the author, that at the end of the book rests clear: there were Christians and Jews that influenced the life of the Prophet and marked Islam.

However, and despite the amount of sources in use, the author does not give to the reader, most of the times, the source were he extracted the information, therefore leaving the reader in doubt about the interpretation and the historical fact. Besides this, the book lacks the presence of a bibliography in the end, which would provide more searches about a specific theme or give more credit to the work in place.

Furthermore, Youssef seems to gather the information without giving it a proper analysis and regarding the interests behind that affirmation. For example, the “easy” conversion of Khadija may be a later construction to grant more impulse to the message of Muhammad. So, comparing to other biographies⁴ and similar studies that put the information into perspective, this author gives a rather exacerbated vision of the influence of Judaism and Christianity over Islam. If Ahmed Youssef is critique about the modern Islamic historians for avoiding this theme, he himself seems to rush into conclusions.

In the end, it is an interesting book, full of details but in a simple language, that gives us a different approach and a new insight about the relations of Islam with Judaism and Christianity and is a sign of the rising studies about this theme, without the restraints of religious dogmas, but also without attacking religious beliefs.

⁴ See Andrae, Tor, *Mahomet. Sa vie et sa doctrine*, Paris, Maisonneuve, 1945; Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford University Press, 1953.

ETANA, Electronic Tools and Ancient Near Eastern Archives

<http://www.etana.org/>



Maria de Fátima Rosa

ETANA's main scope is to provide scholars and students with a large set of tools designed to improve and facilitate the research and study of the ancient Near East (ANE). ETANA was launched in 2001 as a conjunct project of several societies and institutes specialized in the ANE studies. Currently, the ETANA supporters are: the American Oriental Society, the American Schools of Oriental Research, Case Western Reserve University, the Cobb Institute of Archaeology at Mississippi State, the Institute for the Study of the Ancient World, New York University, the International Association for Assyriology, the Oriental Institute of the University of Chicago, the Society of Biblical Literature, the Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology of Tel Aviv University, the State University of New York at Stony Brook, Vanderbilt University, and the Virginia Polytechnic and State University.

With the first financial grant, awarded by the Andrew W. Mellon Foundation, the project aimed for the development of two major areas: 1 – the transferring of the database named ABZU, a project that began in 1994 and was originally hosted by the Oriental Institute of the University of Chicago, into a compound interface; 2 – gathering efforts

in the sense of digitalizing access restricted works. ETANA, currently hosted by the University of Vanderbilt, is divided in five different sections. The ABZU, a reference to the mythological freshwater ocean upon which the earth was thought to float, edited by Charles E. Jones, serves as a search engine that allows one to easily explore the contents of ETANA as well as the resources available on the Internet. The ABZU browser leads to a significant list of indexed electronic books housed on library sites or on web pages supporting online archives. All items are grouped by categories labeled as books, articles, websites, blogs and journals. Descriptions and summaries resuming all contents were made for each item offering an appreciable coherence to the database. Permission for authors to submit new information on free will, later reviewed by an authorized editor, is a welcomed feature, since it offers an easy update on the website. Also, there is a last entries link presenting a simple up-to-date view on ETANA to anyone who wishes. The second section, one we consider of unquestionable value to the ANE studies, is the “core texts”. Certainly faced with a substantial problem in the field, ETANA emerged as an innovative venture proposed to digitalize ancient but essential works suitable for teaching and research purposes. In fact, the difficulty in accessing this information, often assumed to be fundamental as it affords an insight on the first thoughts and site descriptions, poses a problem to the scholar. Safe to say many of these works are outside of copyright and can only be found in a select number of libraries, often on a rather fragile state.

Dated from pre-1925, some even from the late 19th century, the volumes digitalized comprehend all extent historical and geographical areas of *Etana*, *Electronic Tools and Ancient Near Eastern Archives* the ANE world, including the lands of Mesopotamia, Iran, Anatolia, Egypt and Palestine. To the assyriological studies was given the most important part, considering the extent of works covered in this particular field. Among the now 363 digitalized books, the “core texts” displays entries from various renamed authors, including some of the first historians, archaeologists and cuneiformists. From these we highlight

François Thureau-Dangin, Stephen Herbert Langdon, Edward Chiera, Leonard William King and Ernst F. Weidner. This section proves to be indispensable for the scholar wanting to approach editions of original documents, the oldest autographed copies of cuneiform tablets or inscriptions (Sumerian, Akkadian, Cappadocian or Persian) and ancient monographs. The earliest translations of epics or mythologies, such as *The Seven Tablets of Creation* (a critical analysis of *enuma eliš* by S. King), the epic of Gilgameš, the deluge story or the interesting *Sumerian Liturgies and Psalms*, are among the texts available in this feature. On other historiographical areas, one finds volumes on political, cultural or economic history, such as Chiera's *Old Babylonian Contracts*. As for Egyptian studies we mention the translations of Griffith and Wallis Budge *The Petrie Papyri* and *The Book of the dead* respectively, and the five volume edition of *Ancient records of Egypt*. Not disregarding the importance of imagery information sources, ETANA also offers access to an interesting *corpus* portraying all types of artistic expression: boundary stones (*kudurru*), catalogues of glyptic art and works about sculptures, for instance from the palace of Ashurbanipal. Finally we mention the publications of archaeological excavation reports funded by museums (the British Museum, Harvard Museum, etc), like the excavations at Ur, at Teloh or at Samaria, as well as the first geographical descriptions. In this sense and related to the Biblical studies, the 19th century complete *Encyclopaedia Biblica* can be acquired through the website.

All works are recommended and reliable since a selection of the ones to be digitalized is previously made and reviewed by a committee established by the ETANA board. All are free and downloadable in PDF format. The creation of chapter links within the books, so the user can easily navigate through the contents included, is also positively remarkable.

Further, a section under the title "Archaeological Projects" contains a series of links leading to sites housing excavation projects information. Case Western Reserve University's pilot project called

Virtual Nimrin served as a first case study to the desired displacement of all data into a standardized system, but is now unfortunately a dead link. Additionally is the “Digital Library” (ETANA-DL), functioning as a compatible field tool and a database specifically designed for the recording, cataloging and online publishing of the archaeological data registered and exhumed on the ongoing excavations throughout the Near East. This repository is still under development. However some of the items supplied by the excavations at Megiddo, Madaba, Mozan, Bab edh-Dhra, Umayri or Lahav, are already available. In 2006 was created the most recent and final section of ETANA, e-TACT (electronic Translations of Akkadian Cuneiform Texts). This is a project edited by Jack Sasson and established in cooperation with the International Association for Assyriology (IAA). Largely set up on contributions, this section covers translations from published works by specialized authors, ranging from court poetry, to royal inscriptions, to epics and hymns, to cultic, legal or historical texts. All were made available for the common public, specialist or not. Akkadian was taken as a starting point to these translations but they’ll hopefully expand to other languages. ETANA is a fine tool and a major advance on research. Its focus on the improvement of the ANE studies, by means of] decreasing the time for publishing scholars’ works, and on making accessible texts otherwise unobtainable, is one of considerable importance. In the future, we hope to see the development and extension of the digital “core texts” feature to areas now badly represented, as the *Hittitological studies*, and the correction or elimination of the many dead links on ABZU.

The International Dunhuang Project Site

<http://idp.bl.uk/> (March 23rd 2009)



Elias Manuel Morgado Pinheiro

The International Dunhuang Project (IDP) site has taken as its prime objective to provide free on-line access to documents and resources relating to the Dunhuang archaeological site, mainly the Mogao Caves. As an international project, it results from the combined efforts of several institutions, namely the British Library, the National Library of China, the Institute of Oriental Studies of St. Petersburg, the Ryukoku University and the *Staatsbibliothek zu Berlin* [sic]. Its primary goal is to promote the conservation of the Dunhuang archaeological patrimony and spoils. The following review pertains to the English version of the site, hosted in the British Library domain.

Dunhuang is located at the junction of the modern-day Chinese provinces of Gansu, Qinghai and Xinjiang. Due to its geographical location, on the eastern end of the Taklamakan desert, it was one of the convergence points between the Northern and the Southern Silk Road. On the other hand, it was the westernmost Chinese outpost, thus becoming China's door to the west, as well as its entry point. This allowed Dunhuang to become one of the Silk Road's most important centres, gathering the several cultural and religious trends which travelled through it.

After the introduction of Buddhism in the periphery of China (not China Proper), during the Eastern Han dynasty (20 CE-220 CE), the Buddhist monks began the construction of a temple complex, excavated into the rock, which we know today as the Mogao Caves, famous for their parietal art. There, from the 4th century forward, and for a thousand years, the monks collected and stored texts brought by pilgrims and merchants from the west.

At the time of their discovery, in the early 19th century, the documents of Dunhuang, whether textual or iconographic, were scattered across the globe, divided by many different institutions, due to the different expeditions that recovered them. The IDP represents the first effort to gather them and make them available not only to scholars and experts, but to the general public as well. As of March 23rd 2009, the site features 224.549 images.

In order to provide on-line access to the documentation, the IDP database hosts several thousands of documents, ranging from high quality photographs of manuscripts and paintings, to archaeological site plans and photography. Optimally, every digitalised document, when applicable, is to be accompanied by a translation and a transliteration, but being a work-in-progress, this is not always the case. On the other end, certain items are listed, or even translated, but without a digitalised image.

The information is accessed through an internal search engine. Despite being highly versatile, the engine itself is complex and requires a certain degree of familiarization in order to be used effectively, being sometimes hard to find a particular item, especially without knowing its pressmark. Nonetheless, being aimed at expert usage rather than casual approach makes this particular limitation easy to overlook.

As noted before, the search engine is very versatile, having several search *criteria*, which makes it a useful prospecting tool. Besides the pressmark and free text searches, one can search by type of artefact, language, holding institution, etc., and each having several subcategories. Furthermore, it is possible to search by catalogue, if one requires a broader inquiry into a particular subject, as well as for

the bibliographic references used in the texts and translations which accompany each document.

Regarding the documents themselves, the images are of excellent quality and of appropriate size and resolution, always including a scale, and when justified, a close-up of particularly relevant details. Despite their size and definition, they download fairly quickly. Besides the images, each item overview also includes the holding institution, copyright owner, site of origin, form, materials and size. Additionally, and when applicable, it is also presented the catalogue, the translation, and the appropriate bibliography. Due to the high number of documents featured, many do not contain the former fields, as it is especially noticeable in the great number of text fragments lacking translation. Those who are indeed translated lack critical content, which limits its usefulness as an academic source.

The layout of each item overview is simple and competent, although at times awkward, especially when displaying large texts. Still, the information is clear and easy to find, with the different fields properly identified. Occasionally, one might stumble upon a technical error which might compromise the access to certain *data*, but these are few and far between, especially for a site of such complexity and dimension. The only major flaw is the absence of a print-friendly version.

In addition to the digitalised documents, the site features many other resources. One of the most useful, especially for the scholar who might require a more exhaustive listing of documents or direct contact with them, is an overview of the different collections, divided by country and institution. Not only does the site offer background information on each collection, it also gives extensive information on the amount of documents available, where to find them, and their access conditions, as well as selected bibliography.

Apart from the documents themselves and the information regarding the collections, the site offers other educational resources. Despite having differentiated pages for students and educators, the content is virtually the same, with the only difference being the presence of information on educational projects and upcoming events

on the second. Both feature the same texts, all of them pertaining to either Dunhuang itself, or the Silk Road in general. These texts hold neither extensive information, nor an exhaustive treatment of it, thus rendering them somewhat useless to specialists and advanced level students. Nonetheless, at an introductory level, they are quite useful, since many concern subjects in which is difficult to obtain a simple and efficient synthesis.

In addition to these texts, the section also contains information on current research, as well as an extensive listing of links to sites dedicated to different subjects relevant to the study of Dunhuang.

Finally, the site provides information regarding the IDP itself, as funding, assets, contributors, conservation, archives, etc. In addition, it also features user-contributed content, most noticeably a gallery of images of Buddha.

In conclusion, the IDP site is a useful tool, mainly aimed at scholars and specialists. It features quality information regarding the documents found at Dunhuang, being an extraordinary prospecting tool, and the only one of its kind in existence. Despite being a work-in-progress, it features a great amount of information on several documents, as well as translations of the most relevant ones. Unfortunately, the lack of critical translations hampers its use as a source.

Although primarily aimed at specialists, it features content directed at a broader public, namely several introductory texts on different subjects. These are extremely useful, particularly the ones regarding the Silk Road, to both students and educators, offering some perceptiveness on otherwise extremely complex topics.

Ultimately, the IDP site is a useful and ambitious tool, but being very early on its development process, is yet to achieve its full potential.

Orientalism on the Margins: the Interest in Indian Antiquity in Nineteenth Century Italy

Filipa Lowndes Vicente

Abstract

By analyzing the interest in Indian antiquity and Hindu culture in the context of Florence between the decades of 1860s and 1880s, this article reveals how Orientalist knowledge circulated outside a colonial space. Many Indian scholars, or European scholars based in India, demonstrated their interest in being linked to the initiatives of the Italian Sanskritist Angelo De Gubernatis in Florence. On the one side these intellectual relationships showed how Indians had an active role in the elaboration of knowledge on India. On the other, this dialogue between Florence and India – mostly through personal correspondence published in Orientalist journals – revealed the conflicts and unequal hierarchies inherent to what was identified as “European knowledge” on India, and what was considered “local knowledge” on India. Florentine Orientalism is an example of an institutional, intellectual and exhibiting experience which questions the association between the production of knowledge and forms of colonial power that tend to prevail in studies on Colonial India throughout the second half of the 19th century, while inscribing orientalist knowledge within a more globalised and transnational perspective.

Keywords: Orientalism, Europe, Florence, Angelo de Gunernatis.

Resumo

Ao analisar o interesse pela Antiguidade indiana e pela cultura Hindu na Florença das décadas de 1860 e 1880, este artigo demonstra como o conhecimento orientalista circulava para além dos espaços coloniais. Muitos intelectuais indianos, ou europeus estabelecidos na Índia, participaram nas iniciativas organizadas em Florença pelo professor de sânscrito Angelo De Gubernatis. Por um lado, estas relações intelectuais revelavam o papel activo de muitos indianos

Abstract

na construção do conhecimento sobre a Índia. Por outro lado, o mesmo diálogo entre Florença e a Índia – presente sobretudo na correspondência publicada em revistas orientalistas – tornava visíveis os conflitos e as hierarquias desiguais entre aquilo que era considerado o “conhecimento europeu” sobre a Índia e o “conhecimento dos locais” a partir da Índia. O Orientalismo Florentino constituiu-se, assim, em exemplo de uma experiência institucional, intelectual e expositiva que questiona a associação entre produção de conhecimento e formas de poder colonial, que tende a dominar os estudos sobre a Índia colonial da segunda metade de Oitocentos, e que inscreve o saber orientalista numa abordagem globalizada e transnacional.

Palavras-chave: Orientalismo, Europa, Florença, Angelo de Gubernatis.

Bonaventura Ubach In Search of the Biblical Landscapes

Jordi Vidal

Abstract

The aim of this paper is to review the career of Bonaventura Ubach, founder of the Biblical Museum of Montserrat. The work of Ubach on the Hebrew Bible promoted the development of Biblical studies in Catalonia. But his main legacy was the outstanding collection of objects related to the Bible that were the origin of the Biblical Museum of Montserrat. Ubach's desire to illustrate the Bible took him to travel around the Near East again and again in search for objects that could serve that purpose.

Keywords: Bonaventura Ubach, Biblical Museum, Montserrat, Hebrew Bible, Near East.

Resumo

O objectivo deste artigo é passar em revista a carreira de Bonaventura Ubach, fundador do Museu Bíblico de Montserrat. O trabalho de Ubach na Bíblia Hebraica promoveu o desenvolvimento dos Estudos Bíblicos na Catalunha. No entanto, o seu legado principal foi a importante colecção de objectos relacionados com a Bíblia, que formou o núcleo do Museu Bíblico em Monserrate. O desejo de Ubach em ilustrar a Bíblia levou-o a empreender com regularidade viagens através do Próximo Oriente, com o objectivo de encontrar objectos que se adequassem a esse propósito.

Palavras-chave: Bonaventura Ubach, Museu Bíblico, Montserrat, Bíblia Hebraica, Próximo Oriente.

Remains of the past in Lebanon and Damascus in Spanish texts from the 19th century

Pablo Martín Asuero

Abstract

After the destruction of the Spanish convent of Damascus in the events of 1860, Spain showed a certain interest on the Levant, through the consulates in Lebanon and Syria. Some of the diplomats posted there left us books where they describe their experiences and travels, including interesting descriptions of historical places, like Baalbek or the city walls of Damascus. This is not the only source of books about these places, though; we can find similar point of views in the books of travelers, pilgrims and tourists, as the Levant became a touristic destination. The ruins that played an important role in the Romanticism are still present in the second half of the 19th century from a more realistic perspective, often similar to the one they have in encyclopedias or books about Arts, History or Geography

Abstract

Keywords: Spain, The Eastern Question, Lebanon, Damascus, Baalbek, travelers, pilgrims, soldiers, diplomats, Romanticism, illustrated magazines, Domingo Badía (Ali Bey), Lamartine, Adolfo de Mentaberry, Juan de Dios de la Rada, Domingo Miguel i Badía.

Resumo

Depois da destruição do convento espanhol de Damasco, durante os acontecimentos de 1860, Espanha começou a mostrar um certo interesse no Levante, por intermédio dos seus consulados no Líbano e na Síria. Alguns dos diplomatas aí colocados deixaram-nos livros onde relataram as suas experiências e viagens, incluindo interessantes descrições de locais históricos como Baalbek ou as muralhas da cidade de Damasco. No entanto, não são estas as únicas fontes acerca destes lugares; podemos encontrar pontos de vista semelhantes em relatos de viajantes, peregrinos e turistas, à medida em que o Levante se ia tornando um destino turístico. As ruínas, que assumiram um papel importante no Romantismo, ainda existiam na segunda metade do séc. XIX. A perspectiva realista acerca delas é similar à que pode ser encontrada em enciclopédias, livros sobre Arte, História ou Geografia.

Palavras-chave: Espanha, Questão do Oriente, Líbano, Damasco, Baalbek, viajantes, peregrinos, soldados, diplomatas, Romantismo, revistas ilustradas, Domingo Badía (Ali Bey), Lamartine, Adolfo de Mentaberry, Juan de Dios de la Rada, Domingo Miguel i Badía.

Eça de Queirós en Egypte

Luís Manuel de Araújo

Abstract

This article evokes the journey to Egypt of the great 19th century Portuguese writer Eça de Queirós (1845-1900), where he has been in late 1869 to participate in the celebrations to inaugurate the Suez Canal. The sources of inspiration for the redaction of the young writer's travel notes are analysed in this work: Théophile Gautier, Maxime du Camp, Gerard de Nerval, Edmond About, among other personalities, but also the Bible. Moreover, the article approaches the description he makes of the Egyptian capital and its surroundings, where monuments of the Pharaonic times are abundant, like the pyramids of Giza. Eça's impression of Egypt is one of a great tomb: that is the strong image he left us on his travel memories, where one can observe a clear sympathy towards Pharaonic times, in contrast to the times and places of Islamic Egypt, where he travelled. The article enumerates the works of Eça de Queirós where Egypt is present, especially *A Relíquia* ("The Relic"), novel where Egypt and the Holy Land are the background for the adventures of Teodorico Raposo.

Keywords: Travel Literature; Egypt; Alexandria; Cairo; pharaonic monuments.

Resumo

Este artigo pretende evocar a passagem do grande escritor oitocentista português Eça de Queirós (1845-1900) pelo Egipto, onde esteve em finais de 1869 para participar nas festas de inauguração do canal de Suez. São analisadas as fontes de inspiração de Eça para a redacção das suas notas de viagem, destacando-se aqui os nomes de Théophile Gautier, Maxime du Camp, Gerard de Nerval e Edmond About, entre outros. Também a Bíblia serviu de inspiração para o jovem escritor. Segue-se o percurso de Eça na jornada de comboio entre Alexandria e o Cairo, merecendo relevo a descrição que faz da capital egípcia e dos seus arredores, onde avultam os monumentos do Egipto faraónico, a começar pelas pirâmides de Guiza. Na sequência das suas visitas Eça vê o Egipto como um imenso túmulo,

Abstract

sendo esta a imagem forte que nos deixou nas suas recordações de viagem, onde se detecta uma clara simpatia para com os tempos faraónicos, ao contrário do Egipto islâmico que ele percorreu. O artigo enumera as obras de Eça de Queirós onde o Egipto está presente, com um especial destaque para A Relíquia, com o Egipto e a Terra Santa a servirem de palco para as aventuras de Teodorico Raposo.

Palavras-chave: Literatura de viagem; Egipto; Alexandria; Cairo; monumentos faraónicos.

Remarques sur les modifications apportées aux inscriptions dans la salle N du temple de Ouadi es-Sebouâ

Benoît Lurson

Abstract

The decoration of Wadi es-Sebua temple's room N, built and decorated by Ramses II, consists of scenes and inscriptions. The inscriptions are ribbons of texts (bandeaux), situated under the scenes, containing a royal titulary and a dedicatory inscription, a column of text situated at the northern end of the western wall and one at the southern end, as well as the columns of text decorating the jambs of the four doors giving access to the secondary chapels. Now, the bandeaux appear to be secondary inscriptions, engraved after the completion of the decoration of the room, while the columns of text clearly show corrections.

This paper addresses these modifications, studying them in detail. An attempt is made to date them and a hypothesis is put forth to explain the fact that the bandeaux were subsequently engraved. This hypothesis is founded on the identification of the statues the dedicatory inscriptions refer to.

Keywords: Nubia, Ramses II, Wadi es-Sebua, epigraphy, royal titulary, dedicatory inscription, statuary, divinization of the king.

Resumo

A decoração da sala N do templo de Wadi es-Sebua, construído por Ramsés II, por ele também decorada, consiste em iconografia e inscrições. Estas últimas são faixas de textos (*bandeaux*) situadas por baixo das imagens, contendo a titulação real. Além delas, observa-se uma inscrição dedicatória votiva numa coluna de texto no extremo norte da parede ocidental, assim como colunas de texto que decoram as ombreiras das quatro portas que dão acesso às capelas secundárias. As faixas aparentam ser inscrições secundárias, ou seja, gravadas após a conclusão da decoração da sala, enquanto que as colunas de texto apresentam claramente correcções.

Este artigo estuda detalhadamente essas modificações. Além da tentativa de as datar, este trabalho avança uma hipótese para explicar o facto de as faixas de inscrições terem sido efectuadas posteriormente. Esta hipótese fundamenta-se na identificação das estátuas a que as inscrições votivas se referem.

Palavras-chave: Núbia, Ramsés II, Wadi es-Sebua, epigrafia, titulação real, inscrições dedicatórias, estatuária, divinização do rei.

Une nouvelle version du sacrifice d'Isaac découverte dans les manuscrits de Qumrân

David Hamidović

Abstract

Among the Qumran Library discovered between 1947 and 1967 near the Dead Sea, many manuscripts report the original scene of the sacrifice of Isaac told in Gen. 12. But two scrolls (4Q225, 4Q226) present another version. The story of the sacrifice of Isaac does not seem to be radically changed: Abraham tries to sacrifice his unique son as God wants but he stops the immolation of Isaac. Then

God celebrates the faithfulness of Abraham. The change is in the preponderant role of evil during the scene. Why does the community of Qumran keep this new version of the sacrifice of Isaac along the original version? The manuscripts 4Q225 and 4Q226 seem to belong to a book named “Pseudo-Jubilees”. The text is near the book of *Jubilees* but without being a copy. It may be a thematic *peshet*, i.e. an actualizing commentary, of *Jubilees*. The theme may be the explanation of evil in Biblical history. This interpretation may be confirmed by the function of *Jubilees* in Essenism described in the *Damascus Document* (CD XV 22-XVI 4). The new version of the sacrifice of Isaac may take place in this context.

Keywords: Patriarch, Abraham, Isaac, Jubilee, Book of Jubilees, Genesis, Qumran, Dead Sea Scrolls.

Resumo

Na “biblioteca” de Qumran, descoberta entre 1947 e 1967, junto ao Mar Morto, diversos manuscritos relatam a cena original do sacrifício de Isaac, contado em Gen. 12. Dois deles, contudo, apresentam uma outra versão. A história do sacrifício de Isaac não parece ter sido alterada radicalmente: Abraão tenta sacrificar o seu único filho, como era vontade de Deus; no entanto, este impede a imolação de Isaac, louvando a fé demonstrada por Abraão. A alteração da história reside no papel preponderante exercido pelo mal no decorrer da cena. Porque razão a comunidade de Qumran conservou esta nova versão do sacrifício de Isaac ao lado da versão original? Os manuscritos 4Q225 e 4Q226 parecem pertencer a um livro chamado “Pseudo-Jubileus”. O texto aproxima-se do livro dos *Jubileus*, não constituindo, contudo, uma cópia. Poderá ser um *peshet* temático, ou seja, um comentário actualizado dos *Jubileus*, podendo o seu tema ser a explicação do mal na história bíblica. Esta interpretação pode ser confirmada através da função dos *Jubileus* no Essenismo descrito no *Documento de Damasco* (CD XV 22-XVI 4), parecendo a nova versão do sacrifício de Isaac adequar-se a este contexto.

Palavras-chave: Patriarca, Abraão, Isaac, Jubileu, Livro dos Jubileus, Genesis, Qumran, Manuscritos do Mar Morto.

Les vendeurs et la vente de biens immeubles en Babylonie Ancienne

Marcelo Rede

Abstract

The analysis of the economical activities of domestic groups in ancient Mesopotamia has mostly used the archives belonging to the real estate buyers. Therefore, regarding the transference of real estate, the purchase strategies have always had a privileged focus. This article tries to establish certain behaviour tendencies of the sellers, by means of a serial study, using as main data the known contracts from the city of Larsa, during the 19th-18th centuries BCE.

Keywords: Mesopotamia, Larsa, real estate, sellers, Old Babylonian Period.

Resumo

A análise das actividades económicas dos grupos domésticos na antiga Mesopotâmia tem utilizado sobretudo arquivos pertencentes a compradores de propriedades imobiliárias. No que à transferência dessas propriedades diz respeito, as estratégias *de compra* tem tido, por essa razão, um enfoque privilegiado. Este artigo procura estabelecer algumas tendências no comportamento dos *vendedores*, por intermédio de um estudo quantitativo que utiliza, como fonte principal, os contratos conhecidos da cidade de Larsa, durante os sécs. XIX-XVIII a.C.

Palavras-chave : Mesopotâmia, Larsa, propriedade fundiária, vendedores, período paleobabilónico.

Forest of desires and desire of forests: a way to the Buddhist ethics

Paola M. Rossi

Abstract

This paper aims at outlining the “translation” from the Brahmanical ethics to the Buddhist ethics in ancient India, through the linguistic analysis of the term *vana*, and its different cultural meanings, as it occurs in the Vedic texts and in the Early Buddhist texts. The heterodox Buddhist current uses the Vedic term *vána* with a satirical intent against the ritualistic, cosmogonical and ontological beliefs of the Brahmanical culture: the Buddha proposes an ethical approach to reality, which determines an innovative conception of reality, opposite to the Brahmanical one. The pivotal point is the notion of desire.

Keywords: Desire, asceticism, ritualism, cosmogony, forest, pun, ethics, dichotomy, antithesis, threshold.

Resumo

Este artigo tem como objectivo analisar a “tradução” da ética bramânica para a ética budista na Índia Antiga, através da análise linguística do termo *vána* e dos seus diferentes significados culturais, tal como se apresentam nos textos védicos e nos antigos textos budistas. A corrente budista heterodoxa utiliza o termo védico *vána* com intenções satíricas contra as crenças ritualistas, cosmogónicas e ontológicas da cultura bramânica: o Buda propõe uma aproximação ética à realidade que determina concepções inovadoras acerca dela, opostas às concepções bramânicas. O ponto central dessa inovação é a noção de *desejo*.

Palavras-chave: Desejo, ascetismo, ritualismo, cosmogonia, floresta, trocadilho, ética, dicotomia, antítese, limiar.