

## TRACES DE MÉMOIRE, REPRÉSENTATION, TRADITION, RELIGION : UN FONDATEUR EST NÉ

Marina Polito

 <https://orcid.org/0000-0002-0232-2156>

Università degli Studi di Salerno

### Abstract

#### Traces of Memory, Representation, Tradition, Religion: a Founder is Born

This paper dedicated to the figure of the founder hero aims to reconstruct the most widespread line of development in foundation accounts: probable traces of distant historical memories, through which the community chooses to represent itself, constitute self-identification and self-representation faced with the “other” element of the community-group, often through ethnic mechanisms. The community identifies and represents itself to the others in selected forms and so receives the sanction of religion, that the tradition will eternalize over the centuries through a deity whom the founder is linked to. The instrument by which therefore the community receives the religious sanction – but also ethnic, historical, and military sanction – on a territory that cannot be separated from it, at least ideally – is the founder hero for he is the common origin from which the common history of the city begins. By the blood of the founder and the link with the territory to which the community will be linked, there, the history of the community will begin and the founder hero will receive due honours, in particular through the religious rites and the sacred buildings dedicated to him (then, over time, the distinctive characteristics of the group will take form, fruit of a common life and history destined to last : the founder hero cult is a mark of essentialism).

**Keywords:** *ktistes*, foundation account, patterns, intentional history, ethnicity.

Ma contribution se propose de réfléchir sur le principal aspect des récits de fondation :<sup>1</sup> l'autoreprésentation du groupe – de tout le groupe-communauté de la polis ou d'un sous-groupe dans la communauté – face à l'« autre » à travers la figure du « héros fondateur ». Autoreprésentation signifie que le groupe construit ses propres origines à travers

---

<sup>1</sup> Je remercie *Monsieur* Edward Dąbrowa qui a voulu ce congrès ; il m'a contactée il y a longtemps pour l'organisation et m'a permis de parler à distance pour la correspondance des dates avec la 62<sup>ème</sup> Conférence d'Études sur la Grande Grèce à Tarente (CSMG 62 : « Parthenope e Neapolis: nuovi dati e prospettive di

des mémoires, une représentation, la tradition, la religion.<sup>2</sup> Dans cette auto-représentation la communauté, unie par le « héros fondateur », s'identifie (ou auto-identifie) et se représente aux autres et reçoit la sanction de la religion, que la tradition rendra éternelle au fil des siècles à travers une divinité à laquelle le « héros fondateur », toujours homme et non dieu,<sup>3</sup> est lié.<sup>4</sup> L'instrument par lequel la communauté recevra donc la sanction

---

ricerca »), où j'ai parlé des institutions de Naples, mais je me suis retrouvée à devoir éclaircir d'abord le lien entre les problèmes du débat institutionnel et les récits de fondation de la polis. Mon plus grand regret est que je n'ai pas eu la possibilité d'écouter les autres contributions et de discuter des sujets d'investigation avec les savants présents. Je m'excuse auprès des autres intervenants.

<sup>2</sup> « On a remarqué depuis longtemps ce que le sentiment d'appartenance à un groupe devait à sa confrontation avec l'Autre. L'altérité, faisant surgir un sentiment de similarité interne, sert de socle à l'identité du groupe, phénomène 'qui fait que l'on se sent soi et que l'on se sait soi' [Ménissier 2000, 211] » (Bernier-Farella 2018, 349 n. 1).

<sup>3</sup> Réclamer la divinité comme fondatrice d'une communauté, dans certaines versions mineures, est généralement un moyen de sortir d'une complexe situation de conflit entre les factions, dans laquelle évidemment le dieu est au-dessus de tous et ne permet pas à un parti de prévaloir. Le choix survient dans des cas rares.

<sup>4</sup> Le fondateur, à sa mort, devient héros mais le héros fondateur est un personnage qui présente parfois de caractéristiques différentes des héros appartenants à d'autres catégories. La bibliographie sur la figure du héros, dans les religions des Grecs, est tout simplement infinie, depuis les anciennes études de Rohde 1890–1894 ; Usener 1896 ; Farnell 1921 ; Nilsson 1940 et Brelich 1958, jusqu'aux réflexions les plus récentes sur le sujet (entre les autres, voir les contributions dans Hägg 1999 ; Ekroth 2002 ; Ekroth 2007 ; Ekroth 2015 ; Kimmel-Clauzet – Muccioli 2021 ; pour la bibliographie la plus mise à jour, voir la collection dans Ekroth 2015, 394–396 et Kimmel-Clauzet – Muccioli 2021, *passim*) : le problème réside dans la relation entre le statut du héros, du dieu et sa mort, et sur cela on ne s'y attardera pas (ce n'est pas le lieu de s'y attarder). Il faut mentionner plutôt, parce qu'il se concentre sur le héros fondateur, Malkin 1987 ; il consacre la deuxième partie de son volume au culte du fondateur. Il tire la conclusion (189) que le culte ayant lieu chaque année sur sa tombe, généralement dans l'*agora* (189, 193), symbolisait la nouvelle identité de la colonie et par Hdt. VI, 38.1 argumente que les compétitions de gymnastique en l'honneur du fondateur étaient νόμος (191). En rappelant que la condition de l'héroïsation était que les funérailles soient célébrées πανδημεί, il appliquait cependant ces observations au tombeau du fondateur historique (195 sq.) avec un long examen de la documentation relative à la colonisation historique du VIII<sup>e</sup> siècle (295–340), en associant la citoyenneté, c'est-à-dire l'appartenance véritable à une communauté religieuse et sociale, au phénomène de la création d'un *oikistes* pareillement dans les mères-patries sous l'impulsion des développements dérivées des colonies. En réalité, en raison d'une poussée religieuse, le processus qui conduit à la création du fondateur serait né dans les colonies au moment de la colonisation historique du VIII<sup>e</sup> siècle. Il peut y avoir une raison religieuse pour laquelle le culte oikistique est probablement apparu d'abord dans les colonies (265), pour la nécessité peut-être de créer une relation avec le territoire de la nouvelle colonie. En conclusion, pour Irad Malkin le culte du fondateur serait, au temps de la création des colonies grecques du VIII<sup>e</sup> siècle, imité par les mères-patries et les cités qui existaient auparavant (261–266 *passim*). Ces points, clairement discutés par les critiques ultérieures ainsi que la distinction dans les pages précédentes entre fondateur et ἀρχαγγέτας – abstrus chez Malkin comme dans d'autres études – qui existent certes mais sont à évaluer de texte en texte selon les intentions de l'auteur, ne semblent pas acceptables aujourd'hui. Antonaccio 1999, 109 – même si son travail se concentre principalement sur la figure du fondateur historique – suscite la réflexion dans un résumé extrêmement éloquent : « The origins of Greek hero cult are considered in the context of overseas foundations, an integral and essential aspect of the much-studied manipulation of the past that took place during the 8th and 7th centuries BC. While hero cult and the foundation of sanctuaries in the colonial context have been explored, burial practices have until recently been relatively neglected. Tomb cult, which bridges the two areas of burial and cult ritual, is discussed as a strategy used in the colonies as well as the old communities of Greece, contrary to expectations. The role of the oikist as *archegetes*, a communal and indisputable ancestor, is contrasted to the function of the epic heroes both in the colonies and at home; it is argued, however, that the colonial founders' status is actually competitive with that of the *basileis* in the mother-cities, rather than shared; the oikists were often not aristocrats but the politically or socially disenfranchised who achieved their status in the unusual circumstances of the *apoikia* ».

religieuse – mais aussi ethnique, historique et militaire – sur un territoire qui ne peut être séparé d'elle,<sup>5</sup> – est le héros fondateur parce qu'il est l'origine commune à partir de laquelle commence l'histoire commune de la cité.<sup>6</sup> Par le sang du fondateur et le lien avec le territoire auquel la communauté sera rattachée, c'est là où commencera l'histoire de la communauté et le fondateur recevra les honneurs qui lui sont dûs, notamment à travers les rites religieux et les édifices sacrés qui lui sont dédiés dans des lieux différentes et sous de différentes formes selon les situations.<sup>7</sup>

Dans cette contribution je me retrouve à abstraire des *patterns* dans certains récits de fondation : je le fais après en avoir identifié quelques-uns qui reviennent fréquemment dans les histoires où l'attention des chercheurs n'a généralement pas élaboré la catégorie de « *patterns* de fondation ». Souvent, l'aspect ethnique y est inclus ; d'autres fois, il n'a rien à voir.<sup>8</sup> Mon raisonnement part de quelques réflexions suscitées par mes études sur de nombreuses fondations, et soulève une ou plusieurs questions auxquelles parfois j'ai pu deviner intuitivement une réponse possible, parfois non. Mais ces études m'ont surtout fait comprendre l'importance de la pluralité d'approches que le sujet demande.<sup>9</sup>

Commençons, dans l'ordre, par le sujet que le titre de notre conférence étudie : « Fondateurs mythologiques des cités et colonies anciennes » c'est-à-dire « le héros fondateur ». Qui est « le héros fondateur » à la lumière du parfait sous-titre « Mémoire, mythographie, traditions et représentation » ?

Il est difficile de donner un tableau complet des mécanismes de fonctionnement par lesquels dans les récits de fondation opère le fondateur, l'ancêtre de la communauté. Je commence en proposant deux exemples de l'Asie Mineure à l'époque de la migration ionienne.

---

Voir aussi, entre autres, Antonaccio 2001, 137 ; Morgan 2001 ; Antonaccio 1993 ; Antonaccio 1994 ; Antonaccio 1995. Pour la variété de héros fondateurs Farnell 1921 ; Pfister 1912, 447–448 ; Brelich 1958, 137 sq., partic. 139 ; Bernier-Farella 2018, 350–351 (Brelich 1958, 137 écrivait : « l'attività fondatrice non determinò una particolare "categoria" di eroi, ma è caratteristica degli eroi in generale. La mitologia greca non conosce un particolare tipo di "fondatore". Se mai, tra i tanti eroi che più o meno frequentemente fondano città, si può distinguere un gruppo che è caratterizzato soprattutto [ma mai esclusivamente] da un suo atto fondatore »).

<sup>5</sup> Voir infra.

<sup>6</sup> Voir Polito 2015, 259–272.

<sup>7</sup> Voir infra.

<sup>8</sup> Je signale comme une excellente exception le traitement de Thomas 2019, 177–184.

<sup>9</sup> Les récits qui ont « construit » le héros ont été lus selon des approches profondément différentes au fil des siècles. L'exemple classique est celui des cités ioniennes d'Asie Mineure. Pour elles, Sakellariou 1958, selon une ligne traditionnelle, considérait les récits comme des répertoires de mémoires (sur les origines) appartenant aux citoyens des siècles suivants, dans lesquels le savant aurait dû essayer de reconstituer les événements historiques de la migration et de ses participants. Prinz 1979 est parti de l'hypothèse inverse selon laquelle ces récits étaient de pures constructions de l'histoire, créées artificiellement, ayant des motivations précises à certains moments de l'histoire de la cité ou du groupe, et il a ensuite étudié comment les hommes ont construit, en fait souvent inventé, leur histoire, cette histoire dont le héros que nous étudions est le protagoniste. Aujourd'hui, avec la définition de « l'histoire intentionnelle », Gehrke 2010 nous a montré comment l'histoire de nos héros fondateurs est un ensemble de mémoires (voir Assmann 1997) et de constructions délibérées au fil des siècles, d'adaptations progressives. Il s'agit de combinaisons, structurées de génération en génération, de certains éléments réels avec d'autres créés *ad hoc* ou empruntés à d'autres traditions, en fonction des besoins de représentation du moment, souvent sous la pression d'apports ethniques, dont on ignore les premières formulations, les créateurs et les époques relatives (dans la bibliographie sur le sujet les points de référence restent Gehrke 2010 pour l'histoire intentionnelle, Hall 1997 et 2000 ; pour l'*ethnicity* Smith 1986, 122–129, les contributions dans Malkin 2001 et McInerney 2014).

## Premier exemple : Milet

Deux éléments nous révèlent la représentation de certains contrastes ethniques à Milet. Le plus évident est constitué par la création, pour chaque récit de fondation, de nombreuses versions concurrentes attestées dans notre documentation : dans chaque récit de fondation nous voyons une version dont le protagoniste est un élément ethnique, et une seconde version, dont le protagoniste – par le même nom ou à travers un récit semblable – est un élément ethnique différent. Le héros Miletos est l'éponyme : chez Pausanias, dans les scholies d'Apollonios de Rhodes, chez Antoninus Libéralis et Apollodore il est crétois<sup>10</sup> – les Crétois sont classifiés grecs par les Grecs mêmes –; il est en revanche carien dans un lexique tardif, l'*Ἐκλογὴ Ἱστοριῶν*,<sup>11</sup> et chez l'historien local milésien Maeandrius.<sup>12</sup> Dans la dernière version mentionnée, il est cependant aussi l'autochtone (le personnage, né de la terre, plus loin duquel on ne peut aller) donc l'autochtone carien [*Ἐκλογὴ Ἱστοριῶν*] ; mais, chez Maeandrius, Miletos a un grand-père, Kleokos, enterré à l'intérieur du Didymée, le sanctuaire oraculaire pré-grec situé dans le territoire à douze kilomètres de la ville à laquelle il est relié par la Voie Sacrée. Ici, donc Miletos est éponyme mais non autochtone s'il a un grand-père. L'oracle du Didymée, lors de la guerre civile du VI<sup>e</sup> siècle, défendra la faction des Γέργιθες liée aux Cariens,<sup>13</sup> Mais chez Pausanias l'autochtone est plutôt Anax, qui a un nom grec, donc il est l'autochtone grec. L'ancien nom de la ville, Asteria, dérive, quant à lui, d'Asterios, la figure primordiale localisée dans des endroits différents des territoires grecs et asiatiques.<sup>14</sup> Dans l'île de Crète, selon Apollodore, Asterios est le mari d'Europe et le père de Minos, que le fondateur Miletos fuit pour aller fonder la polis de Milet en Asie.<sup>15</sup> Les ossements gigantesques d'Asterios, preuves de son statut héroïque,<sup>16</sup> se trouvent près de Lade, petite île devant Milet.

<sup>10</sup> Paus. VII.2.5 ; Ap. Rhod. I.185–188a, 23 Wendel ; *Schol. in Ap. Rhod.* I 185–188a, 23 Wendel ; Antonin., *Lib. Met.* 30 ; [Apollod.], *Bibl.* III.1.5–6. Chez Antoninus Miletos est le fils d'Asterios, hypostase de Zeus Asterios, étroitement lié au moment primordial, figure aux localisations multiples (voir Polito 2011, 85 nn. 77–78 ; Novello 2018). Dans Ephor, *FGrHist* 70 F 127 (Strab. XII.5.5) existe une variante, concernant toujours l'origine crétoise, où le fondateur est Sarpédon. Pour d'autres références, voir Sakellariou 1958, 363–364. Reconstruction complète dans Polito 2011, 83–88. Parmi toutes les différentes versions des sources répertoriées, le niveau de contamination par d'autres récits est très élevé. L'objectif de cette contamination est de repousser le plus loin possible la chronologie du fondateur pour lui donner le cachet de l'originalité (voir Polito 2011, 84–85, avec bibliographie dans les notes). Pour l'hypothèse selon laquelle Aristocrite devrait être ajouté à cette liste, voir Polito 2011, 86–88.

<sup>11</sup> *An. Par.*, II.193.1.29 sq. Voir Momigliano 1932, 283 ; Sourvinou-Inwood 2005, 271–273, 305–306 ; Polito 2009, 201–204 ; Polito 2011, 88. *Contra* Sakellariou 1958, 365 et Jacoby, *FGrHist* IIIb : *Noten*, 244 n. 26.

<sup>12</sup> Maeandrius, *FGrHist* 491/2 F10 = *FStGr* F16 (Clem. Al., *Protr.* III.45. 2). Voir Polito 2009, 197–204. Pour d'autres traces du récit, voir Polito 2011, 90–91 avec notes.

<sup>13</sup> Hdt. V.28–29 ; Heraclid., fr. 50 Wehrli (Athen. XII.26.523f–524b) ; Plut., *QG* 32 ; *Suda*, s.v. Γέργιθες, γ189 Adler. Voir Mazzarino 1947, 88 ; Faraguna 1995 ; Gorman 2001, 101 sq. ; Talamo 2004, 18–32.

<sup>14</sup> Voir Polito 2011, 85 e nn. 78–79 avec bibliographie précédente ; Novello 2018.

<sup>15</sup> Paus. I.35.6 ; VII.2. 5–6 ; *Schol. in Ap. Rh.* I 185–188a, 23 sq. Wendel.

<sup>16</sup> Voir infra.

## Deuxième exemple : Colophon

L'ἀρχαιολογία colophonienne,<sup>17</sup> la plus ancienne histoire de la cité, peut être divisée en quatre niveaux, qui sont à la fois chronologiques et ethniques.<sup>18</sup> Ils peuvent être identifiés dans les moments suivants.

1. (premier niveau) *Ab initio* tout au long de la γῆ il y avait les Cariens.
2. (deuxième niveau) Alors qu'ils en détenaient encore la possession, les Crétois arrivent avec Rakios,<sup>19</sup> et s'installent dans la zone côtière, exerçant un pouvoir basé sur les navires, tandis que les Cariens restent dans la plus grande partie de la χώρα.
3. (troisième niveau) Puis arrivent les Thébains (ce sont les Cadméens, les prisonniers que les Epigones Argives victorieux après la prise de Thèbes consacrèrent au dieu de Delphes et l'oracle les envoya fonder une colonie<sup>20</sup>) : entre ces Thébains (Cadméens) Manto, fille de Tirésias, est prise comme épouse par Rakios, le roi local, et les Thébains qui étaient avec elle sont accueillis par les Crétois comme σύνοικοι. Le fils de Manto et Rakios, Mopsos, chasse complètement les Cariens de la γῆ.
4. (quatrième niveau) Enfin les Ioniens arrivent, prêtent serment avec les Grecs de Colophon, et concluent un accord qui prévoit que la royauté sera confiée aux codrides Damasikton et Prometos.<sup>21</sup>

Bref, ceux qui revendiquent la fondation de la cité et éventuellement du sanctuaire de Claros, sont les Cariens, les Crétois, les Thébains et les Ioniens.

Le récit colophonien doit être lu dans l'ensemble de l'*excursus* ionique de Pausanias.<sup>22</sup> Dans ce texte, il s'inscrit parfaitement dans la lignée des autres membres de la

<sup>17</sup> Paus. VII.3.1–3.

<sup>18</sup> Polito 2018, 22–25.

<sup>19</sup> *Schol. in Ap. Rhod.* 1308b, 35 sq. Wendel, après avoir rapporté les hypothèses étymologiques du nom Klaros évoquées par Théopompe (*FGrHist* 115 F 346) et Néarchus (*FGrHist* 133 F 29), passe à l'histoire de οἱ τὴν Θηβαΐδα γεγραφοῦτες (*Epigonoι*, fr. 3 Bernabé) : Manto, fille de Tirésias, aurait été envoyée à Delphes par les *Epigonoι* comme ἀπαρχή du butin, après la destruction de Thèbes et, selon l'oracle du dieu, en sortant du sanctuaire elle aurait rencontré le mycénien Rakios et l'aurait épousé ; elle serait venue à Colophon et là, découragée, elle se serait mise à pleurer pour la destruction de sa patrie ; le nom (Klaros) de ce lieu viendrait des larmes de Manto. En discutant du désormais très daté Immisch 1889, part. 141–146 (résumé dans Polito 2018, 23 n. 18) et en utilisant la lecture de Sakellariou 1958, 146–172, 278–279, 345–348, 398–401 et Prinz 1979, 16–34, montre combien la tradition est solide et d'accord sur la consécration de Manto à Delphes par les *Epigonoι*, mais il diverge ensuite sur la suite de l'histoire et propose qu'un historien local (déjà indiqué comme source par Sakellariou) avait tiré la première partie, consolidée, de l'épopée ; dans la seconde, pour laquelle il y avait plusieurs variantes mythographiques, disposant de l'histoire que nous lisons aujourd'hui dans le *scholium* d'Apollonius de Rhodes, il transforma Rakios, de Mycénien qu'il était, en Crétois. Cette transformation aurait un objectif précis : la création d'une phase crétoise a permis une connexion harmonieuse entre l'*Urgeschichte* de la ville et sa population pré-grecque puisque pour les Grecs les Crétois sont souvent les premiers Grecs à occuper une place. Pour la tradition sur Rakios, voir Apollod., *Bibl.* III.7. 2–7 [80–95] ; D.S., IV.66.3–6 ; *Schol. in Ap. Rh.* I 308b, 35 sq. Wendel. Pour les variations sur le nom du mari de Manto, voir *Schol. in Nic. Alex.* 11.34 Geimonat (Bacchiades) ; *Schol. in Nic. Ther.* 958, 321 Crugnuola (Zograios) ; Strab. XIV. 5.16 et Tzet., *in Lyc. Alex.* 881, 285 Scheer (Apollon) ; Apollod., *Bibl.* III.7.2–7 [80–95] (Alcméon).

<sup>20</sup> Sur la δέκατη humaine payée au dieu comme ἀπαρχή voir Moggi 1995 ; Mari 1999.

<sup>21</sup> Polito 2018, 22–25. D'une manière différente, les savants à partir de Sakellariou 1958 reconnaissent généralement cinq niveaux, puisqu'ils séparent Manto, la mère, fondatrice du sanctuaire, de Mopsos son fils, dont ils connaissent l'activité guerrière par rapport à la cité : voir Polito 2018.

<sup>22</sup> Paus. VII.2. 1–5, 13.

dodécapole: 1) dans sa continuité et son unité, 2) dans sa structuration par phases chronologiques et ethniques en même temps, 3) dans les processus qui agissent dans cette structuration, c'est-à-dire dans les mécanismes qui se cachent derrière le texte, et qui dans leur ensemble semblent conduire à une manière précise de voir la nature ionienne et l'histoire des douze cités, celle du récit de l'autoreprésentation des Ioniens du Panionion dans sa version athénocentrique du VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>23</sup> Par exemple, l'ascendance codride des Ioniens appartient à cette vision ; quand elle fait défaut, il y a la reconnaissance de la nature ionienne à travers l'auto-attribution d'un peuple à un roi codride (chez Paus. VII.3.3 : *Colophon* ; VII.3.10 : *Phocée*) ;<sup>24</sup> on voit la tendance à effacer, ou au moins à réduire, la présence de l'élément Carien/Lelegien<sup>25</sup> préexistant qui dans les récits ionien est représenté comme exterminé ou expulsé par les envahisseurs et à donner une représentation de l'élément ionique comme celui qui procède à l'élimination physique ou à l'expulsion des Cariens (Milet, Éphèse, Samos, Mious, Priène, Lebedos, Chios).<sup>26</sup>

Il faut dire que parfois une communauté est fondée par un *oikistes* qui a le même nom mais en lui attribuant une origine ethnique différente, et nous trouvons les mêmes noms appliqués à plusieurs personnages d'origines et d'époques différentes. Ce sont des appropriations. Mais ces tentatives d'appropriation se produisent parfois au détriment de la véritable polis fondatrice, à travers l'élaboration, par d'autres cités ou factions internes à la colonie, de traditions mettant en jeu des héros fondateurs qui leur appartiennent, pour s'approprier l'acte fondateur et exercer leur influence sur la colonie à un moment particulier des relations entre les cités. Les raisons sont multiples et le phénomène va de l'époque archaïque à l'époque hellénistique et se poursuit tout au long de l'époque romaine. Ensuite, au fil du temps, les caractéristiques distinctives du groupe prendront forme, fruit d'une vie et d'une histoire communes destinées à durer.

Les deux cas qui viennent d'être proposés ne sont que des exemples, tirés de la Ionie asiatique, de mécanismes qui agissent lorsqu'une communauté doit construire la figure et l'histoire de son fondateur pour affirmer son identité, besoin d'autant plus fort lorsque la communauté se trouve en difficulté par rapport à l'« autre ». Dans Pausanias, notre principale source sur la plus ancienne histoire locale de ceux qui seront un jour membres de la dodécapole, la population d'Ionie est présentée dans une perspective diachronique, comme un « phénomène stratifié et dilué dans le temps, projeté avec son extrême dans l'Antiquité la plus reculée et réalisé par des immigrations d'origines diverses, qui se sont en quelque sorte greffées sur un substrat indigène ». <sup>27</sup> Le résultat de la *Périégésis*, pour la plupart des cités ioniennes, est la reconstruction d'une *ἀρχαιολογία* caractérisée par l'arrivée répétée et progressive d'un nouvel occupant ou fondateur, qui de temps en temps remplace l'ancien – ou dans certains cas le rejoint –, jusqu'à l'arrivée du roi ionien, le

<sup>23</sup> Polito 2016 ; Polito 2017, 174–175 n. 24.

<sup>24</sup> Talamo 2015, 215–216 ; Polito 2016, 169–172.

<sup>25</sup> Sur le travail de recherche historiographique et de comparaison avec les sources locales de Pausanias voir Musti – Beschi 1982, xxxvi–xlii ; Musti 1984, partic. 9 sq. ; Habicht 1985, 95 sq. ; Bultrighini 1990, 305 ; Lafond 1991, 35–40 ; Moggi 1993, partic. 401–418 ; Chamoux 1996 ; Moggi 1996, partic. 83, 86, 93, 96, 105 ; Musti 1996, partic. 15–16, 20 ; Modenesi 2001, 4–7 ; Pretzler 2007, 74–77 ; Bultrighini 2016, 10 ; Di Mauro 2016, 17–19, 77, 87 sq. ; Polito 2018.

<sup>26</sup> Pour des exemples d'autres mécanismes et modèles de fondation en Ionie asiatique, voir Polito 2017 ; pour les formes prises par les relations grecques/non grecques de cité à cité, voir Thomas 2019, 177–226, passim.

<sup>27</sup> Moggi 1996, 101 ; voir aussi 92–97, 100–102.

fondateur « définitif » dans une sorte de processus finaliste,<sup>28</sup> qui deviendra bientôt le seul « héros fondateur » dont la communauté se souviendra. Le mythographe mène son enquête historique pour couvrir la période antérieure. On verra que l'attribution de caractéristiques héroïques au fondateur est un acte naturel car il est une figure humaine et concrète, caractérisée par des qualités supérieures à l'homme mais il est homme et, en même temps, il est plus qu'un homme, il est lié à la divinité et à sa volonté (c'est sur ordre du dieu que le *ktistes* accomplit les rites prescrits et part vers le lieu indiqué en quelque sorte par le dieu lui-même), gage de protection et de pouvoir. À la lumière de tout cela, je définirais un « héros mythique de fondation » simplement comme le protagoniste d'un  *récit de fondation*, que nous venons de définir en termes très différents qu'un récit d'où nous pouvons tirer des éléments sur la fondation historique d'une communauté. Dans nos différentes langues nous utilisons de différents termes :  *récit de fondation* ;  *foundation account* ;  *racconto di fondazione* ;  *ktissage*. L'expression anglaise –  *foundation account* – est ma traduction préférée parce qu'elle souligne mieux que dans les autres langues le travail de sélection et de réduction, d'arrangement en système, souvent fabriqué artificiellement, pour créer l' *account*.

Le « héros fondateur » est un personnage qui peut prendre plusieurs aspects : il peut naître de différentes manières. Il peut survivre dans les souvenirs des descendants de la communauté plus ou moins modifiés au fil du temps, par faiblesse de mémoire ou par volonté explicite, collectés pour construire et perpétuer son histoire aussi loin que la mémoire arrive et remplis d'une manière ou d'une autre là où la matière manque. Mais les caractéristiques du « héros fondateur » peuvent être aussi collectées par une communauté en formation : un ou plusieurs groupes, qui quittent les lieux où ils résidaient auparavant et décident de se fusionner en une seule communauté, choisissent de lui reconnaître le rôle de figure fondamentale, l'origine partagée de la communauté naissante dans le récit de leur histoire, maintenant devenue unique. Ils se reconnaissent tous en lui ( *self-adscription*).<sup>29</sup> Mais le « héros fondateur » peut naître aussi d'une communauté ou d'une faction qui par besoins de survie ou de compromis, à travers le pouvoir évoqué par cette figure cherche une défense de l'élément « autre », même si cette figure est placée dans le passé. Le fondateur est une figure du passé, il est la personnification concrète de l'origine, mais ses os et ses reliques constituent une protection éternelle pour le présent et pour l'avenir.<sup>30</sup> De même, à travers la croyance largement répandue du pouvoir de protection et d'assistance du « héros fondateur », la communauté puissante et agressive peut faire de son fondateur l'instrument et le garant de son propre pouvoir, donc le moyen idéal universellement reconnu pour prendre le dessus sur les autres et sur leurs traditions quand une tradition devient un instrument de l'affirmation de soi sur les autres.

Jean-Luc Lamboley terminait ses  *Conclusions* au colloque international « Héros fondateurs et identités communautaires dans l'Antiquité entre mythe, rite et politique » à l'Université de Grenoble Alpes en mai 2017, en disant : « L'étude des héros fondateurs nous enseigne [...] que l'identité communautaire est un choix, une construction jamais terminée et toujours à refaire, donc toujours contemporaine : ce ne peut être que l'histoire officielle

<sup>28</sup> Mongiello 2017, 210–211 ; Polito 2017, 186–187.

<sup>29</sup> Barth 1969, 13–15 ; Talamo 2015, 170 sq. ; Polito 2016, 169–172 : voir infra.

<sup>30</sup> Voir, entre les autres, Ekroth 2007, 110 sq. ; Coppola 2008, 15 sq.

d'une mémoire collective [...] qui dépend de choix politiques ».<sup>31</sup> Je dirais non seulement politiques: nous avons vu combien d'autres éléments peuvent influencer à tout moment.

Maintenant j'entre dans une réflexion dangereuse. Je ne veux pas présenter ici de manière simpliste une question extrêmement difficile et controversée comme celle de la reconnaissance de l'appartenance ethnique, mais, en partant des pierres angulaires les plus largement reconnues et discutées, susciter quelques réflexions. Pour les « essentialistes » (ou « primitivistes ») un peuple est la combinaison de sang et histoire :<sup>32</sup> le culte du fondateur est pour les « essentialistes » entre les *markers* qui révèlent la présence du groupe ethnique.<sup>33</sup> À divers égards, dans le débat entre essentialistes et instrumentistes, je suis avec les premiers.<sup>34</sup> Nous parlons ici des héros fondateurs des communautés po-

<sup>31</sup> Lamboley 2018, 632.

<sup>32</sup> « Consanguinity refers to a notion of kinship that uses blood as a metaphor. Again, this is to be found in antiquity: Homer uses the word 'blood' (*haima*) to express kin relationships, and Herodotos enumerates blood as one of the criteria of Hellenic identity » (Hall 1997, 7). « It was once thought that ethnicity was a transient phenomenon. This had much to do with the substitution of an 'instrumentalist' view of ethnic groups for one that was 'primordialist'. Put briefly, the primordialists consider ethnicity (along with religion, race and territory) to be a basic and natural unit of history and humanity. Ethnicity is merely an extension of kinship and the normal vehicle through which common goals might be pursued. As an historical 'given', it is frequently granted a deterministic role: Max Weber, for instance, regarded ethnicity as having played a decisive part in shaping the patterns and directions of economic forces in ancient Israel, China and India, as well as in the Protestant kingdoms of the Reformation period. The instrumentalist view, on the other hand, considers that ethnic groups exploit the symbol of shared, ancestral association to mask their real purpose the pursuit of political and /or economic interests. According to this stance, ethnicity 'serves purposes other than the cultural goals which its spokesmen proclaim to be its *raison d'être*'. For historical purposes, the persistence of the ethnic group cannot be assumed, since it is likely to emerge and disappear in tandem with the fluctuating claims to power advanced by competing interest groups. Furthermore, instrumentalists tend to regard the appearance of ethnicity as a fairly recent phenomenon. [...] There have been some attempts to reconcile these two opposing points of view. Smith has pointed to ethnicity's 'mutability in persistence and its persistence through change', and Bentley, drawing on Pierre Bourdieu's 'theory of practice', has argued that while the members of an ethnic group may unconsciously inherit an ethnic habitus (a system of strategies for ordering experience and informing action), they are equally capable of modifying that habitus instrumentally in the pursuit of various goals [...]. The instrumentalist view, on the other hand, considers that ethnic groups exploit the symbol of shared, ancestral association to mask their real purpose the pursuit of political and /or economic interests. According to this stance, ethnicity 'serves purposes other than the cultural goals which its spokesmen proclaim to be its *raison d'être*'. For historical purposes, the persistence of the ethnic group cannot be assumed, since it is likely to emerge and disappear in tandem with the fluctuating claims to power advanced by competing interest groups. Furthermore, instrumentalists tend to regard the appearance of ethnicity as a fairly recent phenomenon. [...] In fact, the opposition between primordialism and instrumentalism is not simply one of intellectual fashion. It is the primordialist view of ethnicity that is more likely to be held by members of an ethnic group, particularly an ethnic group which perceives itself to be threatened. The reason for this is obvious: if members of an ethnic group do not regard their ethnic heritage as primary, there is unlikely to be much of a basis for cohesion. Conversely, instrumentalism is more frequently the viewpoint of one of two groups: either outsiders, such as anthropologists, or alternatively groups within the state whose identity is not especially threatened» (Hall 1997, 17 sq.). Essentiellement, aux fins de l'argumentation de cette contribution, le véritable point en discussion est le fait que la position des essentialistes (ou primitivistes) met au premier plan la continuité de l'ethnie, destinée à perdurer dans le temps sur ses fondations et pas à être épuisée par la disparition des besoins du moment qui ont conduit à son émergence. Les études les plus récentes semblent aller au-delà ou éluder la question : voir les contributions dans McInerney 2014.

<sup>33</sup> Smith 1986, 122–129 ; Hall 1997, 25 sq., 32.

<sup>34</sup> Étant entendu qu'une des deux théories opposées ou une des médiations intervenues dans les développements ultérieurs ne peut être acceptée dans son ensemble. Voir Hall (qui a fourni, dans le volume de 1997, une synthèse claire des positions des deux lignes) et sa bibliographie.

létiques, mais si nous observons une image générale des récits de fondation de chaque cité, il y a de nombreux points communs avec l'ancêtre du groupe ethnique. En étudiant le « héros fondateur » je crois qu'on peut retrouver, avec un peu de souplesse, que les *markers* d'un groupe ethnique, dont le « héros fondateur » d'une cité devient également le porteur même en l'absence de contrastes ethniques,<sup>35</sup> ont la même fonction : identification / autoidentification / *self-ascription* d'un peuple en lui-même ;<sup>36</sup> la capacité de transmettre son sang et par son sang donner la garantie d'appartenance au lignage. Les *markers* d'un groupe ethnique dans la version la plus détaillée de Antony D. Smith, comme on le sait bien, sont : *a collective name, a common myth of descent, a shared history, a distinctive shared culture, an association with a specific territory, a sense of solidarity* ;<sup>37</sup> dans la version plus synthétique de Jonathan Hall ils sont réduits à deux seulement, *an « association with a specific territory »* and « *a shared myth of descent* »,<sup>38</sup> qui toutefois englobent tous les autres non mentionnés, parce qu'ils en constituent les prérequis.

Le sous-titre de notre congrès « Mémoire, mythographie, traditions et représentation », dans une synthèse extrême sous une forme très précieuse, anticipe une conclusion : mémoire et représentation font le récit du héros fondateur, de son voyage et son implantation; la tradition de génération en génération ajoute ses apports, puis vient l'histoire locale<sup>39</sup> et enfin le recueil, par la mythographie, de ce qui reste des mémoires et des textes qui ont été fixés dans la tradition et dans la *Lokalgeschichte*.

Le rôle joué dans la tradition par ce type de sources est fondamental parmi toutes celles qui ont été conservées des récits de fondation ou de leurs fragments (l'œuvre du mythographe, le collectionneur d'« histoires ») : le mythographe par sa propension va chercher ce type d'« histoires », il recherche particulièrement les « histoires » ayant ces figures de fondateurs pour protagonistes, et – même si leur chronologie souvent basse favorise les erreurs, les inexactitudes, les confusions et les assemblages – il conserve des versions secondaires ou des récits totalement omis dans la grande littérature ou histoire. Naturellement, le savant moderne a pour tâche de vérifier, autant que possible, toutes les divergences et de distinguer les erreurs du mythographe des variantes des traditions.

Beaucoup des participants à la conférence auront quelquefois fait la même réflexion que moi, chacun pour les domaines ou figures qu'ils ont étudiés. Quant à moi, depuis

---

<sup>35</sup> Les quatre premiers points du résumé des conclusions de Hall clarifient le concept sans faire place au doute : « 1. Ethnicity is a social rather than a biological phenomenon. It is defined by socially and discursively constructed criteria rather than by physical indicia. 2. Genetic, linguistic, religious or common cultural features do not ultimately define the ethnic group. These are symbols that are manipulated according to subjectively constructed ascriptive boundaries. 3. The ethnic group is distinguished from other social and associative groups by virtue of association with a specific territory and a shared myth of descent. This notion of descent is putative rather than actual and judged by consensus. 4. Ethnic groups are frequently formed by the appropriation of resources by one section of the population, at the expense of another, as a result of long-term conquest or migration, or by the reaction against such appropriation » (Hall 1997, 32). D'ailleurs déjà à 25 sq. le savant a pris des positions claires: « If the ethnic group is a social, rather than a biological category, what distinguishes it from other social groups, Anthony Smith identifies six characteristics: a collective name; a common myth of descent; a shared history; a distinctive shared culture; an association with a specific territory; and a sense of communal solidarity. Not all of these features, however, need be exclusive to the ethnic group [...] ».

<sup>36</sup> Barth 1969, 13–15 ; Talamo 2015, 210 sq. ; Polito 2016, 169–172.

<sup>37</sup> Smith 1986, 122–129.

<sup>38</sup> Hall 1997, 25 sq., 32.

<sup>39</sup> Voir Thomas 2019, 100 sq.

plusieurs années, j'ai étudié en profondeur et publié des *foundation accounts* (Ténède,<sup>40</sup> Herakleia Pontica,<sup>41</sup> Milet,<sup>42</sup> Mious,<sup>43</sup> Colophone,<sup>44</sup> actuellement j'étudie Naples)<sup>45</sup> et j'ai reconstruit des hypothèses de succession des récits des cités ioniennes d'Asie Mineure dans le VII<sup>e</sup> livre de Pausanias.<sup>46</sup> J'en ai tiré des conclusions assez claires. Je viens de souligner le travail d'élaboration, de sélection, de réduction, d'arrangement en système, réalisé pour créer l'*account* : j'ai dit que *foundation account* met en lumière le travail de sélection et de réduction, d'arrangement en système, réalisé pour créer l'*account*. C'est toujours le même processus qui agit à travers les mêmes mécanismes. On peut noter l'existence d'un *pattern* derrière le récit qui construit un fondateur et son histoire (le « récit de fondation »). Dans le monde grec les contrastes habituels entre factions politiques et ethniques urbaines d'origines différentes ont souvent produit – en constante évolution dans l'histoire – un grand nombre de versions, avec des fondateurs et des peuples différents qui les suivent : ce sont des textes qui circulent et nous, les historiens modernes, nous devons comprendre pourquoi à un moment donné une certaine faction a choisi une version, afin de comprendre son désir de créer des liens avec quelqu'un ou de se détacher de quelqu'un d'autre ou pour obtenir un autre objectif, et, si un tel travail semble réussi, nous pouvons essayer par conséquent de comprendre les temps de création de chaque version. Le « héros fondateur » donc n'est donné ni par la mémoire ni par l'écriture historique, littéraire ou mythographique, mais il est le résultat d'élaborations conflictuelles dans la polis – parfois avec une base historique, parfois sans – qui deviennent les « constructions de l'histoire ». Cela s'applique naturellement beaucoup plus rarement aux communautés qui ont des fondations solides et incontestées dans l'épopée ou dans la religion. Et c'est pour cela que moi, qui ai étudié les autres, je vois plutôt dans le « héros fondateur » l'image que je viens de tracer. C'est comme dire que le « héros fondateur » n'existe pas, que le « héros fondateur » est le produit au fil du temps d'une construction de l'élaboration de la cité ou de la prévalence d'une version sur les autres.

Même dans ces termes, toutefois, il existe pour les Grecs un « héros fondateur », avec des caractéristiques différentes d'une cité à l'autre, mais des caractéristiques communes à l'ensemble du peuple grec. D'où vient-il ? Son pouvoir, croit-on, vient principalement de ses ossements et de ses reliques, placés non sans raison au cœur de la structure urbaine de la polis ou à ses frontières : le premier cas est le lieu de célébration le plus fréquent, l'*agora*, ou quelques édifices publics importants ; le deuxième est le lieu de la défense – par exemple dans les villes d'Asie toujours en conflit avec les barbares à confiner à l'intérieur des terres ou à contenir lorsqu'ils viennent attaquer.

Alessandra Coppola a écrit (je cite en ma traduction littérale) : « Le héros [fondateur] est un mortel exceptionnel, il dispose de prérogatives extraordinaires qui sont souvent

<sup>40</sup> Polito 2005 avec examen et investigation des versions attestées.

<sup>41</sup> Polito 2010 avec examen et investigation des versions attestées.

<sup>42</sup> Polito 2011 avec bibliographie, examen et investigation des versions attestées.

<sup>43</sup> Polito 2014, 543–547, avec examen et investigation des versions attestées et sur les mécanismes opérant depuis le Haut Archaïque jusqu'à la période hellénistique tardive et romaine.

<sup>44</sup> Polito 2018 (voir supra).

<sup>45</sup> La recherche est en cours. Les travaux ont commencé en Polito (sous presse).

<sup>46</sup> J'ai aussi suivi les études de ces récits dans de nombreuses thèses de doctorat que j'ai dirigé : par exemple voir Novello 2021 (<http://elea.unisa.it/handle/10556/6464>) qui va être publié.

encore renforcées après sa mort. Le héros grec est toujours entre mythe et histoire, il est un contact concret avec le passé et est lui-même le passé. La présence d'ancêtres mythiques dans les arbres généalogiques les plus illustres indique le désir de se connecter avec un personnage extraordinaire, mais aussi la perception de son caractère concret historique, de son existence dans un espace temporel définissable. C'est pourquoi un contact tangible entre le présent et le passé est physiquement donné par les objets appartenant aux héros, traces de leur passage et de leur existence même.<sup>47</sup> La différence entre le dieu et le héros fondateur réside, comme je l'ai déjà mentionné, dans la présence physique du héros à travers ses reliques, sur le territoire de la cité. Elles sont un signe tangible de sa présence, elles enracent la communauté qui se rassemble sur le territoire, elles sont un point d'ancrage pour la communauté. Ramener chez soi les ossements du « héros fondateur » c'est rendre sa présence physique à la communauté.<sup>48</sup> Quand la communauté va au combat, les dieux peuvent la protéger, mais sur le terrain les hommes trouvent leurs héros fondateurs se battre à côté d'eux.<sup>49</sup>

## BIBLIOGRAPHIE

- Antonaccio, C. (1993), The Archeology of Ancestors, dans : C. Dougherty, L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge : 46–70.
- Antonaccio, C. (1994), Contesting the Past : Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece, *AJA* 98.3 : 389–410.
- Antonaccio, C. (1995), *An Archeology of Ancestors : Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, London.
- Antonaccio, C. (2001), Ethnicity and Colonization, dans : I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge, MA – London : 113–158.
- Assmann, J. (1997), *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino.
- Barth, F. (1969), Introduction, dans : F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo : 9–38.
- Bernier-Farella, H. (2018), Les Héros inventeurs érigés en fondateurs. Le cas d'Athènes au Ve s., dans : M. P. Castiglioni, R. Carboni, M. Giuman, H. Bernier Farella (eds.), *Héros fondateurs et identités communautaires dans l'Antiquité entre mythe, rite et politique*, Perugia : 349–363.
- Boedeker, D. (1993), Hero Cult and Politics in Herodotus : the Bones of Orestes, dans : C. Dougherty, L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece : Cult, Performance, Politics*, Cambridge : 164–177.
- Brelich, A. (1958), *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma.
- Bultrighini, U. (1990), La Grecia descritta da Pausania. Trattazione diretta e trattazione indiretta, *RFIC* 118.3 : 282–305.
- Bultrighini, U. (2016), Prefazione, dans : E. Di Mauro, «So perché ho visto». *Viaggio e informazione in Pausania* (Koinos Logos), Lanciano : 5–11.

<sup>47</sup> Coppola 2008, 9–15.

<sup>48</sup> Il suffit de penser, pour Athènes, à Cimon qui ramène les ossements de Thésée à Athènes (sur les ossements de Thésée voir Ekroth 2010) et, pour Sparte, à la tradition selon laquelle l'oracle de Delphes guidait un Spartiate les retrouver afin qu'elles puissent être ramenées à Sparte. Voir Boedeker 1993 ; McCauley 1999.

<sup>49</sup> Voir, parmi les autres, les traditions sur la bataille de Marathon Plut. (Thes. 35, 8) ; sur l'invasion des Galates à Delphes (Paus. X.23. 2).

- Chamoux, F. (1996), La méthode historique de Pausanias d'après le livre I de la *Periéégèse*, dans : J. Bingen (éd.), *Pausanias historien* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 41), Vandoeuvres–Genève : 45–69.
- Coppola, A. (2008), *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia.
- Di Mauro, E. (2016), «*So perché ho visto*». *Viaggio e informazione in Pausania* (Koinos Logos), Lanciano.
- Ekroth, G. (2002), *The Sacrificial rituals of Greek Hero-cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period* (Kernos, Supplements, 12), Liège.
- Ekroth, G. (2007), Heroes and Hero-cult, dans : D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion* (Blackwell Companions to the Ancient World), Hoboken.
- Ekroth, G. (2015), Heroes. Living or Dead ?, dans : E. Eidinow, J. Kindt, *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford : 383–396.
- Faraguna, M. (1995), Note di storia milesia arcaica : i *Gergithes* e la *stasis* di VI secolo, *SMEA* 36 : 37–90.
- Farnell, L. R. (1921), *Greek Hero-Cults and Ideas of Immortality*, Oxford.
- Gehrke, J. H. (2010), Representation of the Past in Greek Culture, dans : L. Foxall, J. H. Gehrke, N. Luraghi (eds.), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart.
- Gorman, V. (2001), *Miletos. The Ornament of Ionia: A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor.
- Habicht, C. (1985), *Pausanias' Guide in Ancient Greece*, Berkeley 1985.
- Hägg, R. (1999) (ed.), *Ancient Greek Hero Cult*. Proceedings of the Fifth International Greek Cult, Organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21–23 April 1995 (Skriver utgivna av Svenska Institut I Athen, 8° XVI), Uppsala.
- Hall, J. (1997), *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge.
- Hall, J. (2000), *Hellenicity : Between Ethnicity and Culture*, Chicago–London.
- Immisch, O. (1889), *Klaros. Forschungen über griechische Stiftungssagen*, Leipzig.
- Kimmel-Clauzet F., Muccioli F. (2021) (eds.), *Devenir un dieu, devenir un héros en Grèce ancienne – Diventare un eroe, diventare un dio nel mondo greco* (Actes du Colloque International en deux volumes, Bologne, 20–21 septembre 2018, et Montpellier, 26–27 novembre 2018), Milano.
- Lafond, Y. (1991), Pausanias historien dans le livre VII de la *Periéégèse*, *JS* , 27–45.
- Lambole, J.L. (2018), Conclusions, dans : M. P. Castiglioni, R. Carboni, M. Giuman, H. Bernier-Farella (eds.), *Héros fondateurs et identités communautaires dans l'Antiquité entre mythe, rite et politique*, Perugia : 627–632.
- Malkin, I. (1987), *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden.
- Malkin, I. (2001) (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge, MA – London.
- Mari, M. (1999), Le 'primizie di uomini' ad Apollo delfico. Indagine su un rito greco. *MediterrAnt* 2 : 263–320.
- Mazzarino, S. (1947), *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia arcaica*, Firenze.
- McCauley, B. (1999), Heroes and Power Transferal, dans : Hägg 1999 : 85–98.
- McInerney, J. (2014), (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester.
- Ménissier, T. (2000), Culture et identité : une critique philosophique de la notion d'appartenance culturelle, *Le Philosophie* 13, 3 : 211–231.
- Modenesi, N. (2001), Pausania « epigrafista » nell'itinerario della *Periegesi*. Il caso singolare di Atene, *Acme* 54 : 3–35.
- Moggi, M. (1993), Scrittura e riscrittura della storia in Pausania, *RFIC* 121 : 396–418.
- Moggi, M. (1995), Emigrazioni forzate e divieti di ritorno nella colonizzazione greca dei secoli VIII–VII a.C., dans : M. Sordi (ed.), *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*, Milano : 27–49.
- Moggi, M. (1996), L'*excursus* di Pausania sulla Ionia, dans : J. Bingen (éd.), *Pausanias historien* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 41), Vandoeuvres–Genève : 79–105.
- Momigliano, A. (1932), Questioni di storia ionica arcaica, *SIFC* 10 : 259–297.
- Mongiello, V. (2017), I racconti di fondazione su Colofone, *Erga-Logoi* 5.2 : 193–214.
- Morgan, C. (2001), Ethne, Ethnicity, and Early Greek States, ca. 1200–480 B.C. : An Archaeological Perspective, dans : Malkin 2001: 75–112.
- Musti, D., Beschi L. (1982), (curr.), *Pausania, Guida della Grecia, I, L'Attica*, Milano.
- Musti, D. (1984), L'itinerario di Pausania. Dal viaggio alla storia, *QUCC* n.s., 17.2 : 7–18.

- Musti D. (1996), La struttura del discorso storico in Pausania, dans : J. Bingen (éd.), *Pausanias historien*, (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 41), Vandoeuvres–Genève : 9–43.
- Nilsson, M. P. (1940), *Greek Popular Religion*, New York.
- Novello, A. (2018), Asterio nelle tradizioni milesie, dans : M. P. Castiglioni, R. Carboni, M. Giuman, H. Bernier–Farella (eds.), *Héros fondateurs et identités communautaires dans l'Antiquité entre mythe, rite et politique*, Perugia : 187–199.
- Novello, A. (2021), *Tradizioni di fondazione nella Dodecapoli ionica d'Asia Minore*, Tesi di Dottorato in Ricerche e studi sull'Antichità, l'Umanesimo, il Rinascimento Salerno (<http://elea.unisa.it/handle/10556/6464>), Salerno.
- Pfister, F. (1909–1912), *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen.
- Polito, M. (2005), I racconti di fondazione su Tenedo : il tenedios pelekys e l'Aioleon stratia, dans : A. Mele, M. L. Napolitano, A. Visconti (eds.), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Napoli : 187–199.
- Polito, M. (2009), *Milesiaka, I. Meandrio* (I Frammenti degli Storici Greci, 4). Tivoli (Roma).
- Polito, M. (2010), Una nota a Strabone XII 3, 4 : sulla fondazione di Eraclea Pontica ad opera dei Milesi, dans : C. Talamo (ed.), *Saggi di commento a testi greci e latini*, Pisa : 51–70.
- Polito, M. (2011), M. Polito, I racconti di fondazione su Mileto. Antichi nomi della città ed eroi fondatori, *IncidAntico* 9 : 65–100.
- Polito, M. (2014), Problemi della storia arcaica di Miunte e Mileto. La fondazione di Miunte, la lunga guerra tra Mileto e Miunte, *MedAntico* 17 : 543–557.
- Polito, M. (2015), Mileto da tradizioni cittadine a genealogie ioniche (Hecat., *FGrHist* 1 F 300), *PP* 70 : 251–257.
- Polito, M. (2016), Autorappresentazione e rappresentazione erodotea degli Ioni d'Asia, *Erga–Logoi* 4.2 : 157–181.
- Polito, M. (2017), Le *archaiologiai* della dodecapoli ionica : etnicità e scrittura della storia in Paus. VII 2, 3 ss., *Erga–Logoi* 5.2 : 169–192.
- Polito, M. (sous presse), Plutarque est-il un « magazin de fragments » ? L'utilisation des *Politeiai* d'Aristote dans les *Questions Grecques*, dans : E. Parmentier, Ch. DumasReungoat, L. Romeri, *Le fragment dans tous ses états. Sources fragmentées, écritures fragmentistes*, Caen.
- Pretzler, M. (2007), *Pausanias Travel Writing in Ancient Greece : Classical Literature and Society*, London.
- Prinz, F. (1979), *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, München.
- Rohde, E. (1890–1894), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau–Leipzig.
- Sakellariou, M. B. (1958), *La migration grecque en Ionie* (Collection de l'Institut Français d'Athènes, 7), Athènes.
- Smith, A. D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986.
- Sourvinou-Inwood, Ch. (2005), *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others : Myth, Ritual, Ethnicity*, Stockholm.
- Talamo, C. (2004), *Mileto. Aspetti della città arcaica e del contesto ionico*, Roma.
- Talamo, C. (2015), I capitoli erodotei su « Gli Ioni della dodecapoli », *QS* 81 : 205–218.
- Thomas, R. (2019), *Polis Histories, Collective Memories and the Greek World*, Cambridge.
- Usener, H. K. (1896), *Götternamen : Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Frankfurt am Main.