



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

130 | 2023

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2021-2022)

Religions de Rome et du monde romain

Francesca Prescendi Morresi



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/4423>

DOI : 10.4000/asr.4423

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2023

Pagination : 229-238

ISBN : 978-2909036-51-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Francesca Prescendi Morresi, « Religions de Rome et du monde romain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 130 | 2023, mis en ligne le 31 juillet 2023, consulté le 03 août 2023. URL : <http://journals.openedition.org/asr/4423> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.4423>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Religions de Rome et du monde romain

Francesca PRESCENDI MORRESI

Directrice d'études

DANS l'étude de l'Antiquité, valoriser le monde féminin ne consiste pas à repérer des héroïnes capables d'actes valeureux. Dans cette littérature écrite par des hommes et basée sur des valeurs patriarcales, les héroïnes de ce type servent de contre-exemples ou sont louées pour leurs qualités viriles. Au contraire, pour comprendre les valeurs fondamentales du féminin dans l'imaginaire romain, il faut se pencher sur les femmes de tous les milieux, sur les animaux ayant une fonction déterminée par leur sexe, et sur les plantes et les aliments incarnant des valeurs genrées. Nous l'avons fait à propos des présences féminines qui ont nourri Romulus et Rémus : Rhéa Silvia, la louve, le figuier Ruminialis et Rumina, et Acca Larentia.

Qu'est-ce qu'un mythe romain ? Cette question complexe a été tellement débattue dans les études scientifiques qu'il ne vaut sans doute pas la peine d'y revenir de manière exhaustive. Mon but n'est donc pas de faire un état de la question, mais seulement d'intervenir sur quelques aspects utiles pour notre propos.

La conception que nous avons du mythe et de l'histoire est différente de celle qu'avaient les Romains. Le terme « mythe » de notre point de vue doit être simplement compris comme un récit de nature variée ayant la fonction d'une « boîte à penser ». Il relève de l'ordre du narratif et du symbolique et représente un espace de réflexion dans lequel faire réagir ensemble des concepts et des valeurs fondamentales pour la civilisation où ces mythes sont racontés ou illustrés. Il permet de penser l'interaction entre humains, ainsi qu'entre humains et divinités, animaux, végétaux et d'expliquer les liens familiaux et sociaux et les structures religieuses. La fondation de la ville est sans doute le mythe le plus significatif pour les Romains et peut être rapprochée des mythes cosmogoniques, théogoniques des autres cultures, comme l'a proposé G. Dumézil : « Pratiquement, c'est dans les deux premiers livres de Tite-Live qu'il faut chercher l'équivalent des théogonies et des cosmogonies d'autres peuples indo-européens ».

Ainsi lues, toutes ces légendes royales reçoivent un surcroît d'intérêt¹ ». Cette idée a été reprise récemment par M. Bettini qui compare la valeur cosmogonique et anthropogonique de la fondation de Rome avec la *Théogonie* d'Hésiode et les récits bibliques en proposant le terme d'« Urbigonie » pour relever que la fondation de Rome représente l'origine de l'humanité telle qu'elle s'organise dans la société romaine.

Une fois clarifiée l'importance de la fondation de Rome dans l'imaginaire des Romains, il nous reste cependant à comprendre pourquoi ils n'ont pas choisi comme « icône » un homme qui pousse une charrue pour tracer le périmètre de la ville, tel qu'on le voit dans quelques documents archéologiques, mais une louve allaitant les jumeaux. Bien que la tradition nous ait habitués à reconnaître dans la louve l'icône de Rome, force est de constater qu'il s'agit d'une représentation surprenante pour la ville la plus puissante de l'Antiquité, qui a conquis le monde grâce à son armée, son organisation politique et sociale et son système d'administration. Si le mythe de fondation de Rome est une histoire des grands hommes, la présence constante de la louve allaitante en premier plan nous fait comprendre que le rôle du féminin n'était pas moindre. C'est pour cela que j'ai centré mon regard sur les protagonistes féminines – femmes, déesses, animaux ou plantes – de la naissance et des premiers soins fondamentaux apportés aux jumeaux fondateurs.

La première figure féminine du récit est Rhéa Silvia, la mère des jumeaux, qui est rapidement évacuée de l'histoire. En effet, l'histoire de Romulus et Rémus se base sur le schéma classique présent dans la plupart des contes de fées où la mère est absente ou éliminée pour que les vicissitudes de l'enfant puissent s'enchaîner. De la même manière, ici la mère disparaît pour que les jumeaux puissent vivre l'expérience qui les caractérisera comme différents des autres, comme êtres « spéciaux » ou « héroïques ». De cette mère nous connaissons quelques éléments de biographie, notamment sa rencontre avec le dieu Mars et la fin de ses jours, qui se déclinent selon différentes versions.

La naissance d'enfants ayant un dieu pour père constitue un motif bien enraciné dans la culture grecque, souvent employé pour la construction des généalogies héroïques illustres. Ces enfants nés de l'union entre un dieu et une jeune fille sont appelés en grec *parthénioi*, terme qui signifie littéralement « fils d'une vierge », où il faut comprendre pour « vierge » une jeune femme non mariée. Cette allusion à la culture grecque nous permet de contextualiser le récit de Rhéa Silvia dans un ensemble plus vaste. Dans le mythe romain cependant, le destin de la mère et des enfants n'est pas glorieux. La jeune fille est emprisonnée et les enfants sont destinés à être tués et n'atteindront leur statut de rois qu'après l'éloignement dans la nature sauvage et l'aide de la louve.

1. G. Dumézil, *Mythes et épopée. I, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, nouv. éd. corrigée, Paris 1986 (1968¹), p. 283 (Dumézil cite ici un passage que lui-même avait déjà publié dans l'ouvrage *Horaces et Curiaces*, Paris 1942).

Selon les versions, le viol de la mère des jumeaux par le dieu Mars correspond parfois à un rêve nocturne, parfois à un rêve diurne, parfois à un accouplement en chair et en os et accompagné de phénomènes atmosphériques miraculeux. Le rêve est un élément qui forge l'imaginaire figuratif, même si certains auteurs et artisans figuratifs peuvent privilégier la piste de l'union charnelle réelle. En passant en revue récits et images, nous avons eu l'occasion d'apprécier la variété des descriptions de la rencontre de Rhéa Silvia avec le dieu et ses réactions.

Que se passe-t-il après la découverte de l'accouchement ? La mère des jumeaux est condamnée par son oncle, mais le châtement prévu varie selon les versions. Selon certains, Rhéa Silvia fut mise à mort tout de suite après la naissance des enfants. Selon d'autres, elle fut gardée dans une prison secrète parce qu'Amulius se serait laissé convaincre par sa fille, qui voulait éviter la mort de sa cousine, avec laquelle elle avait grandi. Rhéa Silvia aurait ensuite été libérée de la prison à la mort d'Amulius. Ce *happy end*, présent par exemple dans un bas-relief du temple d'Apolon de Cyzique, rapproche ce mythe de ceux des mères grecques des jumeaux.

L'emprisonnement de Rhéa Silvia peut constituer une allusion au châtement de la vestale coupable. La procédure classique de mise à mort consistait à enterrer vivante la prêtresse dans une pièce avec quelques aliments et objets qui lui permettaient une survie minimale, ou, au moins, en donnaient l'impression. Le châtement de Rhéa Silvia semble préfigurer ce type d'exécution. La vestale coupable représente une pollution qui suscite la colère des dieux contre toute la communauté. Les Romains se débarrassent des prodiges funestes ou des coupables polluants, en les noyant dans le Tibre et en les laissant emporter par l'eau. Même Rhéa Silvia connaît ce type d'exécution. Elle serait précipitée sur ordre de son oncle dans le Tibre. Si cette immersion est un châtement et une purification, l'histoire prévoit cependant une sortie heureuse pour la jeune fille : Rhéa Silvia se serait unie en mariage avec le fleuve. Le motif du plongeon connaît de nombreux parallèles déjà en Grèce, où il est désigné par le nom de *katapontismós*. Il se retrouve en contextes divers et se justifie par des causes et des buts variés qui vont de l'élimination d'individus considérés comme polluants au suicide amoureux, en passant par des rites qui ont un caractère d'initiation. Tous les parallèles iconographiques et littéraires montrent que l'immersion d'un corps dans l'eau est une représentation plastique de la purification des éléments périssables qui permet de quitter définitivement le statut humain et d'acquérir le statut divin. L'eau, l'élément purificateur, « lave » non seulement la mortalité, mais aussi la culpabilité de la jeune fille et la transforme en une nymphe ou déesse, épouse du fleuve. Ce récit propose une réflexion sur une femme pour laquelle le rôle de mère représente une forme de transgression par rapport à sa fonction religieuse.

La mère une fois quittée, les jumeaux, abandonnés dans une corbeille sur le fleuve, sont retrouvés par une louve qui les nourrit.

À part quelques représentations antérieures, l'image de la louve connaît un vrai essor à partir du début du III^e s. av. J.-C et notamment de l'année 296 av. J. C., quand les Ogulnii, alors édiles curules, construisent ou modifient une statue placée près de la grotte du Lupercal. À partir de cette époque, le groupe de la louve avec les jumeaux acquiert une signification politique. Rome, comme d'autres grandes

villes de la Méditerranée, peut vanter ses fondateurs illustres allaités par des animaux : la louve devient une « icône » de la *Romanitas* et du pouvoir de la ville. Le didrachme frappé en 269 lors du consulat d'un des Ogulnii, porte, d'un côté la tête d'Hercule, de l'autre l'image de la louve, et l'inscription *romano*, qui ne laisse aucun doute sur la portée identitaire attribuée à cette image. À partir de cette origine, et pour toute la durée de l'Empire romain, la louve est associée au pouvoir et apparaît sur beaucoup de monuments et d'objets relevant de l'autorité politique : monnaies, édifices, autels, dont le plus illustre est certainement l'Ara Pacis de l'époque d'Auguste. Du côté de la littérature, si nous savons que les auteurs grecs, à partir du v^e s. av. J.-C., connaissent un seul fondateur de Rome, aucun élément ne permet de savoir s'ils racontent aussi l'intervention de la louve. Selon la datation retenue pour Promathion – datation qui oscille entre le v^e et le I^{er} av. J.-C. – celui-ci pourrait être le premier auteur à parler du sauvetage miraculeux des jumeaux par la louve et par les oiseaux. À part cet auteur mystérieux, une des sources les plus anciennes est l'annaliste Quintus Fabius Pictor, le premier historien romain qui écrit en grec. Peu après lui, Ennius dans ses *Annales* raconte le même mythe, cette fois en latin. Les auteurs postérieurs reprennent cette description en y apportant des variations minimales. Tous les documents iconographiques et littéraires que nous connaissons présentent la louve comme un animal sauvage, mais qui n'arbore pas une attitude féroce envers les jumeaux. Attirée par les pleurs, elle s'approche des enfants pour leur offrir ses mamelles. La louve peut allaiter parce qu'elle vient d'accoucher, détail qui sera mis en valeur aussi pour la nourrice humaine, Acca Larentia. Denys d'Halicarnasse met en relief aussi d'autres traits maternels : elle caresse et porte les jumeaux comme s'ils étaient ses enfants ; de leur côté, ceux-ci s'accrochent à elle comme à une mère. Ovide présente la louve de manière très proche de la description de Denys d'Halicarnasse, mais ajoute une considération importante : la louve est meilleure que les humains, parce qu'elle a sauvé les enfants tandis qu'un homme, et en plus un proche, avait décrété leur mort. Ce motif est présent aussi dans d'autres histoires : les animaux qui accueillent les enfants dans la nature et se préoccupent de leur vie sont un rempart contre la méchanceté des humains. Dans le texte d'Ovide, on remarque un autre détail intéressant : la louve, en léchant les enfants, façonne leur corps. Le verbe *ingere* qu'Ovide reprend de Virgile quand il décrit la même scène, indique le geste de façonner la cire ou la céramique. Cette idée se rapporte à la conception selon laquelle le corps des enfants n'est pas fini au moment de la naissance, mais modelé durant les premières années par les mères et les nourrices, qui lui donnent sa forme définitive par le bain, les massages et l'emballotement. Selon une conception antique, l'enfant à la naissance ne serait pas complètement abouti, ni encore tout à fait humain. L'attitude de *ingere*, c'est-à-dire de façonner progressivement le nouveau-né, correspond aux gestes que les mères et les nourrices accomplissent quotidiennement.

Certaines versions doublent cet apport nutritionnel par la présence du pivert, un animal également associé au dieu Mars, qui leur apporte la becquée. Si la louve peut être comparée à une nourrice qui prend soin des enfants, le pivert peut lui aussi être comparé à un *nutritor*, c'est-à-dire un esclave ou un homme libre servant comme nourricier, comme il en existait dans les familles romaines. Ces deux

animaux prennent soin des jumeaux et fonctionnent comme « auxiliaires », parce qu'ils sont liés au dieu Mars, géniteur des enfants. La louve est en effet souvent appelée *Martia* et cette relation devait être si étroite que même la grotte du Luperca était dite *Mavortis antrum*, en raison de la présence de la louve. Ovide affirme clairement que la louve aurait été envoyée par le dieu lui-même aux jumeaux exposés. Cela ne signifie pas cependant que la louve est une marionnette dont le dieu tire les ficelles. Comme d'autres animaux dans les histoires d'allaitement, la louve apparaît comme un personnage à part entière : elle agit en conformité avec la volonté divine, mais est douée d'une agentivité propre, comparable à celles des mères et des nourrices humaines, aspects qui sont mis en relief dans les textes comme nous l'avons remarqué.

La louve peut modifier la manière d'être des enfants grâce à l'allaitement, puisque ce fluide passe de son propre corps à celui du nourrisson. Dans l'Antiquité gréco-romaine, comme d'ailleurs dans les époques suivantes, la croyance que le lait était un moyen de transmission du caractère de la nourrice était fortement ancrée, d'où le choix très pondéré de celle-ci. Le fondateur de Rome et son frère, ainsi que tous leurs descendants, semblent aussi tirer profit de ce lait de louve puisqu'ils ont incarné les qualités que l'allaitement sauvage transmet : force, courage et avidité. La louve a produit un peuple dynamique, certes, mais aussi assoiffé de pouvoir et de richesses. La louve allaitante est le signe tangible que les Romains agissent avec l'accord des dieux, qui légitiment leur pouvoir. On peut compléter cette réponse en déplaçant le regard du côté de l'imaginaire et des valeurs culturelles incarnées par la louve. Dans la civilisation romaine, le loup comme la louve sont associés à la notion de droit du plus fort. Pour la culture grecque, il a été relevé que le loup symbolise l'anti-citoyen par excellence, incompatible avec la vie de la communauté et le partage égalitaire du banquet de la cité démocratique. Il a été carrément assimilé à la figure du *pharmakos*, c'est-à-dire à celui qui prend sur lui toutes les impuretés de la ville pour la purifier. À Rome, le loup est perçu de la même manière : il est propre à un espace sauvage et incompatible avec la ville. Apercevoir un loup dans le tissu urbain constitue un présage néfaste et l'expiation doit commencer par l'abattage de l'animal. Le loup, animal de Mars, doit rester à l'extérieur, ainsi que le dieu qui n'agit pas dans l'espace *domi*, mais dans la *militiae*. Sur le champ de bataille, en effet, le loup de Mars n'est pas un prodige néfaste, mais annonce la protection du dieu. La présence du loup n'est donc pas seulement un présage négatif, cela dépend du contexte. La description qu'Ovide donne de la métamorphose de Lycaon nous permet de mieux mettre en lumière un aspect essentiel de l'animal. Après avoir essayé de duper Zeus, Lycaon est puni par une transformation irréversible : « Ses vêtements se changent en poils, ses bras en jambes ; devenu un loup, il conserve encore des vestiges de son ancienne forme. Il a toujours le même poil gris, le même air farouche, les mêmes yeux ardents ; il est toujours l'image de la férocité ». Le loup représente donc la *feritatis imago* non seulement par son aspect, comme le décrit admirablement ce passage, mais aussi par sa manière de vivre. Il représente un état sauvage vers lequel l'homme risque toujours de revenir s'il perd son *humanitas*, c'est-à-dire sa manière de vivre civilisée.

La louve renvoie à l'image d'un monde autre, où l'ordre romain n'est pas encore établi. La fête des Lupercales, célébrée à Rome le 15 février, représente sur le plan rituel le même concept. De la grotte devant laquelle est posée la statue de la louve partent les jeunes Romains, appelés Luperques, qui, après avoir déposés leur toge, symbole de leur statut social, et revêtus des peaux de chèvres, courent autour de la ville en fouettant les jeunes femmes qu'ils rencontrent sur leur chemin. Le geste de fouetter, et plus encore le fait de déposer le vêtement typique du citoyen pour revêtir des fourrures, créent une rupture avec la *gravitas*, c'est-à-dire l'attitude digne et respectable du noble romain. Ces changements rituels indiquent que les Luperques sont du côté de l'animalité et de l'absence de culture. Comme la fête des Lupercales, la louve avec les jumeaux avait le but de rappeler le chemin civilisateur qu'avait parcouru Rome en s'élevant du plus bas niveau vers le plus haut et qu'Ovide résumait ainsi : « Rome était petite, si tu veux remonter à ses premières origines, mais, toute petite, elle portait déjà l'espoir de devenir la ville d'aujourd'hui ». Cette figure de la louve, si sauvage et incompatible avec la vie en communauté, est là pour souligner l'écart entre cette antiquité primordiale et sauvage et la vie organisée et structurée à laquelle la société romaine a abouti. En regardant l'image de la louve, les Romains ont à l'esprit que Rome n'a pas toujours été ce qu'elle est, mais que pour devenir telle, Romulus a dû passer par cette étape sauvage, durant laquelle il a cependant été accompagné par les dieux et des auxiliaires qui l'ont sauvé et lui ont transmis des qualités pour acquérir le pouvoir. Comme le dit Charles Picart en conclusion de son article, la louve devient un symbole de Rome justement parce qu'elle donne l'idée de *fecunditas* et *ubertas*, deux valeurs qui sont transportées du corps de l'animal à l'Urbs. La louve est Ville même : elle est la mère sauvage qui engendre, grâce à la prospérité de son corps fécond, une civilisation puissante, redoutable, accueillante et magnanime.

Dans quelques représentations figurées de l'allaitement de la louve, on remarque un arbre qui occupe l'arrière-plan de la scène. Cet arbre, appelé *ficus Ruminalis*, est bien connu non seulement par les images, mais aussi par les textes littéraires. L'analyse de l'adjectif *Ruminalis* nous a permis d'approfondir davantage cet élément. L'ambiguïté de ce terme a suscité un foisonnement de récits étiologiques dans la littérature ancienne, dont l'explication la plus suivie fait dériver cet adjectif de *ruma*, la « mamelle ». Le figuier, comparée à une nourrice végétale avec son fluide *lac* et ses fruits ressemblant à des mamelles, constitue l'abri pour l'allaitement de la louve : dans les images, on le voit couvrir par ses branches la scène comme une puissance protectrice. On pourrait presque dire que la présence du figuier constitue une mise en abîme du geste de la louve. Certains passages associent la *ficus Ruminalis* à Rumina, la déesse de la mamelle allaitante, sur la base d'une commune étymologie. Dans le cadre du séminaire, nous n'avons pas étudié de manière détaillée cette déesse – dont je m'étais déjà occupée lors d'une recherche antérieure² –, pour concentrer notre attention sur l'offrande de lait qu'elle reçoit. Cet ingrédient

2. F. Prescendi, « Réflexions sur le polythéisme romain au prisme d'une petite divinité : Rumina, la déesse de la mamelle allaitante », dans Y. Berthelet et F. Van Haepere (éd.),

semble avoir de fortes affinités avec ce temps des origines, dans lequel la civilisation est en train de se mettre en place. Pour chercher à comprendre davantage la signification de ce qui se passe dans le sanctuaire de Rumina, nous nous sommes intéressés à une autre fête, les *Nonae Caprotinae*. À cette occasion, les femmes romaines se rencontrent sous un figuier sauvage et accomplissent un rite où il est présent la sève du figuier, qu'elles appellent « lait ». Cet ingrédient suggère à Maurizio Bettini l'idée que l'action de ce rite consiste à jouer rituellement ce qui se passe au moment de la conception d'un enfant. Le lait serait une « métaphore » du sperme et serait offert par les femmes à Junon pour qu'elle fasse en sorte que leurs liquides internes puissent se coaguler pour générer des enfants. Cette interprétation offre une possible clé de lecture de ce qui se passe au sanctuaire de Rumina.

Nous avons enfin abordé le dernier aspect de cette recherche, c'est-à-dire la nourrice humaine, qui accueille les enfants après qu'ils ont été allaités par la louve. Pour une partie de l'historiographie ancienne, sa figure serait en contact étroit avec la louve parce que le nom latin *lupa* désigne aussi bien l'animal que la prostituée.

Cette figure est importante pour assurer le bon dénouement du destin des enfants et son histoire en tant que nourrice et potentielle prostituée n'est pas banale. Elle est honorée lors de la fête du 23 décembre, les *Larentalia*. Verrius Flaccus, auteur des *Fasti Praenestini*, rapporte deux traditions concernant la destinataire de la fête : la nourrice de Romulus et Rémus et/ou une prostituée qui aurait eu une relation avec le dieu Hercule. Dans une étude qui a influencé toutes les interprétations postérieures, Th. Mommsen construit une hiérarchie entre les deux figures : Acca Larentia, nourrice de Romulus et Rémus, serait postérieure à Larentia, la prostituée. Mommsen définit la prostituée comme la « vraie » Larentia en raison de son ancienneté, tandis que la nourrice serait la « fausse », parce que plus tardive. Cette opinion dépend du fait que la première attestation d'une prostituée nommée Larentia se trouve chez Caton, tandis qu'Acca Larentia la nourrice ne serait attestée qu'un siècle plus tard, à partir des annalistes.. La construction proposée par ce grand historien s'est imposée. Mais à celle-ci on pourrait opposer le fait que le nom d'Acca Larentia semble avoir été utilisé pour désigner la nourrice déjà par Ennius, contemporain de Caton.. Cette information est relatée par le Pseudo-Aurelius Victor, *Origine du peuple romain* – le texte d'Ennius est trop fragmentaire pour le confirmer – et a été négligée par Mommsen probablement à cause du fait que l'*Origine* n'était pas retenue comme une source fiable à son époque, contrairement à aujourd'hui. Si nous nous accordons à considérer que l'*Origine* se base sur des sources fiables, cela signifie que le nom de la nourrice était en usage déjà au moins à partir du II^e s. av. J.-C., en même temps que celui de la Larentia prostituée. Nous devons donc nous débarrasser de cette construction chronologique et des critères de « vérité » et « fausseté » apportés par Mommsen.

La construction de Acca Larentia s'enrichit de détails avec l'annaliste Licinius Macer. Bien que nous ne connaissions son œuvre que par des fragments,

Dieux de Rome et du monde romain en réseaux : identités, modes et champs d'action, Bordeaux 2021, p. 151-162.

nous comprenons qu'il proposait une version rationalisante du mythe : Rhéa Silvia n'aurait pas été violée par Mars, mais par son oncle Amulius et les jumeaux n'auraient pas été exposés sur le fleuve, mais donnés directement par Numitor au berger Faustulus, pour les sauver de la tentative d'Amulius de les mettre à mort. Ces détails nous font comprendre que la louve n'était pas présente dans le récit de Licinius, comme dans celui de Valérius Antias, parce que les enfants ne sont pas abandonnés dans la nature, mais confiés directement au berger. Acca Larentia au contraire reçoit une attention particulière de la part de Licinius puisque, comme chez Valérius Antias, elle est l'unique nourrice. Selon Licinius Macer, Acca Larentia est la femme de Fastulus (*coniux*) et se marie en secondes noces avec un riche Étrusque, Carutius. À la mort de celui-ci, elle hérite d'une grande fortune qu'elle laisse à Romulus, lequel, pour la récompenser, institue un jour de fête en son honneur.

La période augustéenne constitue une étape ultérieure de la construction de la figure de Larentia. Plusieurs changements interviennent, dont un des plus macroscopiques est celui attesté dans les *Fasti Praenestini* de Verrius Flaccus cités au début de cette partie sur Acca Larentia. En effet, ce texte est, à notre connaissance, le premier qui distingue entre les deux Larentia. En l'état actuel de mes connaissances, je suppose qu'il s'agit d'un élément nouveau dû à une tentative de libérer la nourrice de tout soupçon de prostitution. Ce dédoublement s'accompagne de l'introduction dans l'histoire d'un autre élément, Hercule, qui est expliqué avec plus de détails dans le passage de Plutarque. Ce dernier et d'autres auteurs postérieurs reprennent la version des *Fasti Praenestini* en racontant comment cette prostituée est entrée en relation avec le dieu. Tout d'abord il faut remarquer que Plutarque donne une indication chronologique qui détache définitivement la Larentia prostituée de l'époque de Romulus. Selon lui en effet, cette histoire se serait passée à l'époque du roi Ancus Marcius. Le gardien du temple d'Hercule défia le dieu aux dés. S'il gagnait, Hercule lui aurait accordé une grâce de son choix ; et s'il perdait, il aurait lui-même donné au dieu un grand repas et amené une belle femme pour la nuit. Le gardien du temple perdit et paya sa dette en préparant le repas et en faisant recours aux services de Larentia. Le sacristain l'enferma pendant la nuit dans le temple avec le dieu. Le lendemain, le dieu invita la prostituée à sortir du temple et à se familiariser avec le premier homme qu'elle rencontre. Ensuite, elle épouse un homme riche, un certain Tarutius ou Carutius, qui lui laisse après sa mort un grand héritage, confié ensuite au peuple romain. En récompense, les Romains lui érigent un tombeau au Vélabre – dont Plutarque précise qu'il se trouve à l'endroit où Acca Larentia (la nourrice) avait été enterrée – et dédie aux deux femmes une fête commune.

La version de Plutarque comme déjà celle de Verrius Flaccus présentent un trait novateur, constitué par cette relation sexuelle avec un dieu. Cet expédient permet de valoriser la femme et de ne pas faire peser sur les richesses laissées en héritage au peuple romain le stigmate d'avoir été gagnées par un métier infame.

La biographie de notre nourrice s'enrichit d'un élément ultérieur, quand elle devient la mère adoptive de Romulus. Ce récit est créé (ou réactualisé) pour expliquer l'origine de la confrérie des frères arvaes. John Scheid, qui a étudié tous

les textes qui parlent de cet épisode, a montré que dans la première attestation de la confrérie des arvales, qui remonte à Varron (*ling.* 5, 85), il n'est pas question d'Acca Larentia et que le terme *fratres arvales* est expliqué comme dérivé soit de *ferre* (« porter ») et *arva* (« champs »), soit de *fratria* (« phratrie », c'est-à-dire une subdivision du peuple). Les frères arvales, pour Varron, sont donc « les prêtres qui célèbrent les cultes publics pour que les champs donnent la récolte ». Ce n'est qu'ensuite que le terme *fratres* est compris comme une désignation de parenté. À ce moment-là, la figure d'Acca Larentia devient une mère adoptive. Le premier qui en parle est Masurius Sabinus – juriste de la première moitié du 1^{er} s. ap. J.-C., mais peut-être même à une époque antérieure – que nous connaissons seulement par une citation rapportée par Pline. Il serait en effet logique de penser que cette nouvelle fonction d'Acca soit en lien avec les réaménagements de la confrérie qui ont lieu à l'époque d'Auguste.

Le grand dossier des documents littéraires analysés nous permet de conclure que la figure d'Acca Larentia/Larentia fait l'objet d'une longue réflexion dans le cadre plus vaste de la création du mythe des origines de Rome. En effet, il n'existe pas une version unique et constante de son mythe. Au contraire, le fait que la biographie se modifie et s'enrichit, est le signe que cette figure est vivante tout au long de l'histoire romaine.

Ce mythe fondateur, dans lequel Acca Larentia joue un rôle important, n'est pas un ensemble structuré et continu, mais une galaxie d'éléments qui ne cesse de s'étendre. Les différentes versions, souvent déterminées par des enjeux du présent, s'articulent avec les précédentes pour constituer une archive riche et stratifiée de la mémoire.

Cette richesse d'éléments narratifs ne fait que confirmer l'importance attribuée aux figures féminines des origines. La mise en récit de différents éléments de leur biographie permet en effet de se souvenir des valeurs culturelles qui leur sont attribuées (nourrissage, héritage, générosité envers la communauté) et que les Romains célèbrent dans leur dernière fête de l'année, les Larentalia.

Les analyses présentées lors de ce séminaire ont été élaborées dans le manuscrit *Lupae Présences féminines autour de Romulus et Rémus* à paraître prochainement.

Nous avons eu l'occasion d'écouter les conférences de Véronique Dasen sur les « Pierres de lait » ; de Giorgio Ferri sur les Lupercales ; de Sandra Jaeggi sur le lait végétal ; de Gianluca de Sanctis sur la fondation de Rome. Nous avons également accueilli Yann Berthelet, directeur d'études invité, qui a présenté les conférences suivantes : « *Consecratio* : rite de fondation ou transfert dans la propriété divine ? » ; « *Consecrare, sacrum facere* et *sacrificare* » ; « *Consecratio*, rites funéraires et divinisation » ; « *Consecratio, sacratio* et *res publica* : entre dualité de la cité et double vie des dieux ».

