

Romulus et Rémus, la louve et la prostituée

Francesca PRESCENDI

Histoire des religions,
Université de Genève, Faculté des Lettres, Département des Sciences de l'Antiquité,
5 rue de Candolle, CH-1211 Genève 4 (Suisse)
and Institut du monde antique et byzantin,
Université de Fribourg, Faculté des Lettres,
16 rue Pierre Aeby, CH-1700 Fribourg (Suisse)
francesca.prescendi@unige.ch

Publié le 30 juin 2017

Prescendi F. 2017. — Romulus et Rémus, la louve et la prostituée, in Arena F., Foehr-Janssens Y., Papaikonomou I. & Prescendi F. (éds), *Allaitement entre humains et animaux: représentations et pratiques de l'Antiquité à aujourd'hui*. *Anthropozoologica* 52 (1): 45-51. <https://doi.org/10.5252/az2017n1a4>

RÉSUMÉ

Que pensait un Romain ou un voyageur étranger quand il voyait la statue de la louve allaitant Romulus et Rémus? Pourquoi la louve est-elle plus présente que la mère des jumeaux, Rhéa Silvia, dans l'iconographie et dans la littérature antique? En essayant de répondre à ces questions, nous étudierons le mythe le plus connu d'humains allaités par un animal. À travers les textes qui décrivent cet épisode, nous voulons comprendre ce que signifie être allaité par un animal sauvage qui, certes, appartient au domaine du dieu Mars, mais qui cependant n'est pas associé à un imaginaire complètement positif. En effet, «louve» désigne aussi la prostituée, à cause de son avidité supposée. La louve est donc un symbole des origines humbles et sordides, à partir desquelles l'*Vrbs* a su tout de même s'élever jusqu'à la grandeur de l'époque augustéenne. Elle est également, de par son rapprochement avec les basses couches de la population (bergers et prostituées), un symbole de la légitimation du mélange social et ethnique propre à ville de Rome.

ABSTRACT

Romulus and Remus, the she-wolf and the prostitute.

What did a Roman or a foreigner traveller think when seeing the statue of the she-wolf breastfeeding Romulus and Remus? Why is the she-wolf more present than the mother of the twins, Rhea Silvia, in the iconography and in the classical literature? While trying to answer these questions we will study the most well-known myth of humans who were breastfed by an animal. Through the texts which describe this episode we will try to understand what means being breast-fed by a wild animal which certainly belongs to the domain of the god Mars, but which however is not associated with a completely positive imagination. In fact, the epithet «she-wolves» designed also the prostitutes because of their alleged greed. The she-wolf is the very symbol of the humble and sordid origins from which the *Vrbs* has risen to the splendour of Augustan time. By its links to the population's low classes – shepherds and prostitutes – she is also a legitimation symbol of the social and ethnic mixing, typical of the city of Rome.

MOTS CLÉS

Mythe fondateur,
Rome,
louve,
lait,
animal,
Romulus.

KEY WORDS

Myth of the foundation,
Rome,
she-wolf,
milk,
animal,
Romulus.

INTRODUCTION

« On raconte que les premiers hommes qui peuplèrent la terre furent créés partout en même temps, que tous à l'origine étaient enfants et qu'ils furent nourris par les abeilles, les chèvres et les colombes à la façon dont, selon les poètes, fut élevé Jupiter. »

C'est ainsi que Giacomo Leopardi (1992: 1), au début de ses *Petites œuvres morales*, imagine l'époque primordiale, primitive et fondatrice, lors de laquelle les humains étaient nourris par des animaux.

Ce motif est un *topos* que l'on retrouve dans les biographies des héros: on pense à Romulus et Rémus, nourris par une louve; à Cyrus, roi des Perses, allaité par une chienne; à Habis, roi de Tartessos, nourri par des bêtes sauvages et par une chienne, une truie et une biche; à Téléphe, allaité par une biche (cf. McCartney 1925; Binder 1964; Trinquier 2017). D'autres cas, plus éloignés, s'apparentent à ce schéma par leur aspect nourricier: l'enfance de Sémiramis à laquelle des colombes apportent la becquée; l'épisode du prophète Élie (*Bible*, 1 Rois 17, 6) qui, adulte, est nourri par des corbeaux; ou les poètes grecs nourris par le miel des abeilles leur infusant la poésie. Comme l'ont déjà souligné Bettini & Borghini (1979) et Pellizer (1991, 1997), même l'histoire de la naissance de Jésus, telle qu'elle est racontée dans les évangiles apocryphes, se conforme à ce modèle: l'enfant se retrouve dans une mangeoire, où il est en difficulté à cause du manque de chaleur et d'ambiance confortable, et est aidé par le bœuf et l'âne qui, au lieu de le nourrir (Jésus est avec sa mère), le chauffent, geste qui implique la participation du corps de l'animal.

Ces mythes sont construits sur ce schéma: un enfant, exposé par ou à cause d'une autorité hostile, doit vivre dans la nature, où il rencontre un animal qui l'aide à survivre et à revenir à la société humaine à laquelle, une fois devenu adulte, il apportera une amélioration (il fondera une nouvelle ville ou un nouveau royaume, etc.). Dans ce mythe, l'animal (qui peut être remplacé parfois par une personne vivant en contact avec la nature comme un berger ou un porcher) joue un rôle d'aide (cf. Bettini & Borghini 1979). Bettini et Borghini affirment que ce passage par la nature permet au héros de s'élever au-dessus des hommes qui l'ont exposé. Le fait qu'il se sauve avec une aide provenant du monde sauvage, montre que la nature lui a reconnu une valeur particulière dont les hommes ne sont pas encore conscients et qui sera prouvée par l'histoire: la cité qu'il fondera sera meilleure que la précédente et amènera la civilisation humaine à un niveau supérieur.

Cette interprétation est convaincante et permet de clarifier d'emblée la raison pour laquelle ce motif est si répandu. En me basant sur celle-ci, j'essaierai de conduire une enquête plus ciblée, permettant de comprendre davantage les détails et les personnages féminins de la plus fameuse de ces histoires, celle de la louve allaitant Romulus et Rémus.

LE MYTHE

Tout d'abord, un petit rappel de l'histoire:

L'épisode se situe à Albe la Longue, la ville où vivent, depuis des générations, les descendants d'Énée. Les deux derniers

sont deux frères, Amulius et Numitor, qui doivent se partager pouvoir et richesses. Mais cette répartition ne fonctionne pas comme prévu et Amulius s'impose sur son frère par la force. À cause de cela, il craint la vengeance des descendants de Numitor et fait donc tuer son fils et consacrer Vestale sa fille, Rhéa Silvia, afin qu'elle ne puisse pas avoir de rapports sexuels et par conséquent aucune descendance. Mais le dieu Mars, pris de passion pour la belle Vestale, la viole et de cette union naissent Romulus et Rémus. Pour éviter des rétorsions futures, l'oncle Amulius les fait déposer sur le fleuve dans une corbeille, qui cependant échoue sur le rivage. Les pleurs des jumeaux attirent une louve qui les allaite près d'une grotte. Là, ils sont découverts par un berger, Faustulus, qui les amène chez lui où ils seront nourris par sa femme Acca Larentia. Les jumeaux grandissent dans leur « famille d'accueil » en menant une vie de bergers. Mais enfin, ils reviennent au palais royal où ils vengent leur grand-père et, selon quelques versions, sauvent leur mère de la réclusion où elle avait été enfermée après leur naissance.

LA DESCRIPTION DE LA LOUVE

Tandis que la mère Rhéa Silvia est peu présente dans l'histoire et n'est presque jamais représentée avec ses enfants (Hauer-Prost 1994), la louve envahit l'imaginaire romain antique (et moderne) en prenant une place fondamentale dans le mythe fondateur (Dardaney 2010). Elle est représentée sur les monuments, les monnaies, les fresques ainsi que, évidemment, dans la littérature. Une statue a même été déposée devant la grotte du Lupercal où la louve, selon la tradition, a allaité les enfants (Cicéron, *Div.* 1, 150; cf. Dulière 1979; Verga 2013).

Cette statue n'est pas le seul *monumentum* de cet épisode mémorable. La grotte même du Lupercal était un lieu symbolique pour l'identité collective des Romains et le fait qu'il porte le nom de la louve, comme le dit Ovide¹, est un grand honneur et une récompense pour cette nourrice, dont le mérite a été justement d'avoir donné du lait aux jumeaux. Au pied du Palatin, donc, Romains et étrangers, touristes ou marchands, pouvaient se familiariser avec le mythe fondateur à travers ces « lieux de mémoire ».

Il faut à présent s'interroger davantage sur la louve nourricière pour mieux percevoir sa place dans la culture romaine.

Partons tout d'abord de ses descriptions. Les auteurs anciens la présentent comme un animal sauvage, mais pas féroce². Attirée par les pleurs, elle s'approche des enfants, non pour les manger, mais pour leur offrir ses mamelles (Fig. 1). Certains auteurs précisent qu'elle veut se soulager de la grande quantité de lait due au fait que ses louveteaux sont morts³.

1. Ovide, *Fast.* 2, 420-422: « La louve donna son nom au lieu, le lieu à son tour aux Luperques: ainsi cette nourrice (*nutrix*) a reçu pour le don du lait une grande récompense (*magna praemia lactis*) ».

2. Cicéron (*Rep.* 2, 4) parle de *silvestris belva*: « bête des bois »; le mythographe Hygin (*Fab.* 252, 2) crée une section pour les mythes concernant les enfants nourri par le lait *ferinus* « de bête sauvage », dans laquelle évidemment se trouvent nos deux jumeaux; Ovide (*Fast.* 3, 53) parle de *lacte ferino*; cf. Conso 1994.

3. Plutarque, *De fort. Rom.* 8 320d; *Origo* 20, 3: « attirée par les vagissements



Fig. 1 — Autel de Mars et Venus, panneau avec représentation du lupercal: Romulus et Rémus nourris par la louve, entourés par des représentations du Tibre et du Palatin. Marbre, œuvre romaine de la fin du règne de Trajan (98-117 ap. J.-C.), réemployée sous le règne d'Hadrien (117-132 ap. J.-C.) comme base pour une statue du dieu Silvain. Trouvé à Ostie, place des Corporations. Conservé au musée de Palazzo Massimo alle Terme (Rome).

Denys d'Halicarnasse (1, 79, 7), la décrit comme une mère avec ses petits :

ὡς δὲ κάκεινοι πλησίον ἐλθόντες ἔμαθον τὴν μὲν ὥσπερ τέκνα περιέπουσαν, τὰ δ' ὡς μητρὸς ἐξεχόμενα, δαιμόνιον τι χρῆμα ὄραν ὑπολαβόντες ἐγγυτέρω προσήεσαν ἀθρόοι δεδιττόμενοι βοῆ τὸ θηρίον.

[Quand ils [les bergers] s'approchèrent et virent la louve entraîner les nouveau-nés comme s'ils étaient ses petits et eux se pendre à elle comme si elle était leur mère, ils soupçonnèrent là quelques phénomène divin et s'avancèrent tous ensemble en cherchant à effrayer la fauve par leurs cris.] (Fromentin & Schnäbele 1990).

La louve, donc, non seulement nourrit les enfants, mais prend soin d'eux en les déplaçant comme s'ils étaient ses louveteaux. Lisons encore Ovide (*Fast.* 2, 413-418) :

*venit ad expositos, mirum, lupa feta gemellos:
quis credat pueris non nocuisse feram?*

des enfants, une louve était sortie soudainement, qui les nettoya d'abord en les léchant, puis leur présenta ses mamelles pour les alléger (*levandorum uberum gratia mammae praevisse*)», in Chassignet 1996: 36.

*non nocuisse parum est, prodest quoque. quos lupa nutrit,
perdere cognatae sustinuerunt manus.
constitit et cauda teneris blanditur alumnis,
et fingit lingua corpora bina sua*

[Après des jumeaux abandonnés vint par miracle une louve qui avait mis bas. Qui pourrait croire que la bête sauvage ne fit pas de mal aux enfants? C'est trop dire qu'elle n'a fait aucun mal; elle leur a été bénéfique. Et ces êtres nourris par une louve, un parent avait osé vouloir leur perte! Elle s'arrête, caresse avec sa queue les tendres nourrissons et, de sa langue, façonne leur corps.] (Schilling 1992)

Ovide présente la louve comme étant meilleure que les humains, parce qu'elle a sauvé les enfants tandis qu'un homme avait décrété leur mort. On revient ici à l'idée de Bettini & Borghini (1979) que la nature – ici plus précisément un animal inspiré par un dieu – reconnaît la valeur du héros avant les humains. En lisant attentivement ce texte, on remarque aussi un détail intéressant: la louve, en léchant les enfants, façonne leur corps. Le verbe *fingere* – qui avant Ovide avait été utilisé aussi par Virgile

(*Aen.* 8, 631-634) pour décrire cette même scène – indique en fait le geste de donner forme à la cire ou à l'argile. Cette idée du façonnage 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'emballage (Valette-Cagnac 2015; Laes 2006: 79). Selon une conception antique, l'enfant à la naissance ne serait pas complètement abouti, ni encore un vrai humain : « Car rien n'est si imparfait, si indigent, si nu, si informe, si souillé que l'homme quand on le voit à sa naissance » (Plutarque, *Mor.* (de amore proles), 496B). Plutarque encore le compare à un végétal, quand il a encore son cordon ombilical, et ensuite, dans les premiers mois de vie, à un petit animal qui pousse des cris inarticulés (Plutarque, *Quaest. Rom.* 102; cf. Gourevitch 1995; Dasen *et al.* 2001). L'enfance est ressentie comme un lent processus de formation et d'humanisation, qualités qui seront atteintes seulement quand l'enfant ne sera plus un *infans*, c'est-à-dire quand il aura appris la faculté de s'exprimer par une voix humaine. L'attitude de *ingere*, pour reprendre le verbe utilisé en décrivant la louve, c'est-à-dire de façonner progressivement le nouveau-né, est propre aux gestes que les mères et les nourrices accomplissent quotidiennement.

Le maternage et surtout l'allaitement sont les éléments fondamentaux de ce mythe. En effet, si l'intervention de la louve s'avère être déterminante, ce n'est pas parce qu'elle protège les enfants des dangers qu'ils peuvent rencontrer dans cette nature sauvage, mais parce qu'elle leur donne le seul aliment qu'ils peuvent ingérer. Certaines versions doublent cet apport nutritionnel par la présence d'une autre animal, le pivert, un animal également associé au dieu Mars (Ovide, *Fast.* 3, 35-37). Plutarque (*Quaest. Rom.* 21; *Vit. Rom.* 4, 2; 7, 8) explique que les deux animaux sont souvent aperçus ensemble aux pieds des montagnes et dans les bois. Le fait d'apporter la becquée était l'autre motif le plus fréquent de nourrissage animal dans les mythes (cf. par exemple Sémiramis et le prophète Élie, cités au début). La figure du pivert, donc, vient renforcer et souligner davantage la générosité de la nature envers les enfants en difficulté.

L'importance du lait, fluide vital par excellence, est soulignée aussi par la présence d'un figuier sous lequel l'allaitement miraculeux a lieu (Ovide, *Fast.* 2, 411, 412; Festus, *Gloss. Lat.* 133 L.). Or, le figuier contient un liquide qui rappelle le lait (cf. par exemple Ovide, *Fast.* 2, 263) et qui était employé par les Romains dans la fabrication des produits laitiers; pour faire coaguler le fromage, par exemple, on y mettait quelques gouttes du « lait » du figuier (cf. Varron, *Rust.* 2, 11, 4). De plus, le figuier est l'arbre consacré à Rumina, la déesse préposée à l'allaitement d'humains et d'animaux. La présence de cette plante souligne davantage la centralité du lait et exprime la participation du monde végétal et divin à cet événement miraculeux. La déesse Rumina, en effet, sur laquelle les informations sont très rares, tire son nom de l'ancien terme *ruma* signifiant la mamelle (Augustin, *De civ. D.* 4, 11). Sa particularité est la protection de la mamelle allaitante (Augustin, *De civ. D.* 7, 14). De par cette fonction, elle peut être rapprochée des divinités qui protègent des fluides corporels, comme par exemple le dieu Consevius (de *conserere*: dieu préposé à parsemer la

semence), Fluonia ou Fluvonia (déesse qui retenait le liquide menstruel), Alemona (déesse du sang qui nourrit l'enfant dans l'utérus) et Mena (déesse de la régularité du flux menstruel, cf. Perfigli 2004, *passim*).

LA VALEUR CULTURELLE DE LA LUPA

Après avoir vu l'importance du lait, revenons à la louve pour essayer de mieux comprendre pourquoi ce rôle de nourrice et de sauveuse lui a été attribué. Cet animal, en effet, ne se distingue ni par sa générosité ni par son sentiment maternel.

La présence de la louve dans l'histoire se justifie parce que le loup est l'animal du dieu Mars, comme l'affirme Cicéron (*Div.* 1, 150): *parvos Mavortis semine natos uberibus gravidis vitali rore rigabat*; [la louve de Mars prodiguait aux petits enfants nés de Mavors la vitale rosée de ses lourdes mamelles]. Les enfants reçoivent donc de l'aide de la part d'un animal propre du domaine d'action de leur père. Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.* 1, 79, 7) souligne en outre son caractère divin: elle ne s'effraie pas quand elle voit arriver les bergers, mais au contraire s'éloigne tranquillement.

Cependant l'image des enfants allaités par la louve n'est pas seulement positive. Selon Trogue Pompée (Justin, *Epit.* 38, 6, 8):

atque ut ipsi ferunt conditores suos lupae uberibus altos, sic omnem illum populum luporum animos inexplebiles sanguinis, atque imperii divitiarumque avidos ac ieiunos habere

les fondateurs de Rome furent élevés aux mamelles d'une louve, [de sorte que tout ce peuple a une âme de loup, insatiable de sang, affamée et vorace de pouvoir et de richesses] (trad. pers.).

Comme toute femme allaitante était capable de transmettre des qualités par son lait (Bretin-Chabrol 2017; Trinquier 2017), ainsi même la louve avait transmis aux jumeaux ce que la culture romaine lui attribuait, c'est-à-dire cet aspect de rapacité et d'avidité. Le loup qui se procure les proies par rapt représente l'inverse de l'homme civilisé, qui respecte les lois et n'abuse pas de sa force⁴. Cet aspect nous conduit vers la prochaine étape de notre histoire, celle de la prostituée Acca Larentia.

LA PROSTITUÉE

La période de vie que les jumeaux passent avec la louve s'arrête au moment où un berger, nommé Faustulus, aperçoit les enfants et les amène à sa femme, Acca Larentia, qui continue à les nourrir. Cette femme, de condition modeste ou esclave, est l'*alter ego* humain de la louve. Comme la louve, Acca peut allaiter les enfants parce qu'elle a perdu les siens (Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.* 1, 79, 9). Quittant leur nourrice animale, les enfants trouvent une nourrice humaine d'un rang social très bas ou servile et vivant à la lisière entre espace agreste et espace urbain. Dans le processus de retour progressif à la civilisation, la famille du berger représente une nouvelle étape, qui permet de quitter la nature

4. La rapacité des loups a été bien investiguée du côté du rituel des Hirpi du Soracte de l'Italie centrale, cf. Prescendi 2007; Rissanen 2012; Di Fazio 2013.

et les animaux pour réintégrer la société des hommes. Pourtant cette société des bergers est décrite comme étant très proche de la vie sauvage⁵. Elle est régie par la loi du plus fort et le rapt est à l'ordre du jour : elle constitue donc un moment à mi-chemin entre la nature et le centre civilisé représenté par la cour du roi.

La proximité, voire l'assimilation de la louve à Acca Larentia est renforcée par un autre détail. Selon certains auteurs (Valère Antias, cité dans *Origo* 21, 1, 2; Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.* 1, 84, 4; Tite-Live, 1, 4, 7), qui prônent une version rationaliste du mythe, les enfants n'auraient pas été sauvés miraculeusement par une louve, mais par une *lupa* au sens métaphorique, c'est-à-dire par une prostituée. Le terme *lupa* dans la littérature latine apparaît en effet plus fréquemment pour désigner la prostituée que la femelle du loup, pour laquelle on utilise plutôt *lupus femina* (cf. par exemple Ennius, *Ann.* 1, 65; 1, 70). Lactance va jusqu'à dire que la louve n'est que « la figure sous laquelle les Romains adorent une prostituée, Larentina » (Lactant., *Div. inst.* 1, 20, trad. pers.). Acca donc ne serait pas un double de la louve, mais plutôt une incarnation de la *lupa* elle-même.

Selon Isidore de Séville, l'aspect qui est à l'origine de l'appellation métaphorique des prostituées n'est pas la lubricité attribuée au loup, dont il dit qu'il s'accouple seulement 12 fois par année (Isidore de Séville, *Etym.* 12, 2, 24), mais plutôt son attitude au rapt :

lupa, meretrix, a rapacitate vocata, quod ad se rapiat miseris et adprehendat

[la prostituée est appelée 'louve' d'après sa voracité, puisqu'elle saisirait et entrainerait avec elle les malheureux] (Isidore de Séville, *Etym.* 18, 42, 2, trad. pers.; cf. aussi 10, 163).

Cette rapacité fait écho à l'avidité avec laquelle les prostituées se procurent l'argent en séduisant les hommes mariés (cf. Boëls-Janssens 2010) : cette recherche des clients est comparée à la chasse (Plaute, *Rud.* 964) ou à la pêche (Plaute, *Bacch.* 167; cf. Boëls-Janssens 2010: 94, 95).

La proximité de la prostituée avec le monde animal est aussi relevée par Servius, qui décrit ainsi les lieux où travaillent les prostituées :

lustra cubilia: unde etiam lupanaria 'lustra' dicimus, ubi habitant lupae, id est meretrices, dictae ab obscenitatis et odoris similitudine

['Les bauges' : les couches. D'où nous tirons aussi le nom de lupanar, où habitent les louves, c'est-à-dire les prostituées, qui doivent ce nom au fait qu'elles se ressemblent pour l'obscénité et la puanteur] (Servius, *ad Aen.* 3, 647, trad. pers.; cf. aussi Servius, *ad Georg.* 2, 471).

La prostituée, qui dans l'imaginaire masculin des écrivains vit de rapt et dans des conditions d'hygiène précaire, souligne paradoxalement encore plus que la louve-animal l'état de vie sauvage des jumeaux après leur exposition. La louve et la prostituée incarnent donc une altérité par rapport à la noblesse de la société d'où Romulus et Rémus sont sortis et à laquelle ils seront réintégrés à la fin de l'histoire. Elles représentent l'image déformée de la mère, que l'on a empêchée d'allaiter et de s'occuper de ses enfants destinés à une aventure plus grande que celle réservée aux simples humains.

5. Cf. par exemple l'épisode fondateur des Lupercales étudié dans Prescendi 2007: 137-156.

LA SAUVAGERIE DES ORIGINES

Je reviens maintenant à la question posée auparavant. Que voyaient-ils, Romains et voyageurs, quand ils regardaient les nombreuses images de louve ? Bien qu'animal du dieu Mars, la louve était en effet chargée de connotations si négatives (rapacité, sauvagerie, saleté), qu'il est légitime de se demander comment elle peut être devenue un emblème de la civilisation romaine.

Nous avons évoqué une série des facteurs qui permettent de répondre.

Comme l'avait ressenti Leopardi, l'allaitement de la nourrice animale permet de mettre en scène un temps primordial, au début de l'humanité. La louve, en particulier, représente un état de vie sauvage basée sur le rapt et l'absence des lois et renvoie à un temps et à un ordre du monde en amont de l'histoire romaine, une sorte de préhistoire qui se conclut avec la fondation et l'organisation de la ville. Dans le cheminement accompli par les enfants, la vie auprès de la louve représente un espace de liminalité, comme celui décrit par A. Van Gennepe (2011), c'est-à-dire un espace caractérisé par l'absence de culture et de temporalité. C'est la manière romaine de penser une sorte d'âge d'or, pendant lequel la nature offre spontanément la nourriture et les êtres sauvages apportent de l'aide. La louve est donc l'image d'un monde révolu, où l'ordre romain n'est pas encore établi. Le contexte du Lupercal dans lequel est posée la statue de la louve fait aussi clairement référence à cette idée. La grotte est le point de départ de la course des Luperci, les jeunes romains qui, après avoir déposé leur toge, symbole de leur statut social, se revêtent des peaux de chèvres et affichent sur leur corps les signes d'une animalité primordiale (Briquel 1980, 1983). Cicéron les définit ainsi :

fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum Lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante instituta quam humanitas atque leges

[Confrérie vraiment grossière, franchement pastorale et rustique, que celle des frères Lupercques, dont l'association fut formée autrefois dans les bois avant la civilisation et la législation] (Cicéron, *Caes.* 26, trad. pers.).

Les Lupercques renvoient donc au même message que la louve, c'est-à-dire celui d'un monde primitif, en construction, en façonnement, pour reprendre le verbe *fungere* que nous avons rencontré plus haut.

Mais la louve, qui est aussi la prostituée, renvoie à l'idée de mélange de niveaux sociaux différents. Les jumeaux fondateurs commencent en effet leur existence entre deux extrêmes : le statut royal d'un côté et celui servile et sordide de l'autre. Ils symbolisent ainsi la cohabitation des niveaux sociaux différents, thème présent dans d'autres mythes d'origine de la civilisation romaine, comme par exemple celui du premier rite lors de la fondation de la ville, qui consistait à creuser une fosse au centre du futur habitat et à y jeter les fruits et la terre du sol voisin (Ovide, *Fast.* 4, 822). Par ce geste, on montrait plastiquement que Rome était conçue comme un amalgame de tout ce qui l'entourait. Plutarque (*Vit. Rom.* 13, 2), en s'inspirant de la tradition grecque de la fondation des villes, donne une version encore plus intéressante. Selon lui, chaque futur habitant aurait jeté dans la fosse centrale les prémices de tout ce qui est bon

et nécessaire selon la loi et la nature, ainsi qu'une poignée de terre de son pays d'origine; après quoi, le tout aurait été mêlé et aurait reçu le nom de « monde » (cf. Bettini 2015: 21-25). Ce geste permettait ainsi d'inclure dans le centre de la nouvelle ville des éléments hétérogènes symbolisant la variété de la nouvelle population. Le mythe de l'*asylum* est encore plus évident en ce qui concerne le mélange social: il s'agit d'un lieu sacré (un sanctuaire du dieu Lucoris ou Asyle, cf. Wiseman 1983) au cœur de la ville, où Romulus réunit tous les apatrides et brigands des alentours: « une foule de toutes sortes, mélange indistinct d'hommes libres et d'esclaves, tous en quête de nouveauté » (Tite-Live, 1, 8, 6, trad. pers.). Plutarque le décrit ainsi: « Ils y recevaient tout le monde et ne rendaient ni l'esclave à son maître, ni le pauvre à ses créanciers, ni le meurtrier aux magistrats; ils assuraient que ce droit d'asile général avait été confirmé par un oracle de la Pythie. C'est ainsi que la ville, qui d'abord, n'avait pas compté, dit-on, plus de mille foyers, accrut rapidement sa population » (Plutarque, *Vit. Rom.* 9, 3). Et pour commenter ce mélange réuni dans l'*asylum*, Ovide s'exclame: « Ô combien modeste était l'origine dont est issu le Romain, combien peu enviable était la condition du peuple de jadis! » (Schilling 1992). Les premiers Romains ne sont rien d'autre que ces individus de modeste extraction sociale qui, désireux de partager la nouvelle aventure commune, fondent ensemble une nouvelle identité culturelle (cf. Dupont 2011).

CONCLUSION

Revenons à notre mythe. Les Romains ne sont pas gênés de leur origine modeste. Au contraire, ils l'affichent comme une marque identitaire. Cela trouve certainement une démonstration dans la grande considération qu'ils ont envers la louve et aussi envers leur nourrice Acca Larentia. Il faut rappeler qu'une fête publique, les Larentalia, était célébrée le 23 décembre en honneur de cette nourrice humaine, lors de laquelle les Romains faisaient des libations sur son tombeau. (Sabbatucci 1988: 359-362). À cette occasion, la bergère-lupa Acca était confondue avec une autre Acca Larentia, une prostituée bienfaitrice, dont le mythe raconte qu'elle avait légué ses terres et une fortune considérable au peuple romain⁶. Le fait de célébrer une fête publique en l'honneur d'une nourrice-prostituée s'inclut dans le discours sur les origines modestes et sordides que les Romains développent volontairement sur eux-mêmes et qu'ils visualisent dans l'image de la louve à la fois miraculeuse et divine (animal de Mars), mais aussi humble et infâme. En présentant à leurs yeux et à ceux de visiteurs de Rome la louve avec les deux jumeaux, les Romains donnent une idée de leur parcours civilisateur, qui du plus bas niveau s'est élevé vers le plus haut et que nous pourrions résumer avec ces paroles d'Ovide: « 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 » (Ovide, *Fast.* 3, 179, 180).

6. « On fête les Larentalia en l'honneur de Acca Larentia. Certains disent que celle-ci avait été la nourrice de Rémus et Romulus, d'autres une prostituée soudoyée d'Hercule » (*CIL* I(2) 1, *Fasti Praenestini*: 238, trad. pers.; cf. aussi Plutarque, *Vit. Rom.* 4, 4, 5).

Remerciements

Je tiens à remercier David Bouvier et un référent anonyme pour leur relecture attentive et leurs remarques constructives.

RÉFÉRENCES

- AUGUSTIN: voir COMBÈS & MADEC 1993-1995.
 BAYET J. (éd.) & BAILLET G. (trad.) 1940. — *Tite-Live: Histoire romaine, Tome I, Livre I*. Les Belles Lettres, Paris, cxxxii + 269 p.
 BETTINI M. 2015. — *Dèi e uomini nella città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*. Carocci, Roma, 216 p.
 BETTINI M. & BORGHINI A. 1979. — Il bambino e l'etto. Storia di una peripezia culturale. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 3: 121-153.
 BINDER G. 1964. — *Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus*. Hain, Meisenheim am Glan, 262 p.
 BOËLS-JANSSENS N. 2010. — Matrona/meretrix, duel ou duo? Les fonctions sociales et religieuses des catégories féminines dans la Rome Antique, in BRIQUEL D., GUITTARD C. & FÉVRIER C. (éds), *Varietates Fortunae: religion et mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux*. Presses de l'Université Paris Sorbonne, Paris: 89-129.
 BORIAUD J.-Y. (éd. & trad.) 2003. — *Hygin: Fables*. Les Belles Lettres, Paris, xxxiii + 403 p. (Coll. des universités de France Série latine; 417).
 BOULOGNE J. (éd. & trad.) 2002. — *Plutarque: Œuvres morales. Tome IV: Traités 17 à 19. Conduites méritoires des femmes – Étiologies romaines – Étiologies grecques – Parallèles mineurs*. Les Belles Lettres, Paris, xiv + 466 p. (Coll. des universités de France Série grecque; 417).
 BRÉGUET E. (trad.) 1980. — *Cicéron: La République. Tome II: Livres II-VI*. Les Belles Lettres, Paris, 326 p. (Coll. des universités de France Série latine; 6).
 BRETIN-CHABROL M. 2017. — L'ànon, la jument et la mule: allaitement interspécifique et hybridation chez les agronomes romains. *Anthropozoologica* 52 (1): 103-111. <https://doi.org/10.5252/az2017n1a9>
 BRIQUEL D. 1980. — Trois études sur Romulus, in BLOCH R. (éd.), *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*. Droz, Genève; Champion, Paris: 207-300.
 BRIQUEL D. 1983. — Les enfances de Romulus et Rémus, in ZEHACKER H. & HENTZ G. (éds), *Hommages offerts à Robert Schilling*. Les Belles Lettres, Paris: 55-66.
 CHASSIGNET M. (éd. & trad.) 1996. — *L'Annalistique romaine. Tome III: L'annalistique récente, l'autobiographie politique (fragments)*. Les Belles Lettres, Paris, clix + 494 p. (Coll. des universités de France Série latine; 375).
 CICÉRON, *De la divination*: voir FREYBURGER & SCHEID 1992.
 CICÉRON, *Discours*: voir COUSIN 1962.
 CICÉRON, *La République*: voir BRÉGUET 1980.
CIL – Corpus Inscriptionum Latinarum: voir HÜLSEN et al. 1893.
 COLLECTIF 2010. — *La Bible: traduction œcuménique*. Les éditions du Cerf, Paris.
 COMBÈS G. (trad.) & MADEC G. (éd.) 1993-1995. — *Augustin, La cité de Dieu*. Institut d'études augustiniennes, Paris, 640 p.
 CONSO D. 1994. — Ferus et la « sauvagerie » des hommes. Étude sur les critères de la polysémie, in MACTOUX M.-M. & GENY E. (éds), *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 8: Religion, Anthropologie et société. Annales littéraires de l'Université de Besançon* 499 (1): 89-105.
 COUSIN J. (éd. & trad.) 1962. — *Cicéron: Discours. Tome XV: Pour Caelius – Sur les provinces consulaires – Pour Balbus*. Les Belles Lettres, Paris, 418 p. (Coll. des universités de France Série latine; 166).
 DARDANEY A. 2010. — *Les mythes fondateurs de Rome: images et politique dans l'Occident romain*. Picard, Paris, 237 p.
 DASEN V., LETT D., MOREL M.-F. & ROLLET C. 2001. — Enfances. Bilan d'une décennie de recherche. *Annales de démographie historique* 2 (102): 5-100. <https://www.cairn.info/revue-annales-de-demographie-historique-2001-2.htm> dernière consultation 23/02/2017.
 DENYS D'HALICARNASSE: voir FROMENTIN & SCHNÄBELE 1990.

- DI FAZIO M. 2013. — Gli Hirpi del Soratte, in CIFANI G. (éd.), *Tra Roma e l'Etruria: cultura, identità e territorio dei Falisci*. Quasar, Roma: 231-264.
- DULIÈRE C. 1979. — *Lupa romana*. Institut historique belge de Rome, Bruxelles, Rome, 2 vol.: 318 + 106 p.
- DUMORTIER J. (éd. & trad.) 1975. — *Plutarque: Oeuvres morales. Tome VII, 1^{re} partie: Traités 27-36. La vertu peut-elle s'enseigner? – De la vertu morale – Du contrôle de la colère – De la tranquillité de l'âme – De l'amour fraternel – De l'amour de la progéniture – Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux – Si les affections de l'âme sont plus funestes que celles du corps – Du bavardage – De la curiosité*. Les Belles Lettres, Paris, xii + 553 p. (Coll. des universités de France Série grecque; 1).
- DUPONT F. 2011. — *Rome, la ville sans origine*. Paris, Gallimard, 216 p. (Coll. Le Promeneur).
- ENNIUS: voir SKUTSCH 1985.
- ERNOUOT A. (éd. & trad.) 1933. — *Plaute: Comédies. Tome II: Bacchides – Captivi – Casina*. Les Belles Lettres, Paris, 424 p. (Coll. des universités de France Série latine; 73).
- ERNOUOT A. (éd. & trad.) 1938. — *Plaute: Comédies. Tome VI: Pseudolus – Rudens – Stichus*. Les Belles Lettres, Paris, 273 p. (Coll. des universités de France Série latine; 92).
- FESTUS: voir LINDSAY 1913.
- FLACELIÈRE R., CHAMBRÉ E. & JUNEUX M. (éds & trads) 1964. — *Plutarque: Vies. Tome I: Thésée-Romulus, Lycurgue-Numa*. Les Belles Lettres, Paris, liv + 415 p. (Coll. des universités de France Série grecque; 136).
- FRAZIER F. & FROIDEFOND C. (éds & trads) 1990. — *Plutarque: Œuvres morales. Tome V, 1^{re} partie: Traités 20 à 22. La fortune des Romains – La fortune ou la vertu d'Alexandre – La gloire des Athéniens*. Les Belles Lettres, Paris, 356 p. (Coll. des universités de France Série grecque; 336).
- FREYBURGER G. & SCHEID J. (trads) 1992. — *Cicéron: De la divination*. Les Belles Lettres, Paris, xiv + 247 p. (Coll. La roue à livres; 16).
- FROMENTIN V. & SCHNÄBELE J. (trads) 1990. — *Denys d'Halicarnasse: Les Origines de Rome (Les Antiquités romaines livres I et II)*. Les Belles Lettres, Paris, xix + 336 p. (Coll. La roue à livres; 2).
- GOUREVITCH D. 1995. — Comment rendre à sa véritable nature le petit monstre humain?, in VAN DER EIJK P. J. & HORSTMANSHOFF H. F. J. (éds), *Ancient medicine in its socio-cultural context. Papers Read at the Congress Held at Leiden University 13-15 April 1992, I*. Rodopi, Amsterdam : 239-260 (Coll. Clio Medica; 27).
- GUIRAUD C. (trad.) 2002. — *Varron: Économie rurale. Tome II: Livre II*. Les Belles Lettres, Paris, xvii + 172 p. (Coll. des universités de France série latine; 274).
- HAUER-PROST M. 1994. — Rea Silvia. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VII (1): 615-620.
- HÜLSEN C., MOMMSEN T. & HENZEN W. 1893. — *Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. 1, partie I, II: Fasti Praenestini*. Georgium Reimerum, Berlino: 230-239.
- HYGIN: voir BORJAUD 2003.
- ISIDORE DE SÉVILLE: voir VALASTRO CANALE 2004.
- JUSTIN: voir SEEL & RÜHL 1985.
- LACTANCE: voir MONAT 1986.
- LAES C. 2006. — *Children in the Roman Empire: Outsiders Within*. Cambridge University Press, Cambridge, 352 p.
- LEOPARDI G. 1992. — *Petites œuvres morales*. Allia, Paris, 304 p. [1^{ère} éd. 1827].
- LINDSAY W. (éd.) 1913. — *Sexti Pompei Festi: De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*. Teubner, Leipzig, xxviii + 573 p.
- MCCARTNEY E. 1925. — Greek and Roman lore of animal-nursed infants. *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* (4): 15-40.
- MONAT P. 1986. — *Lactance, Institutions divines. Livre I: introduction, texte critique*. Éditions du Cerf, Paris, 2 vol., 264 + 328 p. (Coll. Sources chrétiennes; 326).
- OVIDE: voir SCHILLING 1992.
- PELLIZER E. 1991. — *La peripezia dell'eletto. Racconti eroici della Grecia antica*. Sellerio, Palermo, 167 p.
- PELLIZER E. 1997. — Miti di fondazione e infanti abbandonati, in GUGLIELMO M. & GIANOTTI G. F. (éds), *Filosofia, storia, immaginario mitologico. Atti del Colloquio di Torino (10-11 maggio 1996)*. Edizioni dell'Orso, Alessandria: 81-93.
- PERFIGLI M. 2004. — *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*. Edizioni ETS, Pisa, 308 p.
- PERRET J. (trad.) 2002. — *Virgile: Énéide*. Les Belles Lettres, Paris.
- PLAUTE, *Bacchides*: voir ERNOUOT 1933.
- PLAUTE, *Le rustre*: voir ERNOUOT 1938.
- PLUTARQUE, *Œuvres morales. Tome IV*: voir BOULOGNE 2002.
- PLUTARQUE, *Œuvres morales. Tome V*: voir FRAZIER & FROIDEFOND 1990.
- PLUTARQUE, *Œuvres morales. Tome VII*: voir DUMORTIER 1975.
- PLUTARQUE, *Vie de Romulus*: voir FLACELIÈRE et al. 1964.
- PRESCENDI F. 2007. — *Décrire et comprendre le sacrifice: les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*. Franz-Steiner-Verlag, Stuttgart, 284 p. (Coll. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge; 19).
- RISSANEN M. 2012. — The Hirpi Sorani and the wolf cults of central Italy. *Arctos* 46: 115-135.
- SABBATUCCI D. 1988. — *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*. Il Saggiatore, Milano, 372 p. (Coll. La Cultura; 67).
- SCHILLING R. (trad.) 1992. — *Ovide: Les Fastes. Tome I: Livres I-III*. Les belles Lettres, Paris, lixi + 370 p. (Coll. des universités de France Série latine; 302).
- SEEL O. & RÜHL F. (éds) 1985. — *M. Iuniani Iustini Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi accedunt prologi in Pompeium Trogum*. Teubner, Stuttgart, xxviii + 375 p.
- SERVIUS, *Commentaire à l'Énéide*: voir THILO & HAGEN 2011a.
- SERVIUS, *Commentaire aux Géorgiques*: voir THILO & HAGEN 2011b.
- SKUTSCH O. (éd.) 1985. — *The Annals of Quintus Ennius*. Oxford University Press, Oxford, 866 p.
- THILO G. & HAGEN H. (éds) 2011a. — *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii. Vol. 1: Aeneidos librorum I-V commentarii*. Cambridge University Press, Cambridge, xcvi + 660 p.
- THILO G. & HAGEN H. (éds) 2011b. — *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii. Vol. 3, 1: In Bucolica et Georgica commentarii*. Cambridge University Press, Cambridge, 662 p.
- TITE-LIVE: voir BAYET & BAILLET 1940.
- TRINQUIER J. 2017. — Le lait des prédateurs : sur quelques cas d'allaitement interspécifique dans la littérature grecque et latine. *Anthropozoologica* 52 (1): 17-35. <https://doi.org/10.5252/az2017n1a2>
- VALASTRO CANALE A. (éd.) 2004. — *Isidoro di Siviglia: Etimologie o Origini*. UTET, Torino, 1817 p. (Coll. Classici latini).
- VALETTE-CAGNAC E. 2015. — Être enfant à Rome: le dur apprentissage de la vie civique. *Terrain* (40): 49-64. <https://doi.org/10.4000/terrain.1534>
- VAN GENNEP A. 2011. — *Les rites de passage*. A. & J. Picard, Paris, 316 p. (Coll. Picard Histoire) [1^{ère} éd. 1909].
- VARRON: voir GUIRAUD 2002.
- VERGA I. 2013. — La louve d'Avenches: un bas relief unique et encore mystérieux. *Bulletin de l'association pro aventico* (55): 7-83.
- VIRGILE: voir PERRET 2002.
- WISEMAN T. P. 1983. — Asylum, in STEINBY E. M. (éd.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*. Quasar, Rome, 130 p.

Soumis le 3 octobre 2016;
 accepté le 6 mars 2017;
 publié le 30 juin 2017.