

DU MÊME AUTEUR

Aux mêmes éditions

L'insignifiance tragique, 2001.

Les jeux de Priape. Anthologie d'épigrammes érotiques
(édition et traduction avec Thierry Éloi), 1994.

Aux Éditions Actes Sud

Plaute, *La marmite* suivi de *Pseudolus* (traduction et préface), 2001.

Aux Éditions L'Arche

Sophocle, *Antigone* (traduction et postface), 2007.

Aux Éditions Armand Colin

Le théâtre latin, 1999.

Aux Éditions Aubier

Aristote ou le *Vampire du théâtre occidental*, 2007.

Aux Éditions Belin

Façons de parler grec à Rome (direction d'ouvrage, avec Emmanuelle Valette-Cagnac), 2005.

L'érotisme masculin dans la Rome antique (avec Thierry Éloi), 2001, 2009.

Médée de Sénèque : un théâtre de la violence, 2000.

Les monstres de Sénèque : pour une dramaturgie de la tragédie romaine, 1995.

Aux Éditions Les Belles Lettres

L'acteur-roi ou le Théâtre dans la Rome antique, 1985.

Aux Éditions de la Découverte

Le plaisir et la loi : du Banquet de Platon au Satiricon, 2002.

L'invention de la littérature : de l'ivresse grecque au texte latin, 1998.

Aux Éditions Denoël

L'affaire Milon. Meurtre sur la voie appienne, 1987.

Aux Éditions Hachette Littératures

Le citoyen romain sous la République, 1994.

Homère et Dallas : introduction à une critique anthropologique, 1990 (réédition Kimé, 2001).

Rome, la ville sans origine

Introduction

Identité nationale et origines à Rome : l'*origo*

Ce livre invite à repenser et déconstruire l'idée contemporaine d'identité nationale à partir de l'Antiquité romaine. Le point d'ancrage de cette déconstruction sera l'*Énéide* de Virgile, qui passe pour le « poème national » par excellence, formule anachronique et donc suspecte. Le doux Virgile pourrait bien servir d'alibi « humaniste » et donc intouchable à une idéologie nationaliste apparue au XIX^e siècle. Comme si le nationalisme était un penchant naturel des hommes, traversant les siècles.

Ce projet suppose d'explorer préalablement l'imaginaire romain de la citoyenneté puisque dans l'Antiquité un homme libre se définit par son rattachement à une cité. Les Romains passent pour avoir été des parangons de nationalisme, parce que menacés dans leur identité par la culture grecque après avoir conquis l'Orient méditerranéen. Tout le monde connaît ces vers d'Horace, l'ami de Virgile, dans l'*Épître à Auguste* :

Et la Grèce conquise a conquis son sauvage vainqueur,
et importa les arts dans les campagnes latines^{1*}.

Mais il ne faut pas interpréter trop vite les vers d'un poète qui lui-même se glorifie d'avoir importé en Italie les odes grecques :

On dira de moi....

Notre exploration va nous faire revenir sur ces idées reçues, puisqu'en fin de compte il apparaîtra que la citoyenneté romaine était vide de toute définition identitaire, culturelle, ethnique, religieuse, linguistique ou autre; qu'être latin ou italien ne voulait pas dire grand-chose; car être un citoyen romain, c'était, comme Énée, nécessairement venir d'ailleurs; ce que confirme le grand « poème national » qui brouille tous les fils généalogiques. Entre Rome et la Grèce ce ne fut jamais « le choc des civilisations » et nous verrons au 1^{er} siècle av. J.-C. des Romains parfois plus grecs que les Grecs³.

Pourquoi revenir à l'Antiquité?

L'Antiquité, plus que toute autre période historique, conforte les idéologies, qu'elles soient de « gauche » ou de « droite », donnant ainsi aux penseurs européens le sentiment confortable que leurs idées ont toujours été là. Ils se projettent dans les Anciens qui ainsi modernisés leur servent d'origine. L'anthropologie de l'Antiquité cherche à bousculer ce confort intellectuel grâce au fameux « regard éloigné » — éloigné par 2 000 ans d'histoire et de cultures diverses qui s'interposent entre « eux » et « nous ». L'anthropologie brise le fil du temps, ne gardant de l'histoire que la distance, et refusant tout présupposé évolutionniste. « Nous » ne vivons pas comme « eux » — les Romains et les Grecs —, « nous » ne pensons pas comme « eux », et ces différences ne sont pas l'effet d'un progrès technique et moral, immanent à l'histoire de l'humanité. Entre « eux » et « nous », il y a juste des distances inestimables. Pour finir, nous reviendrons dans le temps présent avec un autre regard sur nous-mêmes; la réalité que nous vivons n'est pas nécessaire; nous n'avons peut-être pas besoin d'identité nationale.

n'accordait que rarement la citoyenneté à des étrangers. Comme toutes les cités grecques, elle affirmait jalousement son identité.

Ce repliement sur soi des cités grecques tient à leur idéal de liberté (*eleutheria*) qui les conduisait à cultiver systématiquement leurs différences et à s'en glorifier. Chacune revendiquait un panthéon, un alphabet, des lois et une langue qui lui sont propres. Chaque cité a sa *politeia* (constitution), c'est-à-dire sa façon de vivre en *polis* (en cité), qui lui donne son identité; cette *politeia* est un ensemble de lois régissant aussi bien la structure sociale, la vie politique — ces *poleis* peuvent être gouvernées par une oligarchie, le peuple entier, un tyran ou des rois — que l'éducation des enfants. Elle relève du *nomos* (la convention, la loi) et non de la *phusis* (la nature). À l'origine de cette *politeia*, il y a le plus souvent un Sage mythique, un nomothète, comme Lycurgue à Sparte, Solon à Athènes, ou encore Dracon et Thésée. Le *bios* (la façon de vivre, les mœurs, la culture) est différent dans chaque cité : rien de plus éloigné que le guerrier spartiate du rameur athénien.

Cette culture de la différence est une affirmation d'identité au sein de l'hellénisme, ce qu'en linguistique on appellerait une dialectisation. Cependant, même si la citoyenneté est toujours héréditaire, aucune de ces cités ne revendique une identité biologique originelle, transmise par le sang, un caractère atavique, un génie ancestral qui constitueraient une essence athénienne, spartiate, thébaine ou milésienne. Aucune différence physique de naissance, aucune nature identitaire ne signalent l'appartenance à une cité ou à une autre. Les cités grecques ne cultivent que des différences « politiques », des différences de *politeia*. Si les femmes spartiates sont plus belles, c'est seulement parce qu'elles pratiquent intensément l'éducation physique. Ce qui n'empêche pas chaque cité de développer des fictions identitaires, comme les généalogies mythiques de Thèbes ou l'autochtonie athénienne. « Façons de dire, façons de faire », les cités grecques ont inventé un langage commun.

d'Halicarnasse, remarque qu'au lieu d'asservir ou de massacrer les peuples vaincus les Romains créent des colonies auxquelles ils donnent le droit de cité. Sa remarque a d'autant plus de poids qu'il cherche par ailleurs tout ce qui peut prouver que les Romains sont des Grecs. Mais sur ce point la différence est irréductible :

Quand on compare les coutumes des Grecs à ces dernières [celles des Romains], je ne puis trouver aucune raison de chanter les louanges de celles des Lacédémoniens ou des Thébains ou des Athéniens, qui se glorifient tellement de leur sagesse ; tous, jaloux de leur noble naissance et n'accordant la citoyenneté à personne ou à très peu de gens (je ne dis rien sur le fait que certains même chassaient les étrangers)⁴.

C'est pourquoi, ajoute-t-il, ils sont devenus les maîtres du monde quand les Grecs périraient. Sa richesse et sa puissance, Rome la doit à son immense population de citoyens libres et d'origine étrangère, des ennemis vaincus puis intégrés à l'*imperium*⁵ qui ont fourni à la *res publica* des armées innombrables et une élite sans cesse renouvelée.

Cette politique fut toujours celle de Rome, comme le rappellera l'empereur Claude en 48 apr. J.-C. devant le Sénat :

Mes ancêtres, dont le plus ancien, Clausus, originaire (*origine*) de la Sabine, fut admis en même temps au droit de cité romaine et au rang des familles patriciennes, m'exhortent à prendre des mesures semblables pour l'administration de l'État, en transférant ici ce qu'il a pu y avoir quelque part d'excellent. En effet, je n'ignore pas que les Iulii sont venus d'Albe, les Coruncanii de Camerium, les Porcii de Tusculum et, sans fouiller les temps anciens, que d'Étrurie, de Lucanie et de l'Italie entière nous avons fait venir des sénateurs, qu'enfin les bornes de cette contrée elle-même furent portées jusqu'aux Alpes, pour que non seulement des individus à titre personnel, mais des pays, des nations se fondissent dans notre peuple (*in nomen nostrum*). Alors la paix fut solide à l'intérieur, et nous sommes c...

t-on que d'Espagne les Balbi, de Gaule narbonnaise des hommes non moins distingués aient passé chez nous ? Leur postérité demeure et leur amour pour cette patrie (*in hanc patriam*) n'est pas inférieur au nôtre. Quelle autre cause perdit les Lacédémoniens et les Athéniens, malgré leur puissance militaire, sinon qu'ils écartaient les vaincus sous prétexte qu'ils appartenaient à des lignées étrangères (*alienigenis*) ? Au contraire, le fondateur de notre État, Romulus, fit preuve d'une telle sagesse que bien des peuples (*populos*), le même jour, il les eut pour ennemis, puis pour concitoyens. Des étrangers ont régné sur nous ; des fils d'affranchis ont accès aux magistratures, non pas, comme bien des gens le croient à tort, par une innovation récente, mais selon une pratique fréquente de l'ancienne république⁶.

Rome était une ville ouverte, toujours inachevée, à la différence de la cité grecque qui dès sa fondation était complète et autosuffisante⁷.

Il était donc tentant d'aller voir à Rome ce qu'il en était de l'identité nationale dans cette société bigarrée, qu'on dirait aujourd'hui peut-être un peu vite « multiculturelle » et qui fut celle de « nos ancêtres les Romains ». Comment vivaient-ils l'accès à la citoyenneté de milliers et de milliers d'étrangers qui affluaient dans la Ville, d'Orient et d'Occident ? Parlaient-ils d'intégration ? De menace contre leur identité ? Comment se vivaient ces Romains d'Orient, toujours citoyens de leur petite cité grecque tout en étant chevaliers ou même sénateurs de Rome ? Que devenait leur propre *politèia* ? Leur *bios* ? Les Romains du siècle d'Auguste voyaient-ils Rome sur le modèle d'une cité grecque, autrement dit conservant son identité — son *bios* et sa *politèia* — mais étendue aux dimensions de l'Univers ?

Où se situait l'identité d'un Romain ? Le sujet fait débat chez les historiens modernes. Le mieux est d'interroger les Romains eux-mêmes, ou du moins les traces qu'ils ont laissées de leurs

L'origo, spécificité romaine

Rome se définit comme toute cité antique sur le modèle grec par ses institutions politiques, le droit et les lois, sa langue, ses rituels religieux civiques et une mémoire : c'est-à-dire une histoire qui commence avec un fondateur mythique éponyme, en l'occurrence Romulus. La différence tient donc à cette citoyenneté largement distribuée.

À Rome comme partout ailleurs les fils de citoyens sont citoyens quand ils accèdent à l'âge d'homme. Mais à côté d'eux, il y a, d'année en année toujours plus nombreuse, une foule d'étrangers qui reçoivent le droit de cité, selon une procédure qui permettrait à Rome de s'adjoindre en une seule fois les richesses et les talents de centaines et de centaines d'hommes. Rome inventa au début du 1^{er} siècle av. J.-C., après les guerres « des alliés »⁸, une procédure juridique de naturalisation adaptée aux dimensions géographiques et politiques de l'*imperium*. Elle permettrait aux peuples vaincus d'Italie, au lieu de constituer des populations soumises, toujours susceptibles de se révolter, de se fondre dans le *populus romanus* sans perdre leurs identités originelles.

La procédure consistait à attribuer à tous les citoyens une *origo*, un « lieu d'ancrage » dans l'*imperium*; cette *origo* qu'un Romain héritait de son père et transmettait à son fils lui donnait accès à la citoyenneté⁹. Son *origo* le rattachait à une ville, colonie ou municipe dont les citoyens avaient reçu collectivement le droit de cité romaine. Ce lieu pouvait être au cœur du Latium, au fin fond de l'Espagne ou à l'extrémité orientale de la Méditerranée. Tout Romain était ainsi à la fois citoyen de Rome et citoyen de la ville qui était son *origo*, même s'il pouvait n'avoir jamais habité ni dans l'une ni dans l'autre. C'est pourquoi l'*origo* est une fiction juridique indépendante de la domiciliation d'un citoyen ou de son lieu de naissance M. H. 1987, p. 100

leur origine grecque, égyptienne, gauloise ou juive¹⁰. Bien au contraire, c'est en tant que citoyens de villes grecques, gauloises ou palestiniennes avec leurs propres institutions municipales que ces Gaulois, Grecs, Égyptiens ou Juifs sont romains. Plutarque, illustre polygraphe grec et citoyen romain, est un exemple de cette double appartenance : il était né en Béotie et citoyen de Chéronée; devenu ami de nobles romains, grâce à son activité littéraire en grec, il reçut la citoyenneté romaine et prit le nom de Lucius Mestrius Plutarchus. Hadrien le nomma plus tard procureur d'Achaïe, ce qui fit de lui l'égal d'un sénateur. Rome encourage les Grecs à préserver leur altérité à l'intérieur de l'empire. Ainsi fut instauré à Platée par les Romains eux-mêmes un concours où était couronné « le meilleur des Grecs »¹¹.

La *res publica* a donc en ce qui concerne le droit de cité une pratique bien différente des autres *politeiai*; cette différence excède celles que cultivent les cités grecques, elle est indicible dans les termes de la philosophie politique grecque. Les historiens grecs ont bien décrit cette politique d'ouverture de Rome aux étrangers, mais la notion d'*origo*, fiction juridique, était intraduisible¹² et même invisible pour les Grecs. Ils notent l'ouverture de Rome aux étrangers mais n'en perçoivent pas la conceptualisation juridique. Et comme tout discours et toute pensée politiques dans l'Antiquité se formulent dans les cadres de la philosophie grecque, cette notion n'apparaît pas dans les textes sur les constitutions antiques. Seul Cicéron, dont l'*origo* est Arpinum, en parle dans le *De legibus*, mais sans en faire un concept.

ATTICUS : Mais que voulais-tu dire tout à l'heure en parlant de ce lieu que je t'entends nommer Arpinum, comme étant ta patrie et celle de ton frère? Avez-vous deux patries? N'y a-t-il pas une patrie commune? La patrie de Caton ne serait-elle pas Rome, mai 1987, p. 100

patrie, de par le lieu de son origine (*loci*) et une autre de par le droit (*juris*)¹³.

Il utilise le terme de *patria* — terre des *patres* — et distingue ainsi la patrie par la naissance (*natura*), qui donc est l'origine (*ortu*) héréditaire et singulière, d'avec la patrie par le droit (*civitate*). Mais après cette description parfaitement exacte du droit romain, Cicéron, pour penser ce dispositif, le compare avec le syncrétisme¹⁴ athénien auquel il le réduit :

C'est comme tes chers Athéniens quand Thésée leur eut fait abandonner les champs pour les réunir dans ce qu'on appela *astu* (la ville) ; ils étaient à la fois Suniens et Athéniens. De même nous regardons comme nos patries et le lieu où nous sommes nés et la cité qui nous a conféré la qualité de membres.

Comparaison historiquement inadéquate car le syncrétisme est un mythe athénien attribuant à Thésée la création d'un centre urbain dans le territoire attique, et ce mythe qui rend compte du rattachement des Athéniens à un dème, une circonscription électorale, n'a jamais servi à distribuer la citoyenneté athénienne à des étrangers. L'*origo* n'est pas soluble dans la philosophie grecque.

C'est donc de cette notion proprement romaine d'*origo* que nous allons partir pour explorer l'identité civique à Rome : puisque l'*origo* est ce qui fait le citoyen romain, nous allons suivre l'imaginaire romain de cette *origo* pour découvrir quelle identité elle lui confère. Et puisqu'on ne trouve pas à Rome une pensée de l'*origo*, nous passerons par les pratiques publiques où elle intervient.

Celles-ci consistent, outre cette fiction juridique, constitutive de la citoyenneté, en trois rituels publics liés entre eux, annuels et célébrés par l'élite politique de la Ville : le sacrifice aux Pénates de Rome à Lavinium, la célébration des Féries latines et le renouvellement du traité (*foedus*) qui lie Rome à

Pourquoi l'Énéide ?

Pour compléter l'exploration de ces pratiques de l'*origo* en relation avec Lavinium nous regarderons ce grand « poème national¹⁵ » latin, l'*Énéide* de Virgile, qui passe pour célébrer l'identité romaine à travers une épopée consacrée à l'ancêtre de Romulus et à la *gens Iulia* (la famille de César et d'Auguste). Or cette épopée, écrite sur le modèle homérique, célèbre le héros fondateur de Lavinium, Énée, et raconte comment il est venu de Troie pour installer ses Pénates en Italie : les Pénates auxquels vont sacrifier à Lavinium les consuls lors de leur entrée en charge sont ceux d'Énée. L'*Énéide* donc nous ramène à l'*origo*.

Nous aborderons l'*Énéide* comme une pratique verbale et un objet anthropologique complexe, sans respect littéraire. L'anthropologue traite les « grands » textes comme n'importe quelle autre pratique culturelle¹⁶. Une approche anthropologique de l'*Énéide* impose donc de retrouver son usage romain, son fonctionnement premier, indépendamment des effusions littéraires sur le « doux poète mantouan » ou son « génie prophétique ». Le regard éloigné impose de ne pas ramener l'inconnu au connu et donc de ne pas oublier que l'*Énéide* est aussi un fait historique, indépendamment des lectures philosophiques, sociologiques, littéraires ou même inspirées qui ont pu en être faites.

Or, une fois débarrassée de tous ces commentaires, l'*Énéide* est un objet déroutant : que penser d'un texte écrit — et qui se donne pour tel — et qui n'est pas destiné à des performances chantées, mais qui commence par le performatif latin *cano* (je chante)¹⁷ ? Quand un verbe performatif comme *cano* est privé de son efficacité par le contexte, il n'est plus que son image verbale. Il faut un chanteur pour chanter comme il faut un prêtre pour baptiser, sinon le verbe — je baptise, je chante — est la dénégation de l'acte qui est désigné sans être réalisé. Il

cano signifie ici : « je compose en écrivant en latin des vers sur le modèle de la poésie épique grecque transcrite ». L'*Énéide* se présente d'emblée comme la dénégation du chant homérique, une forme bien particulière de traduction.

La poétique de l'*Énéide* a-t-elle à voir avec l'*origo*? Reprenant le modèle grec des poèmes de fondation, Virgile ne l'aurait-il pas détourné pour en faire un poème de l'*origo*?

Questions de méthode

Cette enquête sur l'*origo* va donc associer deux domaines disparates qui relèvent l'un d'une grande sophistication intellectuelle, le droit public romain, l'autre de la pensée sauvage, un rituel pur, sans spiritualité et sans théologie, avec une figure mythique, sortie d'Homère, Énée, et une fiction purement littéraire, l'*Énéide*. Comment travailler sur un corpus aussi hétérogène?

Visant à faire une anthropologie de l'imaginaire romain, notre projet ne peut envisager Rome comme s'il s'agissait d'une nation moderne, avec un territoire, une population, une économie, une langue et une histoire décrits de l'extérieur en termes modernes, sans passer par les représentations que les Romains se faisaient d'eux-mêmes. Nous ne chercherons donc pas à faire une histoire positive de Rome.

Nous n'en ferons pas non plus la préhistoire. Certains archéologues¹⁸ cherchent les « vraies » origines de Rome, en datant des tessons de poterie et des bouts de mur retrouvés sur son territoire, afin de remonter jusqu'aux débuts de la cité, décrits comme une migration ou une sédentarisation. Les archéologues veulent toucher du doigt la réalité matérielle des peuples antiques. Réalité que des historiens confrontent à ce qu'ils appellent les « sources littéraires ». Tout heureux quand ils peuvent apporter une confirmation à des « traditions légendaires »,

savoir. La tombe d'Énée trouvée à Lavinium ne prouve-t-elle pas que la légende d'Énée a un « fond de vérité »?

Pourquoi cette démarche est-elle pour nous intellectuellement intenable? Parce que ceux qui utilisent ainsi l'archéologie¹⁹ mélangent deux systèmes temporels incompatibles : une chronologie universelle, le temps unifié et orienté d'un monde globalisé — le nôtre, celui des historiens — et le temps mythique d'une fiction, un temps sans référent qui n'est que le temps du discours et que les Anciens placent hors du temps de l'histoire, aux « débuts » d'une cité, ces débuts que les Grecs appelaient aussi *archeologia*. La ressemblance des termes ne doit pas faire illusion; d'un côté l'archéologie, une vérité scientifique arrachée aux entrailles de la terre, qui témoigne d'un temps vécu au passé, de l'autre une fiction sans cesse remodelée qui sert de mémoire à un temps vécu au présent et se confond avec lui : l'*archeologia*. L'*archeologia* mythologique n'est pas de l'histoire fabuleuse racontée jadis à de grands enfants dont la science moderne devrait rechercher aujourd'hui le noyau positif, mais des récits d'adultes destinés à fonder le présent sans se noyer dans le gouffre du passé en créant un autre temps, celui des *arkhaiá* (les débuts). Les Anciens maîtrisaient parfaitement les deux types de récit, l'histoire événementielle et l'*archeologia*. Ils ne croyaient pas plus que nous à Romulus et à Mars, sachant très bien que le mythe ne doit sa vérité qu'au présent de son énonciation. Quand Tite-Live raconte la fondation de Rome, il ne prétend pas rapporter des événements mais illustrer sa domination sur le monde selon l'habitude reconnue par tous de mêler les dieux aux hommes dans les discours des origines :

Les faits qui ont précédé ou accompagné la fondation de Rome se présentent embellis par les fictions des poètes (*poetis fabulis*), plutôt qu'appuyés sur des documents, sur des événements passés : je ne veux pas plus les affirmer que les contester.

dieu Mars le père (*parentem*) du fondateur de Rome et le sien, sa gloire dans les armes est assez grande pour que les peuples du monde l'acceptent sans état d'âme, comme ils acceptent sa domination²⁰.

On sourit aux récits de Schliemann²¹ qui chercha Troie, l'*Iliade* à la main, en creusant une colline turque et trouva neuf villes superposées, puis qui crut découvrir en Grèce le tombeau d'Agamemnon et les bijoux d'Hélène. Comme si la vérité de Troie était les ruines d'Hisarlik; la vérité de Troie est l'imaginaire qui s'est déployé, siècle après siècle, à partir des poèmes homériques et de tous les récits qui ont suivi. Comme si les origines de Rome étaient les tombes fouillées dans le forum ou les fonds de cabane trouvés sur le Palatin²². Certains ne désespèrent pas d'y découvrir un jour le crâne de Romulus. Un historien moderne ne peut pas croire à Romulus fils de Mars? Croire ou ne pas croire n'est pas la même chose aujourd'hui et au 1^{er} siècle av. J.-C.²³. Les historiens modernes croient aux causes économiques et sociales; ils ne croient pas à la mythologie mais ils croient au grand récit de l'évolution. Les Anciens n'avaient pas besoin de croire en des récits. Les dieux étaient suffisamment présents dans chaque moment de leur vie pour que la question de la croyance ne se pose pas.

Les origines de Rome sont donc un imaginaire que nous allons tenter de saisir au 1^{er} siècle av. J.-C. Sans privilégier une élite « éclairée », qui serait plus proche de « nous », plus « évoluée » — les poètes, les philosophes et les grands hommes —, aux dépens des classes inférieures qui seraient encore engluées dans les superstitions ancestrales. Cicéron, César, Virgile ou Auguste nous sont *a priori* aussi incompréhensibles que le paysan qui bine son champ sous le soleil et qui ne voit pas plus loin que le dieu Terme bornant son domaine : ils partagent un même imaginaire. Auguste ou Virgile n'étaient ni en avance sur leur temps, comme on entend souvent dire dans les médias, ni

une vision du monde unifiée, une *Weltanschauung*, car ils partagent non pas un système de représentations figées mais un ensemble de pratiques de toutes sortes — y compris verbales et esthétiques — grâce auxquelles une communauté vit dans l'espace qui est le sien. C'est un savoir-vivre, des savoir-faire partagés, suscitant des discours contradictoires et plus ou moins sophistiqués.

Phrygiens, vêtus de robes bariolées, qui traversent la ville en chantant et hurlant, avec des joueurs de cymbale et de tambourin; leurs chants rauques sont accompagnés par la musique suraiguë des flûtes phrygiennes. L'image de la déesse est portée en procession. Les assistants jettent des pièces de monnaie, on répand des pétales de roses. Des prêtres eunuques dansent avec frénésie et exhibent des mutilations sanglantes. Ce rite effrayant est interdit aux Romains.

L'autre rituel est strictement romain. Il consiste en jeux scéniques où sont exclus du public les esclaves et les étrangers. Puis ont lieu des repas pris en commun, limités aux familles aristocratiques, où l'on consomme un plat rustique, une sorte de fromage frais aux herbes et à l'ail avec de l'huile et du vinaigre.

Comme la Grande Mère une fois installée sur le Palatin, Énée est double une fois arrivé en Italie. Comme les rituels de la Grande Mère, la double généalogie de Dardanos rend compte d'un présent et non d'un passé. C'est son histoire et son intégration, non pas sa nature, qui sont ainsi ritualisées. Dardanos l'ancêtre ne transmet pas une identité quelconque à Énée, mais signifie par sa dualité son ancrage dans le sol italien comme *origo*. Énée n'est pas double, il est seulement installé en Italie et venu d'ailleurs.

Le va-et-vient des ancêtres repris par Virgile au va-et-vient des migrations mythiques utilisé par les mythographes grecs lui permet de créer cette double ascendance pour Énée : grec oriental par Dardanos le Troyen et « italien » par Dardanos venu de Cortona. Cette double origine fonctionne simultanément dans le texte virgilien qui reste malgré tout un récit grec avec la généalogie du fondateur. Le texte, en maintenant les deux attaches locales qui se contredisent, fait qu'Énée n'est ni l'un ni l'autre; il est l'homme qui vient d'ailleurs pour créer l'*origo* à Lavinium, il ne laisse rien de son passé troyen, il n'arrache ainsi Énée à Homère et aux poèmes de fondation.

Conclusion

L'*origo* est-elle un métissage?

Grâce à sa double origine, Énée n'est pas un fondateur. Mais celle-ci n'est-elle pas dans l'*Énéide* la figure d'un métissage premier? Si l'on se réfère à Pallas, fils d'Évandre, le métissage serait dissymétrique¹. Les mariages mixtes entre les étrangers (*externi*) et les gens d'ici ôteraient aux enfants de ces mariages leur prépondérance.

Bien que fils d'un *externus*, un Arcadien immigré, Pallas devient italien par sa mère, une Sabine. Son père dit qu'il est « *mixtus matre Sabella* » (métissé de mère sabine), et que de cette mère (*hinc*) il tient en partie sa patrie (*patria*). Le terme *patria*, qui signifie « la terre des pères », fait de sa mère sabine l'équivalent d'un père. Ce métis a donc deux pères, et le « père local », ici sa mère sabine, l'emporte sur le père étranger : il n'est pas un *externus*, même s'il a une autre *patria* qui est celle de son père. Si l'on rapproche cette formulation du métissage des deux patries dont parle Cicéron², la petite patrie qui est celle de son *origo* et la commune patrie qui est Rome, on retrouve un dispositif comparable. Avec cependant cette différence fondamentale : chez Cicéron, les deux patries sont incluses l'une dans l'autre et toutes deux sont héritées du père par la naissance et par le droit. Chez Virgile, dans le cas de Pallas, les deux patries sont rivales et correspondent à une double ascendance, paternelle et maternelle.

jours vu du côté des Noirs. Barack Obama a été salué comme le premier président noir des États-Unis.

Pourquoi cette invention d'un tel métissage chez Virgile, dont on ne trouve trace nulle part ailleurs? Prisonnier malgré tout du temps généalogique de l'épopée et des récits mythographiques, aurait-il interprété l'*origo* sous la forme du métissage? Au lieu que l'avant s'abolisse par la création du *nomen* et la rencontre du lieu et de l'homme, la nouvelle *gens* ne devant rien à ses « origines », Virgile aurait-il essentialisé l'altérité latine pour en faire une identité? Donnant en même temps une identité à l'ascendance troyenne? Avec pour conséquence d'enraciner les Romains dans leur territoire d'origine et de les enfermer en Italie?

Virgile invente des Latins indigènes

De fait, Virgile invente des Latins indigènes qui, une fois unis aux Troyens, restent, bien que métissés, des Latins. Ce métissage dissymétrique est celui que prôlait Jupiter à Junon³.

Nous avons vu comment les Latins chez les historiens anciens étaient le résultat de la rencontre d'Énée et de l'Italie; dans les récits de la fondation de Rome, ils ne sont que des intermédiaires entre les Troyens et les Romains, et n'apparaissent que pour disparaître absorbés par Rome⁴. En dehors de ces récits de fondation, le *nomen latinum* est une fédération culturelle, aux dimensions variables, dont les cités qui la composent, une fois vaincues par Rome, reçoivent une citoyenneté de second ordre, puis la pleine *civitas*. Le *nomen latinum* est donc lié à la pratique de l'*origo*, il est une des deux composantes de l'altérité incluse, l'autre étant l'altérité troyenne.

Ce statut des alliés de droit latin a sans doute été le point de départ des récits des mythographes grecs sur la fondation de Rome où les Latins deviennent un peuple — en grec *ethnos*, en

entre récits grecs et pratiques romaines. Chez les mythographes, les plus anciens indigènes ont tendance, plus on remonte dans le temps, à être de plus en plus grecs et issus de diverses migrations arcadiennes. À Rome, la composante latine de la citoyenneté est moins « autre » que la composante troyenne. Dans l'antithèse, toujours relative, entre latin et troyen, présente dans l'imaginaire romain, les Latins sont en position identitaire sans pour autant constituer une identité.

Or Virgile procède différemment. Il reprend la fiction d'un *gens latinum*, mais en retirant aux Latins toute forme d'hellénité. Quand Énée débarque, ils sont déjà là. Et c'est donc à des Latins et non à des Aborigènes qu'Énée va s'unir et unir les Troyens dans l'*Énéide*. Mais comment fabriquer ces Latins pour en faire un peuple civilisé sans qu'il soit grec? En effet, pour qu'il y ait une guerre sur le modèle de la guerre de Troie, une guerre civilisée nécessaire à cette nouvelle *Iliade*, il faut que les adversaires des Troyens leur soient semblables, comme leur étaient semblables les Achéens. Énée, pour être le nouvel Achille, ne pouvait pas affronter un Turnus barbu et descendu de ses montagnes. Ici le projet homérique de Virgile est contraignant.

Les Latins de Virgile sont donc des indigènes, issus de l'Italie archaïque que les Romains du 1^{er} siècle av. J.-C. voient peuplée de bergers, de faunes et de nymphes. Cette Italie première et sauvage apparaissait déjà chez certains mythographes, mais elle était très tôt civilisée par des héros et des dieux grecs, par exemple Italos, fils de Télégonos et de Pénélope, devenu roi des Oenôtres. Virgile reprend ce scénario mais supprime tout apport extérieur en confiant à Saturne, dieu romain, le soin de civiliser ces sauvages. C'est l'Arcadien Évandros qui raconte à Énée l'archéologie du Latium, avant les Latins et avant son arrivée :

En ces bois habitaient les Faunes et les Nymphes indigènes, ainsi qu'une population d'hommes nés du tronc de chênes durs, êtres sans tradition ni culture qui ne savaient ni atteler des bœufs,

exilé, privé de son trône, et fuyant les armes de Jupiter. Il rassembla cette population ignorante et dispersée dans les montagnes et lui donna des lois. Il choisit d'appeler ces bords Latium, puisqu'il s'y était caché (*latuisse*), bien à l'abri. (*Énéide*, VIII, 314-323)

Cette histoire indigène est un récit grec avec des dieux qui vont et viennent entre le ciel et la terre, pour offrir aux hommes les arts de la civilisation ou les règles de la vie sociale. Ce récit grec en latin, avec un dieu romain déguisé en Kronos, fait partie des travestissements virgiliens servant à construire l'espace archaïque italien pour y inscrire l'*Iliade* d'Énée. Récit grec qui s'appuie une fois encore sur l'étymologie d'un terme local, le Latium, à la définition géographique des plus vagues : « ces bords » (*oris*).

Les Latins sont donc inventés à ce moment-là du texte, dans le miroir des Grecs, comme s'ils étaient issus d'Arcadiens indigènes. Faunus interprété comme l'équivalent romain de Pan, dieu des bergers d'Arcadie, est un des maillons de cette traduction, avec la nymphe — grec *numphè* —, qui appartient uniquement aux panthéons grecs. D'où cette étrange généalogie de Latinius que nous citons précédemment qui se substitue au récit de fondation faisant de Latinius le fils d'Hercule⁵.

Le roi Latinius, bien vieux déjà, régnait sur des villes et des campagnes depuis longtemps pacifiées et seréines.

Il était né, nous dit-on, de Faunus et de la nymphe laurente Marica.

Le père de Faunus était Picus, qui t'appelle père, toi, Saturne, le tout premier auteur de cette famille. (*Énéide*, VII, 45-49)

Par sa naissance, il est issu de dieux purement italiques : Saturne, le civilisateur des indigènes, père de Picus, père de

Latinius, comme tout noble romain de la République, a dans son atrium des *imagines* ancestrales, des masques funèbres qu'il sort lors des funérailles des morts de sa famille⁶. Mais ces *imagines* de Latinius ne sont pas des masques romains, ce sont des statues grecques archaïques, des *agalmata* en bois, car ces ancêtres sont des dieux :

Il y avait aussi la série des effigies des lointains aïeux, sculptées dans du vieux cèdre, et Italus, et le vénérable (*pater*) Sabinus,

qui sema la vigne, représenté avec une faucille recourbée; et le vieillard Saturne, et l'image de Janus aux deux visages.

Tous se dressaient dans l'entrée; et les autres rois aussi, depuis l'origine (*ab origine*),

et ceux qui, se battant pour la patrie, endurèrent les blessures de Mars.

Devant l'entrée sacrée se trouvaient en outre des armes innombrables;

là étaient suspendus des chars capturés et des haches incurvées, des casques empanachés, et d'énormes barres de portes,

des javelots et des boucliers, et des rostrs attachés aux navires.

Muni de son bâton quirinal (*Quirinali lituo*), vêtu d'une courte trabée, un ancile à la main gauche,

Picus, le dompteur de chevaux (*equum domitor*), était assis. (*Énéide*, VII, 177-189)

Virgile mélange toutes les époques et toutes les références : ces vieilles statues grecques sont aussi romaines. Picus superbement anachronique en magistrat romain est agrémenté d'une épithète homérique : *equum domitor* (dompteur de chevaux)⁷. Il porte la trabée, une toge comportant une ou plusieurs bandes horizontales de couleur rouge qui était celle des consuls mais dont les antiques disaient qu'elle avait été le vêtement des rois. Elle est courte parce que archaïque. Le lecteur contemporain d'Auguste voit ces temps-là comme ignorant encore le luxe

bâton de l'augure qui tire son nom de Quirinus-Romulus, ce qui est une belle anticipation. Mais l'Archaisie ignore l'histoire.

Virgile ajoute à cette galerie de dieux ancestraux des amas d'armes qui correspondent à diverses coutumes romaines contemporaines : ainsi les éperons des navires pris aux ennemis décorent le forum romain, et les nobles qui ont conduit des guerres victorieuses accrochent à la façade extérieure de leur maison des sortes de trophées guerriers.

Quand ils vont se rencontrer, rien ne différenciera culturellement les Latins des Troyens, pas même la langue, comme toujours dans l'épopée homérique qui ne connaît qu'une seule langue, la sienne. Ces Latins sont aussi hellénisés que les Carthaginois ; Latinus accueille les Troyens en manifestant sa connaissance des poèmes homériques et même de leur suite : les premiers livres de l'*Énéide* appartiennent comme Homère à la mémoire commune et unifiée des peuples hellénisés de la Méditerranée.

Dites-moi, Dardanides (oui, nous connaissons et votre ville et votre peuple, et nous avons entendu parler de votre parcours sur les mers), que cherchez-vous ? (*Énéide*, VII, 195-197)

Virgile pose ainsi face à face deux peuples analogues mais appartenant à des lieux différents. Les Troyens appartiennent à la mer grecque, les Latins à l'Italie.

L'Orient et l'Occident?

En donnant une identité aux Latins face aux Troyens, Virgile, selon certains commentateurs, aurait symbolisé un Orient et un Occident égaux en dignité, dont Rome réaliserait la synthèse par une forme de métissage⁸. C'est pourquoi Rome serait

serait pour Rome à la fois l'affirmation de sa continuité hellénique et sa négation, ce que nous avons appelé sa dénégation. Peut-on dire « L'Orient ne s'abolit pas par l'acte colonial de la fondation » ? Le double récit serait ainsi l'illustration narrative de l'image que Rome se ferait d'elle-même au I^{er} siècle av. J.-C. comme le produit de la rencontre et de la synthèse entre l'Orient et l'Occident. C'est essentialiser ce qui était simplement la négation de la continuité hellénique, par l'affirmation de deux entités distinctes ou au moins de deux pôles opposés. Il s'agirait d'un métissage symétrique entre Orient et Occident. Chacun contribuerait à créer une Rome qui n'est ni l'un ni l'autre.

Cette rencontre serait un transfert, toujours dans le même sens, de l'Orient vers l'Occident, qui permet par un apport oriental de romaniser l'espace latin. « Tout ce qui est romain vient de l'Orient mais d'un Orient transporté par un voyageur puis assimilé et intégré dans un espace nouveau. » De cette synthèse entre Orient et Occident, de ce métissage symétrique, l'*Énéide* serait le récit emblématique, puisque non seulement le poème raconte un transfert, celui d'Énée dans le Latium, mais il est aussi lui-même un poème romain, le résultat du transfert d'Homère dans la langue latine. Nous retrouvons ici, en gros, l'idée de l'altérité incluse ou encore de l'hellénisme organique. Mais s'y ajoute celle d'une identité latine et d'une identité grecque. Est-ce l'idéologie de l'*Énéide* ?

En tout cas, elle romprait avec la conception romaine traditionnelle. Une telle vision de Rome métissée repose uniquement sur une idéologie de la fondation et élimine la notion d'*origo*. Elle donne une consistance aux Latins qui n'est pas historiquement fondée, et qui ne se rencontre que dans l'*Énéide*. Elle suppose une forme de conscience ethnique chez les Italiens, ce que les Grecs appellent *suggeneia* et les Romains *consanguinitas*⁹. Or la *consanguinitas* ne sert pas dans l'Antiquité romaine à définir une identité. Comme la *suggeneia*, c'est une catégorie intervenant essentiellement dans la diplomatie

L'usage du terme *consanguinitas* au I^{er} siècle av. J.-C. en Italie trahit au contraire une grande indifférence à l'égard des identité ethniques. La *consanguinitas* sert à dire toutes les proximités, tous les liens quels qu'ils soient, de famille, d'alliance, d'amitié ou de concitoyenneté, ou des liens contractuels formalisés. Pas plus que le *sanguis* la *consanguinitas* n'a besoin d'un fondement généalogique ou naturel. Ce n'est pas une réalité « palpable » comme dans les cités grecques ou dans les nations modernes. Elle ne pouvait pas être le support imaginaire d'une identité quelconque, latine ou italienne.

La parenté entre les Italiens vient de leur mélange et non de leur origine. Mais c'est un mélange indistinct qui ne garde pas aux éléments qui le composent leur identité première. Rome n'est pas une cité métisse et encore moins une cité pluriethnique.

Les Latins de Virgile ont-ils une identité ?

Revenons à Virgile et ses Latins qui semblent être une exception dans l'imaginaire romain. Virgile développe une vision du mélange qui prend en compte les constituants de ce mélange, les Latins et les Troyens. Que vont-ils devenir, ces Latins une fois unis aux Troyens, ces Troyens unis aux Latins ? Virgile décide qu'ils restent des Latins — ce qui est certes globalement conforme à la tradition qui faisait des Latins le résultat de l'union des indigènes avec les Troyens — mais cela pose un problème : comment les Latins issus des mariages troyens peuvent-ils être les ancêtres troyens de Rome en restant les mêmes Latins qu'avant ? Les Troyens n'apportent-ils rien à cette union ?

Virgile décrit en détail ce que sera le résultat de l'union des Troyens et des Latins. Il leur donne une consistance culturelle qui ressemble à un métissage moderne, déjà ébauchée avec Pallas¹¹.

Je t'implore pour le Latium, au nom de la suprématie des tiens
[des Troyens]

quand bientôt ils feront la paix, contractant d'heureux mariages
avec des enfants,

quand bientôt ils uniront leurs lois et leurs traités, n'ordonne pas
aux Latins indigènes de changer leur ancien nom,
ni de devenir Troyens, ni d'être appelés Teucères;

qu'ils ne changent ni de langue, ni de coutumes vestimentaires.
Que le Latium vive, que des rois albaïns règnent durant des
siècles,

que soit puissante une descendance romaine forte de la valeur
italienne. (*Énéide*, XII, 820-827)

Ce qui est en cause dans la prière de Junon est le nom du peuple à venir que va créer Énée en s'unissant aux Latins, il doit leur être refusé qu'ils perpétuent Troie et les Troyens. Sa demande est du côté troyen conforme au fonctionnement de l'*origo*. Ceux qui s'arrêtent disparaissent au profit d'une *gens* nouvelle, famille ou peuple; les héros troyens, origines d'une famille romaine, abandonnent leur nom grec pour créer un *nomen latinum*. Junon précise le lieu où s'ancrera l'*origo*, le Latium, future « petite patrie ».

Mais du côté latin, les choses changent, il n'est plus question d'*origo*. Surgit une identité latine, destinée à être conservée; cette identité consiste en un type de vêtement et une langue dont il n'avait jamais été question précédemment dans le texte. Les Latins étaient jusqu'à présent un peuple « homérique », comme les Troyens et les Achéens, culturellement semblables à leurs adversaires et n'ayant pas de problème de communication linguistique. Ensuite, l'identité des Latins se situe dans leur *virtus*, cette valeur militaire que transmettront les Latins aux futurs Romains. En parlant de « *virtus Itala* », Virgile définit une identité romaine, ancrée dans ses origines, non pas latines mais, par métaphore, « italiennes ». La *virtus* des Romains est un lieu commun, y compris chez les Grecs, mais ordinairement elle

incluse, elle ne peut leur venir des Troyens ni des Latins. Or, dans l'*Énéide*, c'est Énée qui incarne l'altérité incluse, il ne sera donc pas l'homme de la *virtus*. Les Latins, ou les Italiens qui jouent, temporairement ici, le rôle de pôle identitaire, sont donc pourvus de cette *virtus* et vont la transmettre aux Romains. Mais cette attribution ne vaut que pour ce passage, car ensuite ce sont les Troyens avec leurs alliés étrusques, ligures et grecs qui seront finalement vainqueurs contre les Latins et les Italiens.

Jupiter, donc, accorde à Junon ce qu'elle veut en reprenant et précisant le contenu de sa demande :

Je t'accorde ce que tu veux, et je me rends, vaincu et content.

Les Ausoniens garderont la langue (*sermonem patrium*) et les coutumes de leurs pères,

et leur nom restera ce qu'il est; mariés (*commixti corpore*),

les Teucères subsisteront (*subsident*). J'y ajouterai leurs coutumes et leurs rites sacrés, et ferai parler tous les Latins d'une seule voix.

Le peuple (*genus*) qui surgira de là, issu de ce métissage (*mixtum*) avec le sang (*sanguine*) ausonien,

tu le verras en piété surpasser les hommes, surpasser les dieux. (*Énéide*, XII, 833-839)

En les dénommant Ausoniens¹², Jupiter fait des Latins un peuple métaphorique de tous les habitants de l'Italie, comme précédemment Junon parlait de *virtus* italienne. En effet, quand il dit « les Ausoniens garderont leur langue », il désigne le latin, qui n'est pas la langue des Italiens avant l'expansion romaine; et si certes les Italiens parleront aussi latin à l'époque de Virgile, c'est en tant que citoyens de l'*imperium*. Cet anachronisme volontaire fait éclater le temps de la narration, comme on l'a déjà vu de nombreuses fois, car la phrase de Jupiter n'a de sens que dans le présent du lecteur. Il donne aux Ausoniens une identité rétroactive qui est celle de l'*origo* et non celle de la transmission.

Virgile utilise ce terme d'Ausoniens pour désigner indiffé-

de Troie, elle se formule selon la même figure du catalogue. Venus de toute l'Italie, les Ausoniens sont parfois grecs ou fils d'un père grec. Il y a Mézence l'Étrusque et son fils Lausus, Aventinus, fils d'Hercule, deux Argiens, Catillus et Coras de Tibur, Caeculus de Préneste, Messapus, à la tête de contingents falisques et capénates, Clausus le Sabin, Halésus, fils d'Agamemnon, Oebalus, fils de Télon, Ufens et ses Èques, Umbro de Marruvium, Virbius, fils d'Hippolyte l'Athénien, Turnus le Rurule, Camille l'amazone volsque. Il y a des guerriers osques, des Auronques, des Fescennins, et des Èques Falisques¹³.

Mais inversement, en servant de métaphore aux Italiens, les Latins retrouvent ce statut d'*origo* symbolique qui est le leur dans le rituel de Lavinium. Sous le dénomminatif vague et englobant d'Ausoniens, les Latins, Rurules, Étrusques, tous les peuples auxquels Énée s'affronte en Italie, ont vocation à être, un jour ou l'autre, intégrés dans l'*imperium* comme les Latins, grâce à leur *origo*. Leurs cités deviendront des municipes ou des colonies « latines », ils recevront la *civitas* romaine.

Le texte, une fois encore, est instable et glissant. C'est tous les jours cette même poétique de la métaphore qui fait passer d'un peuple à un autre, d'un temps à un autre. Jupiter parle la langue de l'Archaisie. Et donc il n'est pas possible d'extrapoler à partir de ce passage sur le métissage à venir des Latins, en l'étendant à l'ensemble du texte pour aboutir à un peuple latin identique à lui-même et nanti d'une identité. Virgile ne va pas jusqu'à essentialiser les Latins.

En revanche, il offre une ébauche de pensée du métissage dont on voit vite les apories dans une culture qui n'a pas intégré le biologique à sa représentation de la filiation. Quand la culture où il a lieu donne un sens ethnique à la couleur de la peau, le métissage est visible et semble une réalité naturelle. À Rome, la couleur de la peau n'a pas de signification ethnique, c'est une variante individuelle comme la couleur des yeux ou la taille. Certes les Romains admettent que chez certains peuples ces

identifiable par un trait physique. La transmission dans le mariage ne passe pas par le sang mais par le cadre juridique de l'héritage. Le métissage à Rome est impensable sans une manipulation divine qui change les règles de la transmission.

Les Troyens sont-ils les mères des Latins ?

Revenons à la promesse de Jupiter. En termes modernes, le peuple issu de l'union des Latins et des Troyens sera culturellement métissé; il conservera en partie sa « culture » latine : la langue, les coutumes — ce qui inclut le vêtement et le nom de leur peuple — mais il héritera de la religion des Troyens (*morem ritusque sacrorum*).

Le métissage sera-t-il aussi celui des corps (*commixti corpore*) par le mariage? Cela dépend du sens qu'on donne à *subsident, sanguis et mixtum*. Le verbe *subsiderere* signifie « rester, subsister » dans ce contexte; donc les Troyens survivront par le mariage avec des femmes latines, ce qui est évident car ils n'ont plus de femmes troyennes avec eux. Ce mariage ne permettra pas la transmission du nom du père mais seulement celui du grand-père maternel, ce que signifie peut-être *sanguis ausonius*. Comme on l'a vu précédemment, le *sanguis* n'implique aucune identité biologique, il signifie une parenté quelle qu'elle soit, ici le *sanguis* semble désigner une parenté de type agnatique. Les mères latines de ces mariages mixtes donneront leur identité civique à leurs fils. Quant à *mixti corpore*, l'expression est banale pour dire le mariage.

Pour que les nouveaux Latins aient tous pour mères des Latines et pour pères des Troyens ou des Latins, il fallait qu'il n'y ait plus de Troyennes. C'est pourquoi Énée avait perdu son épouse, Créüse, lors de la prise de Troie, c'est pourquoi les Troyens ont abandonné leurs femmes en Sicile¹⁴. Les traditions qui avant Virgile incluait l'épisode de l'incendie des vaisseaux

hommes avec Énée dans le Latium afin que tous les Troyens disparaissent dans le peuple latin. Il ne s'agit pas de race mais de culture. D'un côté les noms, les mœurs et la langue, de l'autre la religion.

Une seule femme arrive dans le Latium, la mère d'Euryale. Celui-ci va mourir et la douleur d'une mère, magnifiquement pathétique, contribue à la beauté de l'épisode de Nisus et Euryale. Pour la cohérence, Virgile ajoute cette justification après coup, conforme à l'esthétique modulaire de la composition épique¹⁶; chaque épisode se succède de façon quasi autonome.

Comment interpréter ce métissage culturel qui se fait par des mariages entre Latins et Troyens, privilégiant la lignée maternelle contre la tradition romaine? La société romaine patrilinéaire fait tout passer par le père : le nom, le statut social, les biens, les cultes. Or Virgile brise la succession patrilinéaire au profit d'une double filiation matrilinéaire et patrilinéaire, où les Troyens seront des mères et les Latines des pères.

Pourquoi faire disparaître les Troyens dans les Latins, alors que les nobles romains, et Auguste lui-même, se targuent d'être les descendants par le *nomen*?

Maurizio Bertini¹⁷ distingue dans l'*Énéide* deux descendance troyennes aboutissant aux Romains, deux « branches » (*stirpes*) : les Latins issus des mariages mixtes, qui transmettent aux Romains leur identité italienne, et la famille d'Auguste, directement issue d'Ascagne, qui est troyen de père et de mère. Tout commence donc à la première génération après Énée et les Troyens : c'est alors que se créent les futures *gentes* romaines, latines et troyennes, les *nomina*. Cette double descendance se dirait par le *sanguis*. Sang latin pour les uns, sang troyen pour Énée¹⁸. Ascagne en recevant un nouveau nom (Iule) crée une *stirps*. Pour que ce système marche, il faut qu'il ne concerne que la première génération car ensuite Iule a nécessairement épousé une femme qui n'était pas troyenne.

mettre fin aux guerres, c'est-à-dire à l'expansion de Rome, comme Auguste le dit lui-même dans les *Res gestae*. Plus personne ne viendra d'ailleurs. Parallèlement, sans aller jusqu'à rapatrier les Pénates de Lavinium, ce qui serait un sacrilège, Auguste installe des Pénates avec une statue de Vesta dans sa maison du Palatin, devenue le palais du Prince et la demeure du grand pontife, *domus publica*, c'est-à-dire le foyer du Peuple romain²⁰. Tout se dédouble comme Dardanos.

Rome multiculturelle ?

Le texte de l'*Énéide*, quelles qu'aient été les intentions d'Auguste ou celles de Virgile, n'offre pas le récit cohérent d'un métissage à partir d'origines bien identifiées. Énée est italien et ne l'est pas. Les Latins, une fois métissés, restent identiques à eux-mêmes. Mais ces Latins n'ont pas d'autre identité, en réalité, que d'être des futurs Romains, comme tous les autres peuples d'Italie. Virgile les caractérise par des coutumes romaines que les Romains leur attribueront rétrospectivement, ou pas.

Cataloguer les importations et recenser les traditions locales est à Rome un sport national²¹. La technique augurale viendrait de Phrygie, l'alphabet serait un héritage d'Évandre l'Arcadien, l'armement du légionnaire aurait été emprunté aux Samnites, les lois anciennes à Athènes. Tout le monde débat joyeusement dans les banquets et les jardins. Que ce soit du Latium ou d'Apulie, d'Afrique ou de Grèce, dans l'imaginaire romain tout vient toujours d'un ailleurs proche ou lointain. Les Romains se vantent d'avoir amélioré toutes ces techniques venues du monde entier et de se les être ainsi appropriées.

Faut-il penser sur ce modèle l'accueil fait par Rome aux étrangers : tous reçus avec leurs spécificités qu'ils conserveraient une fois devenus citoyens, contribuant ainsi à former une Rome multiculturelle²² ? Ce serait ne pas tenir compte de l'indiffé-

turelle. Quand l'empereur Claude rappelle que Rome est forte et riche de ceux qu'elle a vaincus puis intégrés, il ne le dit pas en termes de diversité culturelle mais en termes de valeur intrinsèque. Elle a reçu du monde entier tout ce qui s'y trouvait de meilleur²³. Énée n'a aucun caractère phrygien — ce sont ses ennemis qui l'en accusent —, pas plus que Trimalchion, dans le *Satiricon*, n'a de caractéristique syrienne. Celui-ci n'a pas non plus la mémoire de son passé ethnique, il ne se souvient que de son passé servile. Son histoire est sociale, elle n'est pas culturelle. La modernité dramatisait avec passion ce qu'elle appelle des différences ethniques ou culturelles car elles seraient l'être d'un individu ; selon le point de vue, elles le rendraient vulnérable, car toute atteinte à son identité serait une blessure de son être, ou redoutable, car ces différences menaceraient l'unité politique du pays. Pour les Romains, ce sont au plus des curiosités, les variantes d'un *bios* commun qui ne touchent pas à une identité essentielle.

C'est pourquoi Rome ne cherche pas à acculturer les provinces, comme en témoigne un document désormais fameux, une inscription découverte à Banasa (Maroc)²⁴, qui montre sous quelle forme la citoyenneté romaine était accordée à des Berbères au temps de Marc Aurèle et de Commode (I^{er} siècle apr. J.-C.), « *salvo iure gentis* » (en conservant les droits de ce peuple). On imaginerait une *gens* de Berbères en gandoura vivant sous leurs tentes avec leurs chameaux et leurs chèvres. Les fouilles de la ville où a été découverte cette pierre montrent que les habitants avaient adopté un genre de vie romain avec un forum, des thermes, des maisons à atrium. La romanisation se fait sans bruit. Chacun vit comme il veut dans sa « petite patrie » et parle sa langue. Augustin enfant parlait le punique. Mais cette diversité ne franchit pas la barrière de l'*origo*, elle est absente de la « commune patrie ».

descendant d'Énée, c'est-à-dire qu'il est issu d'une famille fondée par un homme venu d'ailleurs, un *externus*, qui s'est fixé dans une ville de l'*imperium* où il a oublié son passé. Cette famille est, métaphoriquement, latine jusqu'au jour où un fils deviendra totalement citoyen romain. L'*origo* est le paradigme rituel d'une double altérité incluse, elle implique une représentation de Rome dont l'identité suppose toujours une part d'altérité extréme, qu'elle soit grecque, troyenne ou étrusque. Tout Romain vient d'ailleurs. Mais le voyage qui le mène à Rome passe par l'installation dans une ville « latine », un territoire, quel qu'il soit, en dehors de Rome et qui est une partie de Rome. Il s'agit d'une acculturation fictive qui est l'effet du droit et ne contraint pas le nouveau Romain à changer de vie.

Cet imaginaire juridique et rituel n'est pas théorisé à Rome, et pourquoi le serait-il? Il n'avait qu'une fonction pratique. Il n'a pas donné lieu à une vision humaniste de l'homme, à un universel concret²⁵ qui se serait incarné dans une citoyenneté accordée à l'individu « liée ni au sol ni au sang ». Le droit de citoyenneté romaine a certes un contenu purement juridique, mais en restant lié au sol²⁶ il assigne une *origo*, et en restant lié au sang il est héréditaire par ses effets. Il ne repose pas sur l'idée d'une communauté humaine étendue à l'univers.

Il n'y a pas à Rome de notion exprimant l'unité du genre humain qui donnerait un fondement éthique, *humanitas*, à l'universalité politique romaine, c'est un contre-sens moderne sur le mot *humanitas*. L'*humanitas* n'est pas une notion globalisante qui définirait une essence de l'homme, commune à tous. L'*humanitas* est la capacité morale d'un homme à vivre en société. La fameuse vers de Térence qu'on cite à tort et à travers est un jeu de mots.

*Homo sum : humani nil a me alienum puto*²⁷.

27 : vient se mêler des affaires de son voisin

de l'homme est posée dans le contexte technique du droit : comment le *ius ciuile* — les droits privés du citoyen — peut-il être le même pour tous les hommes civilisés, devenus citoyens romains quelle que soit leur cité de rattachement? Ce n'est pas un programme politique mais le commentaire, illustratif, en termes stoïciens de l'égalité juridique romaine. Cicéron ne sort pas du cadre de la *ciuitas*. Comment le *ius ciuile* pourrait-il concerner des barbares du fin fond de l'Asie? L'humanité s'arrête aux frontières de l'*imperium*.

L'indifférence romaine aux origines ethniques s'explique par l'*origo*, car si elle postule un ascendant venu d'ailleurs, elle n'est qu'une fiction juridique associée à l'octroi de la *ciuitas* et donc cet ascendant n'a besoin d'aucune existence réelle, il se définit juste comme *externus*. En outre, il est créé au moment où « naît » le nouveau citoyen, où il est inscrit sur les registres de son *origo*, soit à titre personnel, soit plus souvent comme membre d'une *gens*, d'une population localisée dans l'*imperium*. Cette *gens* peut, s'il lui plaît, s'inventer ou retrouver dans un quelconque récit de fondation un ancêtre qui donnera un nom et une histoire à cette *origo*.

L'*origo* est une pratique qui ne se théorise pas plus qu'elle ne repose sur une vision humaniste des peuples, c'est simplement un processus d'ouverture. L'*origo* à la rigueur se raconte mais les récits que l'un ou l'autre, homme ou ville, associe à son *origo* n'en rendent pas raison, ce sont des ornements empruntés à des récits de fondation.

Un bon usage de l'origo : des origines faisons table rase

La pratique de l'*origo* a fait qu'à Rome les récits de fondation, les histoires sur Romulus et Énée ne disent pas les origines de Rome, ne lui confèrent pas une identité première dont elle porterait le poids dans les siècles des siècles. Ce qui nous débar-

de l'idée de l'origine, dénoncée par Étienne Klein, « tantôt pensée comme le problème fondamental à résoudre, tantôt comme la solution définitive de tous les autres problèmes »³¹.

Inutile d'attribuer à Rome, malgré elle, un grand récit sur des origines dont elle aurait été inconsciente, car l'*origo* suffit à répondre à toutes les questions. L'*origo*, cette fiction juridique et rituelle, n'a pas besoin d'un avant pour se constituer. Entièrement tournée vers l'avenir, la pratique de l'*origo* postule un début absolu chaque fois qu'est conférée la *ciuitas*. Le droit romain procède toujours ainsi, il n'enregistre pas des changements mais affirme une situation présente. Comme l'héritier en droit civil romain, qui s'instaure comme héritier de son père, est son héritier — *suus heres* — quand son père est mort alors que l'adjectif *suus* qui renvoie au sujet de l'énonciation ne devrait pas pouvoir s'employer. L'ancêtre arrêté en un lieu, l'*origo*, que présume l'obtention de la *ciuitas* et qui la fonde en droit, est une fiction contemporaine de l'acte juridique, créée par cet acte³².

L'*origo* est-elle une catégorie anthropologique romaine? Prendre retrouver les catégories sous-jacentes d'une culture est épistémologiquement trop lourd de présupposés. Ce terme d'*origo* nous a servi simplement de support afin de parler dans notre langage d'anthropologie, de l'extérieur, de pratiques romaines. L'*origo* est un réseau de pratiques qui s'informent mutuellement : le pèlerinage à Lavinium, l'acquisition de la *ciuitas*, l'*Ara Pacis* et l'*Énéide*. Parmi ces pratiques, il y a des fictions qui agissent par le moyen de *monumenta*. Nous n'avons pas fait l'histoire de l'*origo*, serait-elle à faire? Il suffit de saisir les pratiques en action et de constater qu'elles sont solidaires dans leur durée et leurs effets. Les plus évidents de ces effets sont la conquête du monde par Rome et l'édit de Caracalla qui en 212 apr. J.-C. donne à tous les étrangers libres habitant les villes de l'empire la citoyenneté romaine. Pendant ce temps, les

l'économie d'une origine transcendante, d'un Dieu « origine absolument première et absolument créatrice », si donc la matière doit être à elle-même sa propre origine, il faut répondre à l'une ou l'autre question. La première est sans fin : « Et avant? » La seconde n'est pas plus facile : « Si avant il n'y avait rien, comment à partir de rien y a-t-il eu quelque chose? »

Quand les origines deviennent une question historique, elles sont tout aussi impensables. Dès qu'il y a quelque part de l'histoire, nous ne pouvons pas nous empêcher de croire qu'il y a forcément eu un début³⁴. Tout le monde connaît l'histoire de la bicyclette dont toutes les pièces changent mais qui reste toujours la même bicyclette³⁵. « Changer, ce n'est pas cesser d'être soi, c'est être soi autrement. » Mais peut-on changer? « Le sujet du verbe changer, cela dont on dit qu'il change, c'est précisément ce qui ne change pas au cours du changement. » C'est donc la notion de changement qui détermine celle d'identité. Il faut un sujet au verbe changer. Ce qui s'ensuit est la crainte du changement qui menace toujours son sujet, d'une nation qui a peur de perdre son identité.

L'*origo* romaine permet de ne pas s'enfermer dans tous ces pièges de la pensée occidentale moderne, entre autres celui de l'identité nationale. Faut-il opposer radicalement histoire et identité comme Giardina³⁶ et refuser cette idée d'un temps long qui permet à Braudel de faire de l'identité d'un peuple la fin dernière de son histoire? Étienne Klein citant François Jullien³⁷ rappelle que, loin d'être universelle, cette angoisse des débuts, présente à chaque étape de la pensée historique occidentale, est un problème « local ». Il est un effet de notre langage ontologique. Pour penser l'origine des choses, il faut qu'il y ait des choses possédant une essence intemporelle ou situées dans une longue temporalité mais en relation avec un temps où elles s'inscrivent en s'en distinguant. Si au contraire, comme les Chinois, et comme les Romains, on ne s'intéresse qu'au processus, la question des origines tombe d'elle-même.

réalité physique — est prégnant. Tout savoir de nos jours est un grand récit ou un petit récit, que ce soit l'histoire des sciences ou l'histoire littéraire, intégrés eux-mêmes dans le grand récit de l'humanité. C'est le piège des « mondes possibles » qui préside à toute fiction. Tout récit même fictionnel serait une histoire.

Mais le discours poétique, tel que nous l'avons vu dans l'*Énéide*, en particulier avec la création de l'Archaisie, peut sortir de la temporalité mimétique du temps vécu et du temps historique, il peut ne pas être un discours sur l'être et produire des réalités verbales mouvantes comme Énée lui-même, discontinues et instables, qui ne soient que changements. C'est ce que nous avons appelé la poétique de l'*origo*.

Notes