

## Du mythe à l'idéologie: la tête du Capitole

Par Philippe Borgeaud, Genève

Tout Romain reconnaît, en *Capitolium*, le mot «tête» (*caput, capitis*, radical *capit-*) dont les usages figurés désignent, en latin, tantôt l'élévation, tantôt l'origine, tantôt le pouvoir. Et le Capitole apparaît simultanément comme un lieu élevé, comme le cadre d'un ensemble de légendes fondatrices, et comme le siège du dieu souverain du panthéon romain, Jupiter Optimus Máximus.

Le Capitole n'a pas toujours porté son nom. Cela, soit dit en passant, va de soi: si le mot avait été complètement obscur, il n'aurait pas été besoin de l'imaginer remplaçant un autre. C'est au contraire l'efficacité prophétique du mot «Capitole» qui rend indispensable le récit de son origine, récit que l'on aurait tort de négliger sous prétexte qu'il ne s'agit que d'une invention étiologique.

Tite-Live rapporte que sous le règne de Tarquin le Superbe, alors que l'on creusait les fondations du sanctuaire promis à Jupiter par Tarquin l'Ancien, les ouvriers virent apparaître, dans le sous-sol de la colline Tarpéienne, une tête humaine au visage intact. «Cette découverte annonçait, à n'en pas douter, que ce lieu serait au sommet de l'Empire et à la tête du monde; ainsi prophétisèrent les devins, tant ceux de la ville que ceux qu'on fit venir d'Etrurie pour étudier la question»<sup>1</sup>. Varron, qui connaissait la même légende, précise: la découverte de cette tête, *caput*, fit que l'on changea le nom de la colline: le *mons Tarpeius* devint *mons Capitolinus*<sup>2</sup>. La distinction (anachronique) entre les devins de la ville et ceux de l'Etrurie est essentielle au récit: elle vient rappeler que Rome, bien qu'occupée en ce temps par des Etrusques, jouissait encore (ou déjà) d'une identité propre, relevant du *fatum*. On retrouve cette distinction fortement affirmée dans le récit, beaucoup plus circonstancié, que Denys d'Halicarnasse nous a laissé de cet épisode<sup>3</sup>. La tête découverte, à grande profondeur, était celle d'un homme fraîchement égorgé: son visage était comme vivant, et du sang encore chaud coulait de la blessure. Les devins de Rome furent incapables d'expliquer le prodige. Ils savaient toutefois que les Etrusques possédaient la science nécessaire, et donnèrent au roi le nom du devin le plus célèbre de cette

\* L'auteur remercie le Professeur Uli Windisch et les participants du 7e Congrès suisse de sociologie (groupe de recherche sur les symboles, images et idéologies) d'avoir bien voulu entendre, et commenter, une première version de ce travail. Il remercie aussi, pour leurs conseils et leur générosité intellectuelle, les Professeurs Adalberto Giovannini, André Hurst, Jean Rudhardt et Pierre Vidal-Naquet.

1 Liv. I 55, traduction Baillet (Collection des Universités de France).

2 Varr. *De lingua latina* V 41.

3 D.H. IV 59-61; cf. Plin. *Nat. hist.* XXVIII 15; Serv. *Ad Aen.* VIII 345.

nation. Le roi envoya une délégation composée des citoyens les plus distingués. Parvenus à la demeure du devin, ils rencontrèrent un jeune homme (le fils du devin) à qui ils révélèrent le but de leur ambassade, et qui les mit en garde contre les pièges de la consultation: «Écoutez-moi, Romains, mon père expliquera le prodige et ne vous mentira en rien, car cela n'est pas permis à un devin. Apprenez toutefois de moi ce qu'il vous faudra dire et ce qu'il vous faudra répondre, pour ne pas vous laisser tromper et tomber dans l'erreur. Quand vous lui aurez rapporté le prodige, il prétendra qu'il n'a pas très bien compris et tracera, de son bâton, une ligne autour d'une certaine région du sol. Il dira ensuite: «Voici la colline Tarpéienne, cette région-ci est celle qui regarde le Levant, celle-ci le Couchant, ici se trouve le Nord, en face le Sud.» Vous ayant montré cela de son bâton, il vous demandera dans laquelle de ces régions la tête fut découverte ... N'admettez pas que le prodige ait été découvert en aucune des régions indiquées par son bâton, mais dites bien que c'est à Rome, chez vous, sur la colline Tarpéienne. Si vous maintenez ces réponses et ne vous laissez en rien détourner par lui, il comprendra qu'il est impossible de déplacer l'oracle et il vous expliquera ce que le prodige veut signifier, sans rien vous cacher.» Les envoyés de Rome respectèrent scrupuleusement les conseils du fils indiscret et le devin, incapable de s'approprier le signe et d'en détourner l'effet sur sa propre patrie, en révéla enfin le sens: «Romains, dites à vos concitoyens que le destin veut que soit tête de toute l'Italie ce lieu où vous avez trouvé la tête.» Et c'est pourquoi, depuis ce temps-là, on appelle Capitole la colline où fut découverte la tête.

Le motif du déplacement d'efficacité d'un signe oraculaire, de sa possible appropriation par un individu ou un parti adverse, est assez courant. On le rencontre à plusieurs reprises dans des récits romains concernant des luttes de souveraineté: conflit des dieux et des Titans<sup>4</sup>; traditions relatives à la rivalité entre Rome et ses voisins (latins ou étrusques) dans le contexte des luttes pour la souveraineté sur l'Italie<sup>5</sup>. Le signe, généralement, concerne une victime sa-

4 Ovide (*Fast.* III 794–808) rapporte, à propos de la constellation du Milan, un mythe catasté-ristique très original, qu'on ne rencontre que chez lui: lors du conflit pour la souveraineté céleste entre Jupiter et les Titans, un taureau à arrière-train de serpent, né de la Terre, est enfermé par le Styx sur le conseil des Parques, dans un bois obscur entouré d'une triple muraille. Un oracle prédit la victoire sur les dieux olympiens à celui qui pourra porter aux flammes d'un autel, pour y être consumés, les *viscera* de ce taureau. Briarée (présenté ici, contrairement à la tradition homérique et hésiodique, comme un allié des Titans) immole le monstre avec une hache d'acier; il va en présenter les *exta* aux flammes quand un milan, envoyé par Jupiter, parvient à les lui arracher. En récompense le milan est transporté dans les astres. M. Detienne, *Dionysos mis à mort* (Paris 1977) 175 relève que cette légende, transmise par un écrivain romain, est construite sur le motif du détournement des *exta*, motif que l'on rencontre dans la geste de Camille à propos de la prise de Véies (cf. note suivante).

5 Liv. I 45 (cf. Plut. *Quaest. rom.* 4, citant Juba et Varron) écrit que sous le règne de Servius une génisse prodigieuse naquit dans la maison d'un Sabin; les devins chantèrent un *carmen* selon lequel l'*imperium* appartiendrait à la cité dont un citoyen immolerait cet animal. Cet oracle

crificielle, un animal dont les viscères portent le présage favorable<sup>6</sup>. Ici deux éléments originaux apparaissent: une tête mystérieuse, au lieu des viscères sacrificielles, et un devin étranger, chez qui l'on doit se rendre. La tradition romaine s'est interrogée sur ces deux éléments, à la faveur d'une réflexion étymologique sur la finale énigmatique du mot «Capitole»<sup>7</sup>. Analysant *Capitolium* en *caput Oli* (tête d'«Olus») elle a d'abord cru découvrir le nom du personnage dont la tête fut exhumée: Olus, ou Aulus, un roi nous dit-elle, mais dont elle ne sait rien de sûr, malgré les allusions ironiques du chrétien Arnobe qui prétend que les vieux historiens de Rome (en particulier Fabius Pictor) «n'ignoraient pas de qui cet Aulus était le fils, de quelle race et de quelle nation, par la main de quel petit esclave il fut privé de la vie et de la lumière, ce qu'il avait commis pour que ses concitoyens lui refusent une sépulture dans la terre de sa patrie»<sup>8</sup>. L'identification de la victime n'est pas l'essentiel et ce type d'enquête reste tout à fait marginal dans la tradition romaine. Il convient en effet de remarquer que la question posée au devin n'est pas: «A qui appartenait cette tête?», mais simplement: «Quel est le sens de ce prodige?» A supposer même que la plus ancienne version écrite de cette légende (celle qu'Arnobe attribue, entre autres, à Fabius Pictor) ait nommé Aulus et l'ait identifié, cela ne change rien à l'affaire. Ce qui frappe, c'est l'apparition d'une tête d'aspect

parvint au prêtre du sanctuaire de Diane sur l'Aventin (siège de la ligue latine destinée à demeurer sous le contrôle de Rome). Quand le Sabin présenta sa génisse à l'autel de ce sanctuaire, le prêtre lui enjoignit d'aller se baigner dans le Tibre; tandis qu'il pratiquait ses ablutions, le Romain immolait la génisse, détournant le présage sur son roi et sa cité. Jean Bayet et Gaston Baillet, dans leur édition de Tite-Live, renvoient à cette légende à propos de la tête du Capitole. Liv. V 21, 8–9, suivi par Plut. *Cam.* 5, 6, rapporte enfin l'anecdote suivante: alors que le roi de Véies procédait à un sacrifice, les Romains qui se trouvaient dans une sape au-dessous du sanctuaire entendirent la voix de l'haruspice prédisant la victoire à «celui qui découpera les *exta* de cette victime». Les Romains ouvrent la sape, arrachent les *exta* et les portent à Camille. Cf. J. Hubaux, *Rome et Véies* (Paris 1958) 221–239.

6 Il peut s'agir aussi d'un gage d'un autre type: ainsi l'ancile des Saliens, que Jupiter fait descendre du ciel en signe d'*imperium* conféré à Numa et à Rome, se voit aussitôt adjoindre onze répliques identiques de crainte que quelque étranger ne puisse l'identifier et s'en emparer: Serv. *Ad Aen.* VII 188; Ov. *Fast.* III 346; etc.

7 La dérivation de *caput* à *Capitolium* reste inexplicée étymologiquement (Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s.v. *Capitolium*). Elle devait paraître curieuse aux Romains eux-mêmes.

8 Arn. *Adv. nat.* VI 7 se référant à Serenus Sammonicus, Granius, Valerianus et Fabius (Pictor); sur ces auteurs mal identifiés ou peu connus (à part Fabius), voir Henri le Bonniec, commentaire à l'édition d'Arnobe, *Contre les Gentils*, Livre I (Paris, Collection des Universités de France, 1982) 40–41. Le fait qu'Arnobe qualifie Aulus de *Vulcentanus* (originaire de Vulci), a encouragé A. Alföldi (*Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1963, 217sq.) à l'identifier comme étant Aulus Vibenna, frère de Caile, compagnon de l'aventurier étrusque Mastarna (alias Servius Tullius). L'interprétation de *Capitolium* en *caput Oli* se retrouve chez Serv., loc. cit. note 3; dans les *Chronica Minora* édités par Th. Mommsen, vol. I, p. 144 (*L. Tarquinius Priscus regnavit annos XXVIII. hic cum fundamenta Capitolii cavaret, invenit caput humanum litteris Tuscis scriptum CAPUT.OLIS.REGIS, unde hodieque Capitolium appellatur*); cf. Isid. *Etym.* XV 31.

vivant. Cette tête est perçue comme un prodige; réfractaire à toute mise à plat rationalisante, ce signe inquiète; il exige que l'on arrête les travaux de fondation jusqu'à ce qu'on l'ait interprété et, au besoin, expié par un rite de procuration. L'apparition de cette tête concerne la légitimité et l'effet (bénéfique ou maléfique) de la construction entreprise (le sanctuaire du dieu souverain). L'observation du prodige entraîne la consultation d'un spécialiste, qui n'est pas un historien.

Intervient alors le second élément original de notre histoire: le devin étrusque. Lui aussi a fait l'objet de spéculations visant à éclairer la deuxième partie du mot *capit-olium*. De même que certains auteurs ont désiré y retrouver le nom du propriétaire de la tête, d'autres ont en effet prétendu y découvrir le nom de ce «fameux» devin; le *mons capitolinus* devient mont «de la tête d'Olenus»<sup>9</sup>, *caput Oleni*, c'est-à-dire «de la tête interprétée par Olenus». Ce personnage, totalement inconnu par ailleurs, aurait porté le *cognomen* de Calenus, ce qui le désignerait comme issu d'une famille de Cales, ville des Aurunques de Campanie, ce qui est pour le moins étrange pour un devin étrusque.

Tête anonyme interprétée par un haruspice anonyme, tête du roi Olus ou tête interprétée par Olenus, la tête du Capitole demeure, quelle que soit la version choisie, un support de réflexion mantique. De là à penser que, à l'instar de la tête tranchée d'Orphée, elle prophétisait d'elle-même, la distance était courte. Elle fut franchie par des auteurs modernes, des philologues et des archéologues qui crurent la reconnaître, gravée sur des gemmes romaines de la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. où l'on voit en effet une tête, émergeant du sol, bouche ouverte, entourée de personnages qui l'écoutent attentivement, et parfois prennent des notes<sup>10</sup>. Ces représentations figurées, on l'a démontré depuis longtemps à l'aide d'un parallèle céramographique attique du IV<sup>e</sup> siècle, représentent bel et bien Orphée et n'ont rien à voir avec la tête capitoline, désespérément muette<sup>11</sup>.

Ces interrogations d'antiquaires ne nous conduisant qu'à l'impasse, il convient de reprendre l'enquête sous un autre angle, et d'interroger le récit tel qu'il nous est parvenu dans sa version la plus élaborée, celle transmise par Denys

9 Plin. *Nat. hist.* XXVIII 15. Cf. St. Weinstock, RE 17, 2445–2451, s.v. *Olenus*: cette étude, publiée en 1937, donne l'essentiel des informations sur la tête capitoline mais ne propose aucune interprétation satisfaisante.

10 Cf. Erika Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, Bd. II (München 1979) n<sup>os</sup> 717–718, avec bibliographie. Alföldi, op. cit. note 8, 219–220 y reconnaît le devin étrusque interprétant la tête du Capitole.

11 A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen III* (Leipzig/Berlin 1900) 245–250. La tête d'Orphée n'est pas seule à vaticiner: W. Deonna, *Orphée et l'oracle à la tête coupée*, REG 38 (1925) 44–69 a dressé une liste impressionnante de parallèles; cf. Luc Brisson, *Aspects politiques de la bisexualité. L'histoire de Polycrite*, Mélanges Vermaseren, vol. I (EPROER 68, Leiden 1978) 80–122 (spécialement 117–122: «La tête coupée qui vaticine»). Ni Deonna, ni Brisson n'ont relevé un quelconque rapport entre ces têtes oraculaires et la tête capitoline. Cela m'encourage.

d'Halicarnasse. Nous constatons alors que l'identité du propriétaire de la tête, autant que celle du devin, représentent de mauvaises questions. L'essentiel est ailleurs. Il est dans le sens accordé à ce signe. L'idée directrice du récit est que la souveraineté, à la fois signifiée et octroyée par la découverte de la tête, peut cependant échapper aux observateurs du prodige, trouver d'autres destinataires, si une erreur rituelle est commise. La ruse d'un devin étrusque a failli priver Rome de son destin. Pour mieux comprendre la signification de cette possible désorientation (ou réorientation) du pouvoir, il convient de se pencher plus précisément sur le contexte mythologique du récit capitolin. La tête humaine découverte lors des travaux de fondation du sanctuaire est encadrée, dans le récit légendaire, par deux autres prodiges relatifs au même sanctuaire: le refus de Terminus et de Juventas de quitter les lieux lors du déblaiement de la zone destinée à l'édifice<sup>12</sup>; et, alors que le temple capitolin est déjà construit mais pas encore consacré, le prodige du quadrigé de terre-cuite destiné à en décorer le fronton, qui gonfle au lieu de réduire dans le four où il cuit, à Véies; prodige qui détermine les Etrusques à le garder chez eux, jusqu'au jour où un quadrigé réel, en dépit des efforts de son cocher, se rend au galop de Véies jusqu'à Rome<sup>13</sup>. Ces trois récits, se référant à trois moments de la construction, sont à lire ensemble, comme l'a bien montré Giulia Piccaluga<sup>14</sup>. Le signe de souveraineté, que constitue la tête, est encadré par deux présages qui définissent la condition sine qua non de la stabilité et de la durée du pouvoir romain: l'enracinement de la Ville dans un lieu précis<sup>15</sup>. Le destin de la Ville, son pouvoir, dépendent de son emplacement: Juventas et Terminus refusent catégoriquement de se déplacer; le sens du prodige de la tête a cependant failli être déplacé (en direction de l'Etrurie); mais le quadrigé véien se dirige miraculeusement vers Rome. Au refus d'un transfert qui modifierait la structure de l'espace romain succèdent le récit d'un transfert manqué (au détriment des Etrusques), puis d'un transfert réussi (à l'avantage de Rome). On se souviendra que Camille, dans son fameux discours sur la nécessité de ne pas abandonner le sol de Rome, fait précisément allusion à l'obstination de Juventas et Terminus, ainsi qu'à la découverte de la tête<sup>16</sup>. L'ensemble de ces présages a pour fonction de résoudre une contradiction inhérente à l'histoire romaine en rappelant, de trois manières différentes, que le sanctuaire capitolin, bien que voué et construit par des Etrusques, n'en est pas moins essentiellement romain; et que la

12 Liv. I 55; D.H. III 69, 5–6.

13 Plin. *Nat. hist.* VIII 161; Plut. *Publ.* 13; Festus, pp. 340–342 Lindsay. Cf. J. Hubaux, op. cit. (note 5) 202–220. Pline l'Ancien (*Nat. hist.* XXVIII 16) met explicitement cette légende en rapport avec celle de la tête capitoline, sous l'angle du motif de détournement des présages.

14 Giulia Piccaluga, *Le mythe dans le polythéisme romain. Traditions relatives à la fondation du temple capitolin*, *Studies in the History of Religions (Supplements to Numen XXXI)*, Leiden 1975) 261–273; id., *Terminus. I segni di confine nella religione romana* (Roma 1974) 201sqq.

15 Sur ce point, voir Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*<sup>2</sup> (Paris 1974) 318.

16 Liv. V 54, 7.

romanité, loin de se définir par une quelconque unité ethnique (cf. l'asyle de Romulus), dépend d'abord de la fidélité au site de Rome, ici symbolisé par le Capitole. L'identité de Rome ne se dit pas en termes d'autochtonie. Le lien de la population à la terre reste empreint d'arbitraire. Théoriquement (et cela apparaît bien dans la geste de Camille) Rome pourrait se déplacer. L'emplacement de la Ville, conquis par la violence, pourrait même apparaître contestable si la conscience très forte d'un destin solidaire d'un ensemble de rites de fixation ne venait s'opposer à cet arbitraire: la prise des auspices lors de la fondation, le tracé du *pomerium*, les interdits concernant le *flamen dialis*, le foyer de Vesta, les anciles des Saliens constituent autant d'éléments, parmi d'autres, qui viennent confirmer le message de la tête, lui-même encadré par l'obstination de Juventas et Terminus, et par le prodige de l'attelage véien.

La tête, si l'on se référait au seul champ sémantique des usages métaphoriques du mot *caput*, ne désignerait en le Capitole que le lieu romain de la souveraineté: le siège, à Rome, du pouvoir. Or ce n'est précisément ni ce qu'est le Capitole, ni ce que raconte notre récit. Le Capitole est le siège d'un pouvoir symbolique, celui du dieu souverain; il n'est pas le siège du pouvoir politique, qui serait plutôt, et entre autres, la curie. Notre récit révèle qu'il ne s'agit pas, avec la tête, de signifier la souveraineté conçue comme l'une des composantes fonctionnelles normales de toute société, mais d'une souveraineté d'un type particulier: souveraineté sur l'Italie et le monde, c'est-à-dire souveraineté sur les autres, hégémonie, empire<sup>17</sup>.

Le Capitole, dont le nom prolonge ce que signifiait la tête, apparaît en ce sens comme le symbole d'une extrapolation du pouvoir: le signe idéologique de l'impérialisme romain. En fixant, dans la topographie religieuse, un lieu du destin impérialiste de Rome, notre récit avoue son ancrage dans l'histoire. Une telle idée n'a pu germer que relativement tard, dans l'histoire romaine. Les historiens s'interrogent encore sur l'époque à partir de laquelle Rome s'est sentie responsable de ses voisins, immédiats d'abord, puis de plus en plus lointains: pas avant la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. pour l'Italie, et probablement, en ce qui concerne le monde connu de l'époque, vers la fin du III<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à l'issue de la seconde guerre contre Carthage, quand le Sénat, sur le point de se débarrasser du rival africain, entreprend une politique d'Orient. Donc en aucun cas à l'époque où la tradition situe l'action de notre récit (seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., sous la royauté étrusque)<sup>18</sup>.

Lu dans cette perspective, celle de la naissance d'une idéologie de la conquête, notre récit s'éclaire non pas en recourant à la mémoire incertaine des premiers siècles de Rome, mais en recourant à la comparaison avec des récits

17 Georges Dumézil souligne à maintes reprises ce contraste entre la vieille idéologie indo-européenne et la récente idéologie de conquête: cf. en particulier, à propos de Terminus et Juventas et de la tête capitoline, op. cit. (note 15) 212.

18 Sur l'importance de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. comme moment de cristallisation de la nouvelle idéologie, voir Alföldi, op. cit. (note 8) 123-175.

solidaires d'une idéologie du même type, et que devaient connaître les premiers historiens romains. Je ferai allusion à deux de ces récits, l'un concernant un impressionnant précédent (Alexandre), l'autre concernant la rivale de Rome (Carthage).

Au début de son expédition, traversant l'Anatolie durant l'hiver 334/333, Alexandre parvient à la ville de Gordion, ancienne capitale du royaume phrygien. Là, il monte sur l'Acropole où se trouve le sanctuaire de Zeus Basileus. On lui montre le char que le roi fondateur, Gordios, a consacré à ce dieu, et on lui en raconte l'histoire<sup>19</sup>. Gordios n'était qu'un pauvre paysan phrygien. Un jour qu'il labourait, un aigle vint se poser sur le joug de sa charrue et ne s'envola qu'au soir<sup>20</sup>. Intrigué par ce prodige, Gordios se rendit dans une ville voisine, peuplée de devins qu'il désirait consulter<sup>21</sup>. En y arrivant, il rencontra une jeune fille (la fille d'un devin) à qui il raconta son histoire. La jeune fille, qui comprit aussitôt le sens du prodige, l'engagea à retourner à l'endroit exact du labour et à y accomplir un sacrifice à Zeus Roi. Elle-même l'accompagna et veilla à l'observation précise du rite. Gordios alors l'épousa (de leur union naîtra Midas). Entre-temps les Phrygiens, accablés par une guerre civile, avaient consulté un oracle qui leur avait enjoint de désigner comme roi celui qui arriverait en char dans leur assemblée (ou, selon une autre version, dans le sanctuaire de Zeus). Accompagné de son épouse conseillère, Gordios pénétra dans le lieu désigné par l'oracle et devint roi<sup>22</sup>. Reconnaisant, il consacra son char à Zeus Basileus qui lui avait envoyé l'aigle. Outre cela, ajoutent les historiens d'Alexandre, une vieille tradition phrygienne voulait que celui qui serait capable de défaire le nœud rattachant le char de Gordios à son joug deviendrait maître de l'Asie ou du monde<sup>23</sup>. Craignant la rumeur et les remous d'une armée superstitieuse, Alexandre se devait de défaire ce nœud inextricable (en écorce

19 Il faut distinguer l'épisode du nœud gordien tranché par Alexandre (et de l'oracle relatif à ce nœud), épisode que connaissent toutes les histoires d'Alexandre sauf celle de Diodore, de la légende d'origine du char de Gordios (solidaire du nœud gordien); celle-ci ne se rencontre que chez Arrien (*An.* II 3) et Justin (XI 7, 3–16). Cf. A. B. Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, vol. I (Oxford 1980) 184–188; Peter Frei, *Der Wagen von Gordion*, *Mus. Helv.* 29 (1972) 110–123.

20 Chez Justin ce sont des oiseaux de toutes espèces qui volent autour de lui.

21 Selon Arrien ces devins sont des Telmessiens. Sur l'oracle d'Apollon à Telmessos, voir en dernier lieu H. W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor* (London 1985) 184–185.

22 Chez Arrien c'est Midas (accompagné de son père Gordios et de sa mère prophétesse) qui devient roi. En effet, tandis que Justin ne mentionne que Gordios, comme fondateur de Gordion, Arrien fait aussi intervenir Midas fils de Gordios. Il semble que plusieurs versions circulaient, confondant parfois la légende de l'arrivée de Midas en Phrygie (sur un char, cf. Marsyas de Philippos, *FGrHist* 135/6 F 4) avec celle de la fondation du royaume de Gordion par Gordios.

23 Quinte-Curce (III 1, 16), Arrien (loc. cit.) et Justin (loc. cit.) parlent de l'Asie; Plutarque seul (*Alex.* 18, 2) parle du monde. On remarquera que la même hésitation se retrouve à propos de la tête du Capitole (empire sur l'Italie, chez D.H., empire sur le monde chez Liv.): nous avons peut-être ici le souvenir d'une évolution dans l'élaboration de l'idéologie de conquête.

de cornouiller, ou en sarment de vigne: on ne voyait ni où il commençait, ni où il finissait)<sup>24</sup>.

La comparaison de cette légende avec celle de la tête capitoline fait ressortir une série impressionnante d'éléments communs. Les deux récits s'organisent autour d'un symbole: une tête humaine à Rome, un attelage en Phrygie, sont des signes qui désignent le pouvoir sur une région importante du monde (Italie, Asie), sinon sur le monde lui-même. A Rome il s'agissait du pouvoir lié à la Ville et solidaire de la présence, dans cette ville, du sanctuaire de Jupiter Optimus Maximus; en Phrygie, du pouvoir octroyé (par un dieu local correspondant fonctionnel de Jupiter) à un individu, le roi que devient Gordios puis le conquérant du monde que sera Alexandre. Dans la légende romaine, l'accent est porté sur un risque de manipulation de l'oracle: si le fils du devin étrusque n'avait pas maladroitement trahi son père, s'il ne s'était fait l'auxiliaire providentiel des Romains, le point de chute du signe mantique aurait été déplacé. En Phrygie le détournement devient l'œuvre (historique) d'Alexandre. Mais avant que celui-ci n'intervienne, la légende (qui double les signes en faisant intervenir, avant le joug du char, celui de la charrue) connaissait le risque de manipulation, qu'elle situait dans le premier épisode du récit. Elle insiste en effet sur l'importance d'accomplir un rite au lieu précis du labour de Gordios, et il va de soi que l'efficacité du premier signe (l'aigle sur la charrue), sans l'intervention providentielle de la fille du devin, aurait pu être annulée. La manœuvre de la fille du devin, qui s'associe au destinataire du présage pour en favoriser l'heureuse issue en dictant les gestes d'une procédure rituelle exacte, puis pour en partager avec lui le bénéfice (en épousant Gordios), cette manœuvre correspond au rôle du fils du devin qui, dans la légende romaine, empêche que le bénéfice de l'oracle soit détourné au profit des Etrusques sans pour autant, il est vrai, en profiter lui-même (dans une version de la légende, il est même poursuivi et mis à mort par son père)<sup>25</sup>.

Dans l'un comme dans l'autre cas, le pouvoir n'est pas présenté comme allant de soi. Signe oraculaire il y a, mais signe manipulable, humainement orientable. Et il est besoin d'un auxiliaire étranger, haruspice étrusque ou devin telmessien. Ces deux légendes véhiculent un commun message: la légitimation surnaturelle du pouvoir exige une ruse rituelle; le signe surnaturel (la tête sanglante, l'aigle qui se pose sur le joug) ne suffit pas; il faut, pour en saisir l'occasion, un surcroît de lucidité; une présence d'esprit inspirée par un tiers (un autre, un étranger), au détriment de son propre groupe. La présence de cet autre bénéfique (maladroit ou intéressé) est d'autant plus frappante qu'il s'agit, dans l'état où nous sont parvenues ces légendes, de l'origine du pouvoir *sur* les autres.

24 Pour les différentes versions relatives à ce nœud et à la manière dont Alexandre l'a tranché (ou défait), cf. Arrien, *An.* II 3, 7–8 avec le commentaire de Bosworth.

25 Serv. *Ad Aen.* VIII 345. Le fils de l'haruspice, selon cette version, s'appelle Argus et meurt au lieu qui deviendra, en souvenir de sa mort, l'Argilète.



Prodige incompréhensible pour les intéressés, consultation d'un oracle voisin, risque d'erreur, intervention d'un auxiliaire (fils ou fille du devin étranger), promesse du pouvoir sur une région du monde ou sur le monde: autant d'éléments qui se trouvent à l'œuvre dans deux récits à première vue bien éloignés l'un de l'autre. Qu'y a-t-il de commun entre la Phrygie visitée par Alexandre et le sanctuaire capitolin dont les rois étrusques de Rome entreprennent la fondation? La réponse, déjà entrevue, est simple: le rapport entre ces deux ensembles n'est pas le fruit d'un commun héritage préhistorique, mais le résultat d'un travail de réflexion qui s'opère à partir de Rome, chez les historiens romains, et cela dès le moment où Rome, déjà ouverte à la culture grecque, prend conscience de sa vocation impérialiste. Revalorisée, resémantisée par le passage d'Alexandre à Gordion, la vieille légende phrygienne de fondation se trouve infléchie à nouveau, dans son écriture, par un épisode de la légende romaine des origines; désireuse de donner corps à son idéologie de la conquête, Rome réorganise sa mémoire et, indirectement, celle des autres<sup>26</sup>.

La comparaison entre la légende du Capitole et celle du nœud gordien ne nous apprend rien quant aux symboles eux-mêmes que ces récits mettent en œuvre. Un attelage, dans le récit relatif à la Phrygie, remplit la fonction de signe mantique dévolue à une tête, dans le récit romain. Comment peut-on passer de celle-ci à celui-là? Nous avons vu<sup>27</sup> que l'attelage (celui qui décore le fronton du sanctuaire capitolin) intervient dans l'un des épisodes qui, structurellement, entourent la légende de la tête. Le glissement de la tête à l'attelage (deux symboles qui, dans le récit romain, sont unis par une relation d'homologie) ne nous apparaît pas dépourvu d'une certaine logique: le récit phrygien, qui se trouve récrit dans une optique romaine, peut transmettre en termes d'attelage un message analogue à celui du récit romain de tête. Mais que signifiait alors, en Phrygie, et avant que la mémoire romaine ne vienne infléchir le vieux récit local, cette histoire d'attelage?

L'attelage (le char) apparaît dans un ensemble de vieilles légendes (probablement d'origine indo-européenne) d'intronisation royale qui font intervenir, à côté de la figure masculine du futur souverain, une figure féminine revêtue d'une aura de sacralité. Des exemples celtiques ont été relevés, qui représentent des parallèles indéniables à l'entrée sur un char de Gordios, accompagné de son épouse prophétesse, dans l'assemblée qui va le désigner comme roi<sup>28</sup>. Le même

26 La manière dont l'histoire romaine «réfléchit» sur l'histoire d'Alexandre a été récemment analysée, finement, par P. Vidal-Naquet, *Flavius Arrien entre deux mondes* in: Arrien, *Histoire d'Alexandre*, trad. du grec par Pierre Savinel (Paris 1984) 311–394 (cf. en particulier 330sqq., «Alexandre le Romain»), auquel nous renvoyons pour la bibliographie. Rappelons qu'Alexandre, lorsqu'il débarque en Asie, prend possession de la terre en lançant depuis son navire un javelot qui vient se ficher sur le sol (d'où, dit-on, l'expression χώρα δορυκτητος; D.S. XVII 17). Ce geste (dont on ne connaît aucun équivalent grec ou macédonien) est curieusement analogue à celui des fétiaux (cf. Liv. I 32, 12–14; D.H. II 72, 6–8).

27 Cf. supra, p. 89sq. et note 13.

28 Cf. Peter Frei, article cité (note 19).

scénario réapparaît dans l'histoire de la Grèce archaïque avec la mise en scène organisée par Pisistrate à son retour d'exil, quand il vient s'emparer du pouvoir: le tyran entre dans Athènes sur un char, avec à ses côtés une femme revêtue des attributs de la déesse Athéna<sup>29</sup>. Le même scénario toujours réapparaît dans la légende de l'entrée dans Rome de Tarquin l'Ancien (dont le père, Démarate, est un Corinthien réfugié à Tarquinies à la suite de troubles politiques concernant, eux aussi, une tyrannie archaïque)<sup>30</sup>. Lucumon (tel est encore le nom de Tarquin) se dirige vers Rome avec l'intention de s'emparer du pouvoir. Il entre dans la ville sur un char, conseillé et accompagné par son épouse étrusque, Tanaquil, experte en science divinatoire. C'est alors qu'un aigle (animal du souverain Jupiter) vient en quelque sorte le couronner: «Cet oiseau, rapporte Tite-Live<sup>31</sup>, descendit légèrement en vol plané et lui enleva son chapeau; puis, tout en voltigeant au-dessus du chariot avec de grands cris, et comme s'il remplissait une mission divine, le lui replaça exactement sur la tête; après quoi il reprit son essor; Tanaquil accueillit, dit-on, ce présage avec joie, car elle avait la science, répandue en Etrurie, des prodiges célestes. Elle engage son mari en l'embrassant à concevoir de grandes et hautes espérances «d'après l'oiseau qui est venu, la région du ciel d'où il vient, et le dieu dont il est le messenger; c'est sur la partie du corps la plus élevée que porte son présage; il a enlevé un ornement de la tête d'un homme: il l'y a remplacé par ordre d'un dieu»<sup>32</sup>. Dans cette légende, la tête de Lucumon occupe la position du joug dans l'histoire de Gordios: à l'aigle qui se pose sur le joug et ne décolle plus (en Phrygie) fait pendant un aigle qui se pose, à deux reprises, sur la tête du futur roi de Rome. Cet épisode intervient dans un récit où Lucumon, accompagné de son épouse prophétesse, entre dans la ville sur un char dans l'intention de s'emparer du pouvoir: ce que fait aussi Gordios, dans une mise en scène tout à fait semblable, mais dans un épisode que le récit phrygien sépare de celui du prodige (l'aigle sur le joug). Si le récit romain donne en bloc ce que le récit phrygien décompose en deux temps, il s'agit néanmoins d'une seule et même intrigue. Nous découvrons ainsi que, bien avant qu'elle ne soit influencée par le récit de la découverte et de l'interprétation de la tête capitoline, la légende de Gordios possédait déjà, à Rome, un correspondant. Mais il s'agissait alors de tout autre chose que de l'hégémonie. Il s'agissait d'un vieux scénario d'intronisation royale, dont se souvenait encore l'époque des tyrans, et auquel Alexandre, malgré son geste, ne devait rien comprendre.

29 Hdt. I 60, 4sq.

30 Hugo Mühlestein, *Nestors Magd, sein jüngster Sohn und der letzte Bearbeiter der homerischen Epen*, Studi Micenei ed Egeo-Anatolici 25 (1984) 323–335 mentionne (à la note 25 p. 328) les légendes celtiques analysées par Peter Frei et renvoie incidemment aux légendes de Pisistrate et de Tarquin l'Ancien. André Hurst me suggère qu'il serait intéressant, de ce point de vue, de considérer l'ensemble du dossier du char royal dans la littérature grecque (par exemple char de Pélopos, ou char de Cadmos et d'Harmonie dans les *Bacchantes* 1330–1334).

31 Liv. I 34, 4sqq.

32 Trad. Baillet, Collection des Universités de France.

Il est temps de revenir au Capitole, dont le sanctuaire couronné d'un attelage s'élève sur le lieu de l'invention d'une tête; pourquoi, dans cette légende qui, nous l'avons souligné, ne s'écrit pas (et ne se dit pas, sous la forme où nous la lisons) avant le moment où Rome entreprend une politique d'hégémonie, la tête tranchée occupe-t-elle la place accordée, chez les historiens d'Alexandre, à l'attelage de Gordios? Pourquoi une tête?

Ne négligeons pas le fait que la tête du Capitole, d'apparence encore vivante, et dont le sang s'écoule encore, est le résultat d'un acte de violence, sinon d'une exécution (comme le laisse entendre Arnobe<sup>33</sup>). Dès lors qu'il s'agit d'un récit de fondation, le soupçon ne manque pas de naître que cette tête représente le souvenir d'une mise à mort sacrificielle. Dans quel contexte mythologique, à Rome, rencontrons-nous la mention de têtes humaines sacrifiées? Il existe une tradition relative à l'établissement des Pélasges en Italie, qui fait état d'un oracle proféré à Dodone et exigeant de sacrifier des têtes à Dis Pater lors de l'installation dans le pays nouveau. Selon cette tradition, de tels sacrifices humains auraient duré, sur l'emplacement futur de Rome, jusqu'à l'arrivée d'Hercule, qui y aurait mis fin<sup>34</sup>. L'idée d'une tête tranchée sacrificiellement nous renverrait donc à celle d'un rite préhistorique, monstrueux, auquel Hercule aurait substitué une pratique purifiée. Cette «réforme», qui annonce la fondation de la Ville, serait le signe d'un «désensauvagement» du dieu. Cela nous entraîne à considérer un second récit de tête, celui du fameux marchandage rituel entre Numa et Jupiter, dont la version la plus ancienne se trouve chez Valerius Antias cité par Arnobe<sup>35</sup>: désireux d'acquérir la science de l'expiation des foudres (de leur procuration), le roi Numa, sur le conseil d'Egérie, capture Faunus et Picus qui lui enseignent le rite secret grâce auquel il peut attirer (*elicere*) Jupiter (devenue *elicius*) sur terre et communiquer directement avec lui. Un célèbre dialogue s'ensuit, que Tite-Live (lecteur de Valerius Antias) passe sous silence, mais que reprennent, chacun à sa manière, Ovide et Plutarque. Jupiter (lent à se résoudre): «tu expieras par une tête (*capite*) les lieux que la foudre a frappés.» Le roi répondit: «par un oignon (*caepicio*)». Jupiter revient à la charge: «humains». Le roi reprend: «(humain) le cheveu (*sed capillo*)». Le dieu réplique: «animal (*animali*)». Numa rétorque en nommant un poisson dont le nom constitue un anagramme d'*anima* (*maena*, équivalent de *maina*)<sup>36</sup>. Prisonnier du piège verbal du roi qui joue sur les assonances (*capite – caepicio – capillo, animal – maena*), Jupiter déclare: «Tu m'as trompé, Numa; j'aurais en effet établi, pour ma part, que les lieux frappés de foudre soient purifiés («procurés») par des têtes humaines et non par un petit poisson, un

33 Loc. cit. note 8.

34 Macr. Sat. I 7, 28–31, qui cite Varron. Cf. Jean Gagé, *Pyrrhus et l'influence religieuse de Dodone dans l'Italie primitive, III. Dodone et les Pélasges: les oracles d'équivalence et les missions en pays à demi barbares. L'exemple des κεφαλαί*, Rev. Hist. Rel. 146 (1954) 18sqq.

35 Arn. Adv. nat. V 1; cf. Ov. Fast. III 329–376; Plut. Num. 15.

36 Cf. Danielle Porte, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide* (Paris 1985) 132.

cheveu, un oignon; mais puisque ton artifice m'a circonvenu, ce que tu as voulu deviendra coutume et la procuration des lieux frappés par la foudre se fera à jamais selon le rite que tu as conclu.» John Scheid<sup>37</sup> a excellemment montré comment ce récit, loin de prouver que les ritualistes romains étaient des psychopathes, relève avec rigueur de la doctrine romaine des auspices et du pouvoir, selon laquelle les dieux, devenus en quelque sorte citoyens de Rome, voient leur puissance limitée par celle du magistrat. Il s'agit d'un mythe d'origine de la cité. Interprétée à la lumière de ce mythe, la tête du Capitole apparaît comme un indice qui renvoie à des temps révolus où le dieu, encore sauvage, exigeait des sacrifices humains. C'est dire qu'elle s'inscrit dans un contexte de rites de fondation de la cité, et d'humanisation du pouvoir<sup>38</sup>. Il convient de relever que la tête n'est pas le seul élément qui renvoie le récit capitolin à celui de la négociation de Numa. En plus de cette image bien visible, et outre le fait que dans l'un comme dans l'autre cas il y a prodige et nécessité d'un rite de procuration, le dialogue entre le devin étrusque et les envoyés de Rome est construit, comme celui de Jupiter et de Numa, sur le modèle d'un affrontement entre un discours rusé, retors, et un discours obstiné, qui reste sur sa position. Mais, à l'intérieur de ce cadre, on assiste à un double renversement:

1. tandis que, face à un représentant du sacré, les très humains délégués de Rome ne s'en laissent pas conter (grâce à un surcroît de lucidité providentiel, comme nous l'avons vu), la ruse est du côté de Numa et elle sera victorieuse; la rapidité d'esprit de l'homme a raison de la lenteur du dieu (un Jupiter *diumcunctatus*, dans la version de Valerius Antias)<sup>39</sup>;
2. tandis que le devin étrusque désirait tromper les Romains en essayant (en vain) de leur faire prendre un sens figuré (le *templum* que dessine son *lituus*) pour le sens propre (la roche tarpéienne), Numa parvient à tromper Jupiter en lui faisant admettre le sens figuré au lieu du sens propre.

37 *Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome*, Archives de Science sociale des religions 59 (1985) 41–53. John Scheid ne parle pas de la tête du Capitole.

38 Cela dit, la pratique plusieurs fois répétée (dès la seconde guerre punique) des «enterrés vivants du Forum Boarium» prouve que l'idée de sacrifice humain reste présente à l'esprit romain et peut se concrétiser (historiquement) chaque fois que l'urgence (ou l'effet de terreur) la réveille: cf. F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern* (RGVV XV 3, Giessen 1915) 140sqq.; C. Bémont, *Les enterrés vivants du Forum Boarium*, MEFR 72 (1960) 133–136. Mais il ne s'agit pas, alors, de décapitation rituelle. Rappelons que si une telle pratique (rituelle autant que guerrière) existait bel et bien dans l'univers où vivaient les Romains, elle ne leur était pas attribuée. Elle devait au contraire les inquiéter, durant toute la période républicaine, puisqu'elle était d'usage courant chez un de leurs ennemis les plus redoutables, les Gaulois (Liv. X 26, 11; XXIII 24, 12): elle incarnait au mieux, chez ceux-ci, le côté réfractaire à la civilisation. Pratique définie comme étant celle des autres (en tant que sauvages), c'est à titre tout à fait exceptionnel, et à des fins non religieuses, qu'on la voit préconisée par les Romains eux-mêmes (en 215) quand ils exigent de leurs alliés, en signe d'allégeance et de zèle, qu'ils coupent les têtes des ennemis vaincus lors d'une bataille contre les Carthaginois, en Italie du Sud (Liv. XXIV 14–15). Si l'on pratiquait, à Rome, des exécutions capitales, on ignorait (ailleurs que dans le mythe) le sacrifice des têtes.

39 Cité par Arnobe: cf. note 35.

Ce second renversement, du sens propre au sens figuré, est rendu manifeste, dans le récit de la rencontre de Numa avec Jupiter, par le renversement du haut en bas qui s'opère lorsqu'on substitue à une tête humaine (partie la plus élevée du corps, dont les cheveux constituent l'élément supérieur) un oignon (partie inférieure de la plante, dont les racines plongent encore plus profond)<sup>40</sup>. Le cheveu humain et le poisson anagramme de vie achèvent de conférer à l'offrande de Numa le statut d'une tête souterraine. Dans ce sens, et sans trop pousser la chose, on conçoit que découvrir une tête humaine en creusant le sol revient à découvrir ce à quoi, normalement (dans un rituel civilisé de procuration des foudres) on aurait substitué l'offrande instaurée par Numa<sup>41</sup>.

Si, parvenus à ce point de notre analyse, nous concevons mieux la qualité romaine de l'horreur suscitée par le prodige de la tête, nous n'en comprenons pas encore la pleine signification dans un récit relatif à l'hégémonie de Rome. Il manque, à cet imaginaire ancien, le stimulus de l'histoire.

Dans une brillante étude parue en 1952, Lucien Gerschel, disciple de Georges Dumézil, a mis en évidence le seul autre récit de la littérature gréco-romaine qui constitue un parallèle évident à cette tête sans corps émergeant lors des travaux de fondation d'un sanctuaire: lors de la fondation de Carthage, rapporte une légende transmise (et pensée) par les Romains<sup>42</sup>, on commença,

40 Sur l'usage du mot *caput* pour désigner l'oignon, ou le bulbe d'une plante, voir J. André, *Lexique des termes de botanique en latin* (Paris 1956) s.v. *caput* (qui renvoie, entre autres, à *capitulum*, «tête d'oignon»). Varron (cité par Aulu-Gelle XVI 16) savait qu'au moment de la naissance «les enfants sont, dans le sein de la mère, la tête en bas, les pieds en haut, non comme des hommes, mais comme des arbres, car, selon lui, les rameaux sont les pieds et les jambes de l'arbre, tandis que la souche en est la tête» (trad. de l'édition Panckoucke). Une telle transformation, avec inversion, de la tête en racine relève d'un imaginaire assez répandu dans l'Antiquité, si l'on en juge par le mythe cabirique transmis par Clément d'Alexandrie (*Protr.* II 19, 1) et Arnobe (*Adv. nat.* V 19), selon lequel les deux corybantes, ayant assassiné leur frère, vont enterrer sa tête au pied de l'Olympe mysien tandis que, du sang de la victime, naît une variété de céleri qu'il est interdit de déposer sur une table *avec sa racine* (ὄλοριζον, chez Clément); cela de crainte d'offenser de manière inexpiable les Mânes du mort. Cette tradition, qui débouche sur un interdit sectaire relatif aux manières de table, s'autorise implicitement de l'équation symbolique racine bulbeuse / tête souterraine.

41 Rappelons que la légende décrit l'emplacement du futur Capitole, avant la fondation de Rome, comme un lieu qui inspire la crainte et où Jupiter se manifeste en tant que dieu de l'orage (*Verg. Aen.* VIII 347–354).

42 Justin XVIII 5, 15sq.; Serv. *Ad Aen.* I 443; Virgile (*Aen.* I 443) fait allusion à la tête de cheval. Lucien Gerschel (*Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome*, *Journal de Psychologie* 1952, 47–77) considère les trois têtes (bœuf et cheval à Carthage, homme au Capitole) comme relevant d'une seule et même série, d'origine indo-européenne, maintenue à Rome dans le cadre de la science augurale; il se réfère à une liste de victimes sacrificielles de l'Inde ancienne donnant, dans l'ordre hiérarchique décroissant: l'homme, le cheval, le bœuf, puis la brebis et le bouc. Gerschel prolonge son analyse en considérant une autre série proprement romaine, celle des trois «présages mobiles» de la grandeur romaine: la génisse du Sabin, le quadriges des Véiens, la tête humaine du Capitole; là encore, constate-t-il, on retrouve la même liste de «victimes sacrificielles». Avant Gerschel

sous la surveillance d'un devin, les travaux de fondation du sanctuaire principal, celui de Junon Reine. On découvrit d'abord une tête de bœuf: le signe désignait, dit-on, la richesse, la fécondité de cette terre; mais aussi la servitude car le bœuf est un animal soumis au joug. On creusa donc un peu plus loin, et l'on mit au jour une tête de cheval, signe de valeur guerrière. De ce double présage (correspondant exactement à la troisième et à la deuxième fonctions duméziliennes) Carthage hérita sa richesse, et sa redoutable puissance militaire. Ne lui manquait-il pas, pour devenir maîtresse de la Méditerranée et du monde antique, le présage de la première fonction, celui de la souveraineté? La découverte de la tête humaine du Capitole, signe d'hégémonie sur l'Italie et sur le monde, vient ainsi garantir, pour Rome, ce que Carthage (principale ennemie de Rome), fatalement limitée aux deux autres fonctions, n'aura su qu'ébaucher. Or c'est précisément de l'époque où Rome commence à espérer une victoire sur Carthage (à la fin de la seconde guerre punique) et qu'elle ouvre sa politique sur l'Orient conquis, un siècle plus tôt, par Alexandre, que date notre premier témoin du récit de la tête capitoline, Fabius Pictor, connu comme le plus ancien des historiens de Rome. La vieille idéologie tripartite, telle qu'elle est définie par Georges Dumézil, a pu servir de tremplin à une idéologie impérialiste relativement récente (élaborée à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Cet usage secondaire (il s'agirait d'une manipulation à des fins de propagande) explique le fait que nous ne rencontrons pas ici la formulation canonique (les trois fonctions articulées dans un seul et même récit) qui seule autoriserait à parler d'un héritage indo-européen<sup>43</sup>.

Marquée par l'émergence récente d'une politique consciente d'hégémonie, la légende du Capitole sollicite néanmoins, pour prendre sens, le concours d'une mémoire ancienne, relative à un temps devenu mythique et fondateur,

(dont le commentaire à Tite-Live d'Ogilvie, 211sq., ignore l'étude), St. Weinstock (article cité note 9, cols. 2449–2450) considérait la tête du Capitole comme un exemple de «motif itinérant»; du fait qu'elle est présente sur le site avant la construction du sanctuaire de la divinité poliade, la tête est considérée comme un *omen* concernant le destin de la cité; dans ce sens, les trouvailles de Carthage constituent des antécédents indépendants de la découverte de la tête capitoline et n'entretiennent avec elle aucun rapport de complémentarité. Selon Weinstock, toutefois, le récit relatif à Carthage remonterait à l'historien hellénistique Timée. Cf. Jean Bayet, *L'omen du cheval à Carthage: Timée, Virgile et le monnayage punique*, REL 19 (1941) 166–190. Analysant un autre récit de la fondation de Carthage (celui de la peau de bœuf découpée par Didon), John Scheid et Jesper Svenbro, *Byrsa. La ruse d'Elissa et la fondation de Carthage*, Annales ESC 40 (1985) 328–342 font remarquer qu'on ne peut pas interpréter cette tradition à la lumière du contexte punique, puisqu'elle arrive aux oreilles romaines via les Grecs, chez qui elle s'élabore. Il est par conséquent légitime d'éclairer ces traditions pseudo-puniques par des récits issus de la tradition gréco-romaine.

43 Sur les conditions de légitimité d'une analyse dumézilienne, voir Daniel Dubuisson, *Matériaux pour une typologie des structures trifonctionnelles*, L'Homme 93 (1985) 105–121. La tripartition, stricto sensu, apparaît liée au Capitole à travers un autre récit (celui du siège gaulois): cf. J. Banaszkiwicz, *Note sur le thème du siège triparti: Capitole, Narbonne et Glogow*, Annales ESC 39 (1984) 776–782.

celui des vieilles royautés et tyrannies archaïques; elle fait appel, ainsi, à un vaste dispositif narratif qui l'encadre et la confirme. Dans ce dispositif l'autre joue un rôle déterminant: l'autre intérieur d'abord, l'Etrusque, auxiliaire dangereux mais indispensable; l'autre extérieur aussi, rival à vaincre ou exemple tiré du passé, Carthage encore menaçante et la vieille Phrygie réinterprétée par Alexandre.