

Entretien avec Florence Dupont

Daniel Barbu, Aurélie Schneider, Florence Dupont

Citer ce document / Cite this document :

Barbu Daniel, Schneider Aurélie, Dupont Florence. Entretien avec Florence Dupont. In: ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions, n°8, 2013. pp. 19-33;

doi : <https://doi.org/10.3406/asdi.2013.993>

https://www.persee.fr/doc/asdi_1662-4653_2013_num_8_1_993

Fichier pdf généré le 03/03/2022

ENTRETIEN AVEC FLORENCE DUPONT

Florence Dupont est latiniste et professeure à l'Université Paris VII Diderot. Elle est notamment l'auteur de *La Vie quotidienne du citoyen romain sous la République* (Paris, Hachette, 1989); *Homère et Dallas: Introduction à une critique anthropologique* (Paris, Hachette, 1991); *Aristote ou le vampire du théâtre occidental* (Paris, Aubier, 2007) et, récemment: *Rome, la ville sans origine* (Paris, Gallimard, 2011); *L'Antiquité, territoire des écarts*, entretiens avec Pauline Colonna d'Istria et Sylvie Taussig (Paris, Albin Michel, 2013). Spécialisée dans l'anthropologie historique des mondes antiques, Florence Dupont a contribué à renouveler notre regard sur l'Antiquité, Rome en particulier, qu'elle interroge à partir des questions contemporaines. Cet entretien a été réalisé lors de son passage à Genève, à l'occasion d'une conférence consacrée à « L'homosexualité, entre Anciens et Modernes », le 5 décembre 2013.

Florence Dupont, qu'est-ce que l'anthropologie historique ?

L'anthropologie historique est évidemment au croisement de l'histoire et de l'anthropologie. En ce qui me concerne, de formation, je suis latiniste, c'est-à-dire philologue. Mais de même que, de nos jours, il paraît impossible de faire de l'anthropologie sans passer par la langue de la culture qu'on étudie (ce n'était peut-être pas le cas de Lévi-Strauss, qui ne connaissait pas la langue de ses informateurs), il me paraît très important d'accepter, en tant qu'antiquisants, de travailler aussi avec des langues indigènes. C'est-à-dire travailler sur des documents, qui sont ou en latin ou en grec, et il est extrêmement important, non seulement de rester dans ces langues, mais de bien les connaître. C'est-à-dire que lorsqu'on travaille sur un texte, il me semble que comprendre les termes de ce texte, c'est aussi savoir comment ces termes s'emploient ailleurs, ne pas s'en tenir à une traduction, et pouvoir s'installer dans la langue pour retrouver là une culture. C'est là qu'est la dimension anthropologique. C'est la langue qui permet de ne pas se tromper sur les catégories. C'est-à-dire que, si on utilise des catégories, soit françaises contemporaines, soit « universelles », on va manquer ce qui fait la spécificité de la culture qu'on étudie. C'est vrai aussi bien pour la Grèce que pour Rome, que pour les Bororos d'Amazonie.

Mais il ne suffit pas de s'emparer d'un mot grec (ou latin), l'isoler de son contexte historique et culturel et inventer à partir de celui-ci toutes sortes de théories. Prenez, par exemple, tout ce qui a été écrit sur l'opposition *logos/muthos*, qui est sans fondement historique. La langue est un accès à la culture, mais en conservant une distance à la fois historique et anthropologique. Une distance qui est d'abord l'effet du temps. L'Antiquité, c'est un monde qui n'est plus là. Il y a une rupture totale

dans le temps. Distance « anthropologique », ça veut aussi dire aussi qu'on va chercher à appréhender une culture ou une civilisation dans sa globalité. C'est ce qui différencie l'anthropologie historique d'une histoire qui rechercherait une continuité entre l'Antiquité et le monde contemporain. Ce qui revient à étudier les Grecs parce que les Grecs seraient nos origines, ou à expliquer les Grecs par ce qui vient ensuite, du point de vue d'une évolution qui irait de l'Antiquité jusqu'à nous, si vous voulez. L'anthropologie historique ne fait pas de la Grèce une civilisation supérieure, ou une civilisation en avance sur les autres. C'est-à-dire que l'anthropologie sert, si vous voulez, à faire le ménage à l'intérieur de la tradition humaniste, qui présuppose une évolution des peuples qui auraient tous vocation à atteindre un jour La civilisation, celle qu'un certain humanisme occidental fait reposer sur l'Antiquité grecque et romaine. Enfin, ça ne veut pas dire que ce que font d'autres chercheurs ailleurs n'est pas intéressant, mais disons qu'il s'agit de créer une nouvelle perspective sur l'Antiquité.

L'anthropologie historique n'est pas une nouveauté. Tout ce courant a d'abord été initié par Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne et d'autres, notamment aux États-Unis. C'est donc une perspective qui date du milieu du xx^e siècle, qui a démarré, en gros, vers les années soixante, en utilisant l'anthropologie pour mieux comprendre l'Antiquité. C'est d'abord l'anthropologie structurale qui leur a servi de référence intellectuelle. Les premiers livres de Vernant et Vidal-Naquet s'inspirent largement du structuralisme. Detienne aussi, dans *Les jardins d'Adonis* notamment. Mais je pense que le structuralisme a un défaut majeur : qu'une culture serait entièrement cohérente, que toute partie d'une culture s'expliquerait par une autre, que chaque culture constituerait un tout, organisé et univoque, totalement synchronique. En fait une culture est un ensemble discontinu et mouvant. Il faut abandonner le rêve structuraliste. En revanche, la perspective anthropologique reste. Donc étudier une culture pour elle-même, avec les termes et les documents de la culture et sans prétendre en savoir plus que les gens qui l'ont vécue, même si nous sommes contraints de traduire leurs savoirs.

Comment êtes-vous passée de la philologie classique à l'anthropologie historique, ou plutôt, à faire de l'anthropologie avec les Grecs, et maintenant aussi avec les Romains ?

Tout part de ma rencontre avec les chercheurs qui appartenaient à ce que l'on appelait alors le Centre Gernet. Il y avait Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant, etc. Plus particulièrement, avec un ami qui enseignait avec moi à Paris IV lorsque j'étais assistante et qui, lui, était helléniste : Jean-Louis Durand. Je connaissais aussi Nicole Loraux, avec qui j'avais été à l'École Normale. Ça ne suffit pas. Pourquoi ai-je eu envie de venir travailler avec eux ? Parce que quand j'ai commencé à enseigner, je me suis rendue compte que je ne comprenais rien à ce dont je parlais.

Un étonnement ?

Oui : pire une angoisse ! C'est-à-dire qu'en fait, je ne voyais pas ce que c'était, l'Antiquité. Du moins une fois éliminée l'idée que l'on trouverait dans les textes anciens une sorte de sagesse qui fonderait la tradition occidentale ; idée qui ne correspondait pas à ce que j'attendais de la vie intellectuelle.

J'avais déjà choisi de m'engager dans un travail de recherche sur Rome juste après l'agrégation, et même avant, parce que l'Antiquité me semblait d'emblée un monde différent, même dans le détail. Ces gens, ces Grecs, ces Romains ne sont pas assimilables à nos contemporains. Ne serait-ce que dans leur façon de naviguer, de faire la guerre... Ils avaient des valeurs et des modèles de comportements que je ressentais comme tout à fait autres.

L'anthropologie m'intéressait par ailleurs lorsque je faisais mes études. Avant d'entrer à l'École Normale Supérieure et de choisir de travailler sur l'Antiquité, il me semblait qu'il n'y avait pas de raison, au fond, de considérer *a priori* le monde grec ou le monde romain comme n'étant pas des cultures relevant aussi de l'anthropologie. Il me semblait que ces différences qui était souvent présentées comme des détails, étaient bien plus que ça. En fait c'est toute la culture qui est en jeu dans les détails, dans les techniques, le quotidien, etc. Ce sont des civilisations polythéistes, des civilisations où un dieu vous garantit que votre vaisseau ne va pas se fracasser dans la tempête, etc. Ce qui m'intéressait aussi, c'est que ce sont des civilisations qui, si on regarde bien, ignorent une morale du bien et du mal et où la religion serait garante de la moralité. Les dieux sont garants de l'ordre du monde ; un monde juste c'est un monde où il y a des bons voleurs, des bons gendarmes, etc. Donc quand j'étais jeune et au lycée, l'Antiquité m'apparaissait avec évidence comme un monde très différent. Mais sans justification intellectuelle.

Par conséquent, quand j'ai dû enseigner à des étudiants je me suis sentie absolument impuissante. En particulier, puisque j'enseignais à des étudiants de lettres, je savais que ce qu'on appelait la littérature latine ou la littérature grecque n'avait rien à voir avec la littérature au sens moderne, mais j'ignorais quel était véritablement le statut des textes que je devais expliquer. Je ne savais pas ce que c'était l'*Énéide*, la « tragédie », etc. Et donc, pendant de nombreuses années, j'étais dans un trou noir. Ce fut un long travail pour en sortir.

Que m'ont appris les amis du Centre Gernet, les anthropologues, les historiens, les hellénistes ? Ceux-ci s'intéressaient beaucoup à ce qu'on pourrait appeler le contenu des textes. C'est-à-dire qu'il s'agissait de voir comment les cultures antiques fonctionnaient en utilisant ces textes comme documents, mais sans s'interroger sur le statut anthropologique de ces textes. Pour moi, les choses ont vraiment commencé à se débloquent quand, à l'anthropologie historique s'est ajoutée une anthropologie de la parole et de l'écriture.

Prenons l'exemple du théâtre. Il se trouve que, pour toutes sortes de raisons, je me suis retrouvée à enseigner, lors de mes premières années comme assistante à la Sorbonne, les tragédies de Sénèque.

Là aussi, je ne comprenais absolument rien à ce que c'était. Et finalement je me suis aperçue qu'on ne comprenait guère mieux les tragédies grecques. Enfin... il y avait beaucoup de commentaires sur ce que ces tragédies racontaient prétendument, mais rien sur ce qu'était la parole tragique, sur ce qui se passait réellement lors des performances théâtrales pour le public. J'ai su où j'allais à partir du moment où je me suis intéressée à l'anthropologie de la voix, de l'acte d'écriture, etc. À partir de là, j'ai commencé à y voir un peu plus clair. C'est pour ça que j'insiste beaucoup sur la philologie en plus de l'anthropologie historique. Parce qu'en fait, c'est dans cette articulation entre les problèmes de texte, de voix, de corps que j'aime travailler. Donc on ne peut pas faire l'économie de toute la parole en acte.

Il s'agit donc aussi de poser à l'Antiquité certaines questions – les gestes, la voix, la parole – sensiblement différentes de celles que posait alors l'histoire ancienne traditionnelle, ou la philologie classique ?

Oui, mais c'est aussi un moment où les historiens, par exemple les médiévistes, se sont intéressés à l'histoire des représentations. Seulement, il se trouvait que pour Rome, personne ne le faisait.

Au Centre Gernet, c'était plutôt la Grèce ?

En effet. Nous étions cependant quelques romaniistes. En fait, au début, il y avait essentiellement John Scheid pour la religion romaine et moi, qui m'occupais plutôt du théâtre. Mais aussi Jean-Michel David, pour l'histoire. On était donc quand même quelques-uns à essayer de faire avancer les choses. Maintenant il n'y a plus de problèmes; des historiens et des littéraires plus jeunes travaillent sur Rome dans ce sens. Ils ne sont pas majoritaires, mais ils sont très bons. À l'époque c'était un peu plus compliqué. Il fallait briser l'illusion selon laquelle l'Antiquité était un monde de l'écrit, et de ce point de vue comparable au nôtre. Aujourd'hui tout le monde dit que c'est un monde de l'oralité... mais dans les années 1970-80 ça n'était pas vraiment la doctrine. En fait il ne s'agit pas d'opposer écriture et oralité. Il faut comprendre quel est le statut de l'écrit dans ce monde de l'oralité. Tout était à faire pour essayer de retrouver ce monde antique dans sa vie, et en même temps de comprendre pourquoi nous avons les traces que nous en avons, et ce qu'il faut faire de ces traces... de quoi sont-elles les documents ?

Vous aviez donc la sensation d'avancer sur des territoires quasi-inexplorés ?

Oui, oui. D'autant plus en ce qui nous concernait, nous qui travaillions du côté de Rome; nous étions bien vus par le centre Gernet, mais les hellénistes ne se sentaient pas concernés. C'est vrai que les problématiques ne sont pas du tout les mêmes, du moins dans un premier temps.

Entre la Grèce et Rome ?

Surtout à cause de la façon dont ils avaient abordé la Grèce. Ils sont partis des mythes, d'Hésiode, des hymnes homériques. Il n'y a rien de tel à Rome... enfin, pas dans ce sens là. À un moment, on s'est regroupés avec des amis assistants à la Sorbonne, ou maîtres de conférence, et on a fondé une association, la Société française d'anthropologie de la Rome antique, sur le modèle de ce que Maurizio Bettini avait fait à Sienne. On était tous assez jeunes et, pour l'essentiel, enseignants à Paris IV. Je me rappelle que l'idée de cette société venait d'un ami historien, Philippe Moreau. On se réunissait au Centre Gernet. Il y avait aussi avec nous des étudiants qui faisaient une maîtrise sous ma direction, ou un DEA, comme on disait alors, ou qui commençaient leur doctorat. On s'amusa beaucoup. Ce travail a toujours été collectif. Nous étions tranquilles. Les professeurs de la Sorbonne de l'époque ne s'intéressaient pas du tout à nous, ni à ce que nous faisions.

C'est frappant, cette liberté. On se serait attendu à plus de résistance d'une institution aussi traditionnelle que la Sorbonne, non ?

Oui, enfin... quand je me suis lancée dans cette direction, ceux des profs de la Sorbonne qui m'aimaient bien m'ont dit : « Vous n'avez aucun espoir de carrière si vous agissez ainsi ! » Je leur ai répondu que ça m'était bien égal. J'étais alors déjà titulaire de mon poste, et donc je ne risquais rien.

Vous n'avez quand même pas attendu d'être titulaire d'un poste pour faire ce qui vous intéressait ?

Nous étions nombreux à avoir été recrutés à la Sorbonne après 68. À ce moment-là, il y avait eu énormément de recrutements de jeunes enseignants. Il nous suffisait de faire correctement notre travail d'enseignant et nous étions tranquilles. Les choses n'étaient pas comme maintenant, la situation était beaucoup plus facile. Donc, on m'avait seulement dit : « Vous ne serez jamais prof ! » Je me souviens très bien que lorsque j'ai déposé ma thèse, sur les tragédies de Sénèque, je voulais que Jean-Pierre Vernant soit dans mon jury. Mon directeur de thèse, Alain Michel, qui était professeur à Paris IV, m'a dit : « Il n'en est pas question ! Vous ne trouverez jamais de poste avec Vernant dans votre jury ! » Je lui ai dit que ça m'était égal. Il m'a demandé de bien réfléchir ; et il a attendu un an pour me faire soutenir. Au bout d'un an j'ai dit : « C'est toujours pareil, ou il y a Vernant ou je ne soutiens pas ! » Il a dit d'accord. Donc, si vous voulez, les résistances étaient seulement de ce type... mais si vous n'acceptiez pas le chantage, vous étiez tranquille.

Mais à partir de là vous avez tout de même fait carrière, non ?

Non, je n'ai pas fait carrière. Enfin, je suis devenue professeure, mais difficilement et à l'autre bout de la France. Tant que j'étais à la Sorbonne, en fait, j'avais tous les privilèges d'un professeur, ou presque, sauf le titre. Grâce à la complicité d'Alain Michel, des étudiants faisaient leur maîtrise avec moi, puis poursuivaient en DEA avec John Scheid ou Marcel Detienne à l'École Pratique des Hautes Études, en anthropologie des religions, juste à l'étage au-dessous. Du coup, ma présence à la Sorbonne en tant que maître de conférences était plus ravageuse que si j'étais prof en province. J'ai donc fini par me retrouver professeure à Nice, puis à Nancy. Si j'avais véritablement fait carrière, j'aurais été élue prof à la Sorbonne. Or j'ai été élue professeure à Paris VII, une université où il n'y a pas d'Études classiques... Je n'ai donc pas fait carrière, mais c'est sans importance. Ce n'était pas mon projet. J'ai fait ce que j'ai eu envie de faire et c'est ce qui est important.

Pouvez-vous nous dire quelque chose sur cette idée, l'Antiquité comme « territoire des écarts », pour reprendre le titre d'un de vos livres récents ?

Rétrospectivement je me dis que j'ai, au fond, et de façon plus ou moins tâtonnante, aujourd'hui sans doute moins tâtonnante, essayé d'utiliser l'Antiquité comme un écart... Disons que l'anthropologie historique aborde l'Antiquité, les Grecs, Rome, comme des cultures closes, « autres ». Comme les anthropologues l'ont fait avec, par exemple, des peuples de Nouvelle-Guinée. C'était l'attitude de Vernant, Detienne, etc. Prenez un livre comme *Métis*¹ : on y apprend que la *métis*, n'est ni l'intelligence, ni la ruse, mais quelque chose de très spécifique. Mais ils ne sortent pas du monde grec. Certes il n'y a rien à dire sur la *métis* en dehors du monde grec. Mais il y a peut-être quelque chose à faire en plus. Il se trouve que l'Antiquité, qu'on le veuille ou non, préoccupe le monde contemporain. L'Antiquité sert sans cesse de référence, beaucoup y cherchent des origines... Et moins on connaît l'Antiquité, plus elle sert de référence, en particulier chez les philosophes. Or la notion d'écart signifie que l'Antiquité ça n'est pas un monde ailleurs, totalement « autre », mais que c'est aussi un monde qui est là, un peu à l'écart. C'est cet écart, par rapport à nos propres valeurs, à nos propres représentations, que construit l'anthropologie. Utiliser l'Antiquité comme espace d'écart, « territoire de l'écart », veut dire reconstruire des catégories antiques, comme le font les anthropologues. Ce matin, à Lausanne, j'ai parlé du *xénos* et d'hospitalité dans le monde grec. Mais en même temps, il y a un discours contemporain qui utilise l'Antiquité comme origine, comme généalogie, et surtout comme alibi, en ignorant volontairement la distance culturelle entre l'Antiquité et le monde contemporain, comme le fait Derrida, par exemple, à propos de l'hospitalité.

¹ JEAN-PIERRE VERNANT, MARCEL DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

Il y a dans ce que vous dites un aspect extrêmement politique. C'est-à-dire qu'il s'agit somme toute de dénoncer certains discours contemporains ?

Oui... Certains discours contemporains qui prétendent s'enraciner dans l'Antiquité. Prenons par exemple la question de l'homosexualité. Aujourd'hui, l'homosexualité existe, dans la mesure où il y a des gens qui s'identifient comme homosexuels, et qui acceptent d'être identifiés comme tels, ou qui revendiquent des droits en tant que tels. Si vous voulez l'homosexualité existe dans cette mesure-là. On sait que le terme « homosexualité » est apparu au XIX^e siècle. C'est donc une construction sociale relativement récente, propre à une époque et à l'Europe. Mais si vous parlez d'homosexualité antique, à ce moment-là, ça n'est plus du tout une construction sociale, un mode de vie créé de façon relativement récente, mais une projection sur une autre civilisation. C'est affirmer qu'il y avait déjà, dans l'Antiquité, des homosexuels. Voilà que surgissent les homosexuels « des origines à nos jours ». C'est alors tout un discours qui se constitue, sur la nature humaine et sa sexualité, hétérosexuelle, homosexuelle, bisexuelle, une représentation européenne, moderne, de la sexualité qui devient prétendument universelle.

D'une certaine manière, on naturalise nos catégories contemporaines ?

On les naturalise parce qu'on les projette dans l'Antiquité. L'homosexualité, réprimée ou non, aurait toujours existé, avec des variantes différentes, avec des répressions, pas de répressions, etc., mais elle serait, pour ainsi dire, un phénomène continu. Et, vous avez raison, elle appartiendrait ainsi à la nature humaine. Or, non seulement le terme homosexuel est récent (après tout on pourrait dire que le terme est récent mais qu'il y avait néanmoins déjà une homosexualité) mais surtout, si on regarde l'Antiquité, on s'aperçoit que parler d'homosexuels, de bisexuels, ou d'hétérosexuels, ça n'a aucun sens... et même que, pour l'Antiquité, la sexualité même n'existait pas. C'est-à-dire cette idée selon laquelle il y aurait un type de pratiques érotiques, des relations amoureuses, qui seraient constitutives de l'identité de quelqu'un. C'est une notion qui n'a pas de sens dans l'Antiquité. C'est d'ailleurs aussi ce que dit Foucault.

Pouvez-vous nous donner un exemple ?

D'abord, il n'y a pas de terme pour désigner la sexualité, ni aucun discours sur l'identité sexuelle. À aucun moment on ne définit quelqu'un en termes de préférences. Et même si vous regardez, par exemple, le vocabulaire des pratiques sexuelles, il n'y a jamais d'opposition entre une attitude active et une attitude passive. C'est-à-dire qu'en fait, selon la formulation de Paul Veyne, la sexualité antique n'est pas sexuée. Mais c'est même pire : il n'y a pas de sexualité tout court. Les Anciens ne parlent jamais de la sexualité de quelqu'un. Ils parlent de son goût pour les plaisirs, mais c'est une

notion globale, une forme générale de gourmandise. Tout va ensemble. Prenez le mot latin *mollitia*. Quelqu'un est appelé *mollis*, s'il donne une part excessive aux plaisirs dans sa vie. On traduit souvent le mot par « efféminé », mais en fait, un Romain passionné de philosophie est *mollis*. Le mot signifie quelque chose comme « dandy »... bon, c'est difficile, mais le système de représentation des caractères, dans l'Antiquité, n'intègre pas la sexualité.

Il faut donc comprendre tout le langage conceptuel d'une culture pour mieux éclairer ses textes ?

C'est assez curieux de voir l'effet que peut avoir, pour nous, une telle réflexion. Déjà parce qu'elle nous amène évidemment à penser que la sexualité n'est pas une catégorie indispensable à la connaissance d'une collectivité, ou d'une personne. Ensuite, et ce qui est aussi assez curieux, c'est que, d'une part, du point de vue social, du point de vue de ce qu'on appelle aujourd'hui le genre, les rôles féminins et masculins sont très fortement marqués dans l'Antiquité. Un homme libre et une femme libre, son épouse, ont chacun leur rôle. Mais en même temps, cette différenciation de genre n'a rien à voir avec ce que nous appelons les comportements sexuels. C'est-à-dire que la différence de sexe n'existe pas dans les pratiques érotiques. Enfin si, elle existe, mais il n'y a rien à en dire. Ça ne change rien. Peu importe la sexualité de quelqu'un... Ce qui fait qu'en réalité, il y a différentes façon d'être un homme, un homme au sens de genre. Un homme masculin, dans sa fonction sociale masculine, peut être soit très viril, dans le sens où il n'aura aucun goût pour le plaisir, qu'il vivra dans l'effort, la vertu etc., avec très peu de temps consacré aux plaisirs et là, il sera considéré comme hyper masculin, ou, au contraire il sera *mollis*, c'est-à-dire qu'il aura le goût du plaisir. Un homme qui serait, par exemple, un Don Juan, serait donc du côté de la *mollitia*. Il y a donc au moins deux façons d'être un homme : une façon, je dirais, masculine et une façon féminine ; et ce à l'intérieur même du genre masculin.

Donc si vous voulez, pour en revenir aux débats contemporains, je trouve que ces questions antiques permettent d'éclairer nos débats actuels sur le genre, le sexe, la sexualité. L'Antiquité permet des expériences de pensée, des expériences anthropologiques. Et on découvre ainsi dans l'Antiquité des configurations complètement différentes de celles qui nous semblent aller de soi, et être naturelles. Ainsi la figure du « mâle méditerranéen ». On est pourtant bien dans la Méditerranée, mais l'idée qu'un homme est d'autant plus viril qu'il fait succomber toutes les femmes du quartier n'est pas valable pour l'Antiquité. C'est même le contraire : la masculinité sociale s'affirme dans le fait d'avoir peu d'attrait pour les pratiques érotiques.

Finalement ce passage par l'anthropologie historique nous permet de voir que ce que nous vivons n'est pas naturel, n'est pas non plus hérité : ce sont des choix d'une époque, d'une société, d'un groupe social. Prenez la famille : le mariage n'est pas nécessaire dans toute culture. À Rome il n'y a pratiquement pas de mariage, au sens où nous l'entendons.

Mais la femme libre n'est-elle pas définie dans son statut d'épouse, à Rome ?

Oui, mais il n'y a pas de mariage au sens d'une institution commune et civique. Et il n'y a pas de différence, par exemple, entre ce qu'on appellerait aujourd'hui une union libre et un mariage contracté, sous une forme ou une autre. Par exemple, *matrimonium*, en latin, veut dire aussi bien « union libre », que « concubinage », ou « mariage »... La seule question qui se pose est celle de la légitimité des enfants, pas la légitimité du couple. Le mariage juste, « *matrimonium iustum* », n'a pas d'autres effets que la possibilité pour le père de transmettre son *patrimonium* à ses enfants.

Vous avez aussi beaucoup travaillé sur la question des origines, et il me semble là aussi, pour éclairer à partir de l'Antiquité, des questions très actuelles.

Ah oui, à propos de Rome, et des origines, oui. Sur cette question-là, je dois tout à un ami qui était historien et anthropologue du droit, Yan Thomas, malheureusement disparu, qui a fait ce travail extraordinaire². Il a découvert un aspect de Rome qui est très curieux et que l'on pourrait formuler ainsi : les origines sont dans l'avenir... Pour comprendre ce qu'est l'origine à Rome, il faut repartir du mot *origo*. *L'origo*, à Rome est une fiction, aussi bien en droit que dans beaucoup d'autres domaines. C'est-à-dire que, lorsqu'on parle d'*origo* en latin, à propos d'un citoyen, par exemple, on s'aperçoit que s'il est citoyen romain, c'est que son père ou son ancêtre, son *origo*, lui a transmis sa citoyenneté. Mais cette *origo* n'est pas seulement un ancêtre, mais aussi une ville, une ville où cet ancêtre, en tant que citoyen de cette ville, aurait reçu la citoyenneté romaine. Et si son père n'était pas déjà citoyen romain, tout se passe comme s'il l'avait été, comme s'il avait eu un père qui, en s'installant dans une ville dont les citoyens étaient citoyens romains, était devenu citoyen romain.

C'est-à-dire qu'il évoquera une autre ville, quelque part autour de Rome ?

Pas forcément. Ce peut être n'importe quelle colonie romaine... Lausanne ou la Nouvelle Carthage. Il peut n'y être jamais allé. Simplement lui-même, ou un de ses ancêtres, a reçu le droit de cité romaine par rattachement à cette ville dont les citoyens étaient romains.

Mais pourquoi les citoyens de cette ville seraient-ils romains ?

Car le droit de cité leur a été donné.

² YAN THOMAS, « Origine » et « commune patrie ». *Étude de droit public romain (89 av. J.-C.-212 ap. J.-C.)*, Paris – Rome, École française de Rome, 1996.

Donc ce ne sont pas nécessairement des colons ?

Ils peuvent être des colons, ou des gens du lieu. C'est pour ça que je dis que l'*origo* est tournée vers l'avenir. C'est-à-dire que cet ancêtre, qu'il ait existé ou pas, n'est là que pour transmettre cette citoyenneté romaine. C'est pour cette raison que Rome n'a pas besoin de se donner des généalogies de fondateurs divins, ni de relier les grandes familles directement à des ancêtres mythiques. J'ai regardé tous les récits sur la fondation de Rome, des récits en fait conçus sur le modèle grec, que ce soit l'*Énéide* ou les récits liés à Romulus : ces récits sont toujours orientés vers le futur, jamais vers le passé. Par exemple, les fondateurs n'ont jamais de descendants. Romulus n'a pas de fils. Les premiers Romains sont donc ceux qui sont venus se réfugier dans l'*asylum*, ouvert par Romulus à tous les criminels, transfuges et esclaves évadés qui deviennent les premiers sénateurs, les « pères ». C'est pour cette raison que je dis que l'*origo* est tournée vers l'avenir. À l'origine de Rome, il y a n'importe qui, des voleurs, des esclaves en fuite, etc. Leur passé n'a aucune importance. Ils ne sont venus que pour être les futurs Romains.

Mais il y a tout de même des acteurs historiques qui se revendiquent de ces personnages de fiction.

Oui, vous avez raison. Les grandes familles, à Rome, n'ont rien d'autre à dire que le fait qu'elles sont là, puisqu'il n'y a pas de véritable généalogie à Rome. Un Romain est désigné par son *nomen*, le nom de famille. Il n'est pas, comme en Grèce, untel fils d'untel fils d'untel, etc. On peut évidemment remonter, mais ça ne donne rien. On ne fait pas de généalogies pour prouver sa noblesse, puisque de toute façon, ça ne suffit pas. Par exemple, Lucius Cornelius Scipio a le même nom et le même surnom que les autres Cornelii Scipiones. C'est ce nom qui fait sa noblesse et non le rattachement à une généalogie qui remonterait à un dieu ou à un héros... À l'intérieur de ce système chacun peut raconter une histoire, à la grecque, s'inventer un « avant ». Mais à ce moment-là, il utilise un autre modèle de discours, avec là encore des limites, car l'*origo* est toute puissante. Prenons le cas des Iuli Caesares, la famille de César. L'histoire d'Énée qui arrive en Italie, fonde Lavinium puis disparaît, reproduit le modèle de l'*origo*, mais d'une *origo* manquée. Son fils Iule va fonder Albe. Nouvelle *origo*, mais qui, cette fois, donne son nom à la *gens Julia*. La *gens Julia*, c'est-à-dire le *nomen*, mais sans donner naissance à une généalogie après. La *gens Julia* ne réapparaît que beaucoup plus tard, après la fondation de Rome. Simplement, les *Julii* prétendent avoir leur *origo* à Albe... Et toutes les grandes familles, à Rome, racontent des histoires comme celle-là. Elles sont toutes originaires des différentes villes d'Italie, enfin... de ce qu'on appelle aujourd'hui l'Italie, et elles associent à leur nom des histoires, qu'elles commandent à des mythographes grecs. Chacun a donc un ancêtre qui a donné son nom à la *gens*. Mais entre le moment où cet ancêtre à la grecque est arrivé et s'est installé et le moment où l'on se met à raconter son histoire, il y a des siècles entiers et aucun lien généalogique.

Mais à nouveau, il me semble qu'il y a là un questionnement anthropologique, certes, mais aussi éminemment politique. C'est l'actualité, en l'occurrence le débat lancé, en France, autour de la notion d'« identité nationale », qui guide ce questionnement, non ?

Il semblait soudain qu'en France, la question de l'identité nationale était devenue incontournable. Il fallait absolument donner un contenu à cette identité nationale. Quel serait ce contenu ? Les étrangers, pour devenir français, allaient-ils devoir prouver qu'ils parlaient français, qu'ils connaissaient Jeanne d'Arc, qu'ils avaient lu Balzac ? Est-ce vraiment nécessaire ? Telle est la question que permet de poser le passage par Rome... Passage d'autant plus salutaire que Virgile a souvent été présenté comme le grand poète de l'identité nationale romaine, le porte-drapeau d'idéologies en fait entièrement étrangères à la Rome antique. On lit ainsi, chez de grands historiens, comme par exemple Fustel de Coulanges (NdR: Numa Denis Fustel de Coulanges, 1830-1889), que l'*Énéide* serait un grand mythe fondateur de Rome, à la façon grecque. Mais il n'y a pas de fondation de Rome dans l'*Énéide* ! C'est ça qui est extraordinaire. Certaines idées reçues sont tellement enracinées que les gens, même les meilleurs, finissent par ne plus regarder les documents. Certes Fustel de Coulanges écrivait au XIX^e siècle, mais sa façon de voir est toujours active.

Je pense personnellement que l'on peut jouer autrement. Effectivement, si on prend la Grèce, plus tôt, il y a un modèle d'identité, quoi que l'on pourrait là aussi discuter. Chaque cité grecque affirme d'une façon ou d'une autre une spécificité, une différence. Mais si on regarde Rome, ce que l'on voit c'est une société qui a passé son temps à affirmer qu'elle n'avait pas d'origines à la façon des Grecs. Et en fait, c'est cette absence d'identité nationale qu'ils revendiquaient eux-mêmes qui leur permettait d'accueillir et d'intégrer tous les peuples conquis. C'est ce qu'explique l'empereur Claude, dans son fameux discours dans les tables de Lyon, retrouvées à Lyon mais dont le texte est ensuite repris et réécrit par Suétone³. C'est-à-dire que Rome a tout intérêt, et pas du tout pour des raisons morales, à accueillir tous les meilleurs. Et Cicéron, aussi disait, en résumé: Quelle a été la grande erreur des cités grecques ? Lorsque les Grecs étaient vainqueurs d'une cité voisine, après avoir perdu beaucoup d'hommes, ils massacraient les ennemis, qui ensuite voulaient se venger, ce qui évidemment, perpétuait les guerres. Tandis que nous, les Romains, ceux que nous avons vaincus, du jour au lendemain, nous leur disons: « Vous voulez être romains ? Mais je vous en prie, entrez, venez ! » Et il prend l'exemple des premières guerres d'expansion romaines. Claude lui-même rappelle que ses plus anciens ancêtres n'étaient pas romains, et que de toute façon, tous les Romains viennent d'un peu partout. Rome a eu des rois étrusques, etc... Rome a eu des consuls qui venaient d'à peu près partout et les a intégrés très vite... et c'est aussi vrai, cela dit, qu'ils intégraient surtout des gens de la classe dominante.

Mais n'y a-t-il pas, dans ce contexte, un discours sur les «valeurs»? C'est-à-dire l'idée que ce qui fonde la romanitas, ça ne serait pas l'origine, justement, mais certaines «valeurs»?

Vous avez raison de poser cette question. Mais vous voyez, *romanitas* c'est un mot très tardif, qui n'intervient, je crois, qu'au moment où s'opposent l'Empire romain d'Orient et l'Empire romain d'Occident. Les gens qui sont faits citoyens romains ne sont soumis qu'à un seul impératif: habiter une ville. Les Romains sont tous des urbains.

Ce qui me fait toujours beaucoup rire d'ailleurs, c'est cette image récurrente qui présente les Romains authentiques comme des paysans. Ils ne l'ont en fait jamais été, pas plus que leurs voisins. La *rusticitas*, la rusticité, ça ne désigne pas le fait de vivre à la campagne, mais le fait d'être mal dégrossi, si vous voulez. Non, il n'y a pas de «valeurs» communes à Rome, des «valeurs» qui distingueraient les Romains des autres et dont on pourrait faire le catalogue. La seule chose que les Romains aient en propre c'est d'être toujours vainqueurs. Ce qui n'est pas vraiment une valeur... Et ils sont vainqueurs pourquoi? Parce qu'ils ont les armées les plus nombreuses, parce qu'ils ont adopté les armes des autres peuples, le bouclier des Samnites, etc. Ils ont su prendre au monde entier ce qu'il avait de meilleur et l'utiliser. Et ensuite, une fois qu'ils sont vainqueurs, ils n'ont en général plus de problèmes avec les gens qu'ils ont vaincus puisqu'ils les intègrent et que leurs chefs et leurs notables deviennent citoyens romains. En fait c'est là une pragmatique de l'*imperium*, qui n'est pas fondée sur des «valeurs».

Mais qu'en est-il, par exemple, de la religio, la «religion»? N'y aurait-il pas à cet égard, à Rome, un discours selon lequel il y aurait une bonne manière de faire, la manière romaine, tandis que le reste, c'est de la superstitio?

D'abord le mot *religio* ne désigne pas la religion, mais l'interdit, le tabou. Mais vous avez raison, c'est un bon domaine pour comprendre comment les Romains pratiquent l'intégration des dieux étrangers, par le moyen de l'*interpretatio*, autrement dit la traduction. Les Romains considèrent qu'il y a suffisamment de proximité entre leurs propres dieux et les dieux de leurs anciens ennemis pour que ceux-ci puissent être intégrés – Baal est «interprété» en Saturne, etc. Les dieux des «autres» ont un temple à Rome et deviennent en fait citoyens de Rome. Mais pour ce qui est des cultes communs, à vrai dire le seul culte commun, dans tout l'Empire, est le culte de Rome et d'Auguste, qui est un culte civique.

Pour revenir aux dieux étrangers installés à Rome, la Grande Mère, Cybèle, une divinité orientale, étrange, avec les Galles, ces prêtres castrés, est installée sur le Palatin, à l'intérieur même du Pomérium, de la limite sacrée qui entoure la ville depuis une époque très ancienne. Les Archi-Galles peuvent être des citoyens romains, comme on le voit sur les inscriptions. Philippe Borgeaud a bien

montré tout cela dans un livre important⁴. Le culte de la Grande Mère, instauré à la fin du III^e siècle avant notre ère est, pour une part, un culte très «vieux romain». Les Romains ont inventé un rituel archaïque, ou plutôt un rituel qui fait archaïque; avec un banquet sacré célébré par les patriciens, où chacun vient avec sa gamelle, etc. Tout ça fait vraiment très «vieux Romains». On voit ici comme le «vieux Romain» est un style, une fiction.

Le fameux *mos majorum* des Romains est une forme vide. Un orateur romain peut faire appel au *mos majorum* pour tout et n'importe quoi. Dans la première *Catilinaire*, Cicéron utilise le *mos majorum*, la tradition des ancêtres, pour persuader les sénateurs que le meurtre de Catilina pourrait être un acte juste. Il rappelle alors le meurtre des Gracques. Scipion Nasica a assassiné Tiberius Gracchus qui était tribun de la plèbe: c'est le *mos majorum*. C'est assez troublant, je dois dire. Il n'y a pas de vertus abstraites, il n'y a que des exemples passés. On croit toujours qu'il y aurait des vieilles vertus romaines, mais quand on donne le contenu, il n'y a rien. Le *mos majorum* est juste une exaltation du bon vieux temps, si vous voulez, qui est d'ailleurs commune avec les Grecs, il suffit de lire Aristophane. Ce bon vieux temps où tout le monde observait la morale commune et où tout le monde menait une vie frugale.

Peut-on dire que les Romains sont, en somme, des Grecs comme les autres?

Comme toutes les cités méditerranéennes, qui étaient toutes plus ou moins hellénisées et dont on ne peut pas dire qu'elles n'aient jamais eu une culture originelle, indépendante de la civilisation grecque. On le voit dès le V^e siècle, même si on ne sait encore pas grand-chose sur Rome à cette époque. Puis vers la deuxième moitié du III^e siècle, au II^e siècle, c'est le moment où Rome construit sa différence en s'opposant à ceux qu'elle appelle «les Grecs», un mot qui n'existe d'abord qu'en latin. C'est à partir de la langue latine qu'ils se différencient des autres cités hellénisées. Ils font alors du latin un autre grec. Les autres peuples de la Méditerranée avaient bien une langue vernaculaire... les Carthaginois parlaient le punique, les Étrusques, l'étrusque, etc. Mais à aucun moment ils n'ont prétendu que leur langue pourrait remplacer le grec, devenir une langue internationale, la langue de la culture. Tout le monde parlait grec... et les Romains aussi jusqu'à ce qu'ils imposent dans leur cité et aux vaincus une égale dignité entre le latin et le grec. C'est à partir de ce moment-là qu'on trouve des expressions comme *altera lingua*, «l'autre langue», *utraque lingua*, *utraeque litterae*, ce sur quoi a travaillé Emmanuelle Valette-Cagnac⁵. Le grec et le latin forment une sorte de Janus à deux faces. Et du coup Rome devient la cité qui n'est pas grecque comme les autres.

4 PHILIPPE BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Le Seuil, 1996.

5 FLORENCE DUPONT, EMMANUELLE VALETTE-CAGNAC, *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005.

Et du coup, l'on doit aussi traduire le vocabulaire de la philosophie par exemple ?

Ce n'est pas que les Romains doivent traduire, car traduire n'est pas nécessaire, techniquement. Tous les Romains susceptibles de lire de la philosophie savent le grec. En outre, paradoxalement, plus Rome se latinise, plus elle s'affirme comme l'héritière des Grecs dans le domaine de la culture. Les Grecs, vaincus, ne sont plus capables de transmettre cette magnifique culture qui était la leur autrefois, il y a plusieurs siècles... Les Romains adorent, admirent les Grecs de l'époque classique et méprisent les Grecs contemporains. Grâce au latin, ils transmettent un aspect de la culture grecque, et ils continuent aussi à la défendre, puisque toutes les cités grecques ont des statuts très privilégiés, etc.

Florence Dupont, pourquoi êtes-vous devenue latiniste ?

Je ne sais pas trop, un peu par un hasard. Parce que d'abord je n'avais pas fait de grec au lycée, donc je n'étais pas très forte en grec. Et la littérature française m'ennuyait. En fait, la littérature française moderne, à partir du XIX^e, m'ennuyait terriblement. L'Antiquité me plaisait, et le Moyen-Âge aussi. Ça a toujours été le cas.

Aussi, il fallait que j'entre à l'École Normale Supérieure. Ma mère était seule à m'élever, et elle se disait qu'on ne sait jamais ce qui peut arriver... elle me poussait à être autonome financièrement le plus vite possible.

Vous avez mentionné Vernant, Lévi-Strauss. Quelles sont les figures intellectuelles qui ont marqué votre parcours ?

Eh bien j'étais comme tout le monde. C'est-à-dire que je suis arrivée dans la vie intellectuelle peu avant mai 68. Je me suis intéressée à tout ce que je ne trouvais pas dans l'enseignement que je recevais. Du côté des Lettres, ce qui m'intéressait bien sûr, c'était Roland Barthes. Ce n'est pas très original. Il y avait Lévi-Strauss, et aussi Benveniste qui m'intéressaient beaucoup.

Dumézil ?

Dumézil oui, mais... dans le même temps, son système me semblait être une fiction totale. J'avais besoin de comprendre les textes sur lesquels je travaillais. Et Dumézil ne me servait à rien. Vous pouvez lire Dumézil comme une très belle histoire, mais si vous prenez Tite-Live, Dumézil ne vous sert à rien.

A-t-on encore besoin de l'Antiquité aujourd'hui ?

Ce n'est pas tant qu'on ait besoin de l'Antiquité : c'est qu'elle est là, sans cesse invoquée comme nos origines. Et le problème, voyez-vous, c'est que quelqu'un qui ne connaît pas l'Antiquité va croire ce qui lui en est dit. C'est grave parce que certains affirment impunément, et contre toute vérité, une généalogie de l'Antiquité jusqu'à nous et prétendent, par exemple, que la famille romaine serait semblable à la famille contemporaine et qu'elle en serait l'origine, créant ainsi une tradition qui légitime le présent d'après le passé. Il est donc important que les spécialistes de l'Antiquité alertent nos contemporains, et remettent l'Antiquité dans une perspective historique, disent que c'était plutôt ceci que cela. C'est un premier point. Une sorte d'hygiène dans notre rapport à l'Antiquité.

Il y a une seconde raison aussi. C'est que, puisque ce patrimoine antique est là, à notre disposition, le découvrir, le retravailler et en explorer les écarts, peut nous suggérer aussi des idées neuves. Je donnerai un seul exemple. L'Antiquité romaine peut nous donner des idées neuves sur le droit de la famille. Ne serait-ce que l'adoption, dont il a récemment été question en France. Autre exemple : je suis en relation étroite avec des collègues de Paris VII qui sont épistémologues et font de l'histoire des sciences. Ces scientifiques font le même constat que nous : il convient de déconstruire le grand récit de l'histoire des sciences, qui progresserait comme ça vers toujours plus de rationalité, toujours plus de méthode, à partir de l'Antiquité.

En fait, l'Antiquité nous permet de découvrir ou redécouvrir des nouvelles façons de penser, d'autres façons de penser. Et ces autres façons de penser ne sont pas désuètes. L'Antiquité n'est pas dépassée. Elle est « autre ». Et elle peut donc fournir toutes sortes de nouvelles formes de pensées.

Propos recueillis par Daniel Barbu
Transcription Aurélie Schneider