



HAL
open science

“ La race, entre les Grecs et nous. Sur les usages de la race au sujet de la Grèce ancienne ”, Genèses. Histoire et sciences sociales, 2022/3 (n° 128), p. 124-140

Paulin Ismard

► **To cite this version:**

Paulin Ismard. “ La race, entre les Grecs et nous. Sur les usages de la race au sujet de la Grèce ancienne ”, Genèses. Histoire et sciences sociales, 2022/3 (n° 128), p. 124-140. Genèses. Sciences sociales et histoire, 2022, 128 (3), pp.124-140. 10.3917/gen.128.0124 . hal-03979464

HAL Id: hal-03979464

<https://hal.science/hal-03979464>

Submitted on 10 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La race, entre les Grecs et nous

Sur les usages de la race au sujet de la Grèce ancienne

« *Did Western Civilization Begin in Africa ?* ». C'est sous ce titre provocateur qu'en octobre 1991, le magazine *Newsweek* célébrait la parution du deuxième tome de *Black Athena* (*Athènes la noire*), de Martin Bernal. Le sinologue britannique, professeur à l'université de Cornell, s'attaquait au paradigme aryen qui aurait longtemps guidé l'étude de la genèse de la civilisation grecque et entendait y révéler « les racines afro-asiatiques de la civilisation grecque » (Bernal 1987-1991). La plupart des historiens du monde grec crièrent au scandale, accusant Bernal de « substituer les gènes au génie », et de réintroduire malgré lui les cadres d'analyses raciales de l'historiographie qu'il entendait dénoncer (Cartledge 2000). Le recours à la notion de race paraissait alors d'un archaïsme scientifique scientifiquement illusoire et politiquement dangereux.

Redéfinie dans son contenu comme dans sa visée descriptive, la race a récemment fait son retour dans le lexique scientifique d'une partie des historiens des mondes grec et romain. L'Antiquité gréco-romaine trouve désormais sa place dans de grandes synthèses scientifiques portant sur l'histoire de la race et du racisme (Turda 2021), alors que plusieurs historiens et philologues entendent révéler le rôle joué par la race dans les sociétés antiques (Isaac 2005 ; Lape 2010 ; McCoskey 2012, 2021a, 2021b). Sous l'intitulé *Racing the Classics*, se sont tenus plusieurs colloques, à Princeton (Etats-Unis) et à Warwick (Royaume-Uni), portant sur les effets de la race dans la constitution des savoirs sur l'Antiquité classique (Eccleston et Padilla Peralta 2022). Ce retour emprunte aussi des chemins moins conventionnels, celui de blogs ou de portails numériques, à l'image de la communauté universitaire *Multiculturalism, Race & Ethnicity in Classics Consortium*, fondée en octobre 2016, ou du site créé par Donna Zuckerberg, *Eidolon* (2015-2020)¹. Tous deux entendent offrir des ressources scientifiques pour aborder le fait racial dans l'histoire des sociétés gréco-romaines mais aussi promouvoir la place des groupes minoritaires racisés dans le champ des études classiques.

L'intérêt porté à la question de la race dans l'espace académique états-unien est indissociable du climat d'incertitude épistémique qui frappe la discipline des *Classics*. Celle-ci est définie institutionnellement par son objet d'étude, l'antiquité gréco-romaine, et non par une épistémologie disciplinaire spécifique puisque s'y regroupent aussi bien la philologie ou

¹ Voir en particulier l'ensemble des contributions qui y sont consacrées à la race dans l'Antiquité : <https://eidolon.pub/articles-about-race-classics-ac4d81d0f0de>

l'histoire que l'archéologie, la philosophie ou l'histoire de l'art. Ce découpage disciplinaire, qui remonte à la fondation des premières universités, est contesté par plusieurs jeunes universitaires, qui dénoncent le conservatisme d'une discipline trop peu ouverte aux acquis des sciences sociales. En son sein, les travaux portant sur la réception de l'Antiquité aux époques moderne et contemporaine occupent une place croissante. La façon dont les études classiques ont contribué à la légitimation des structures de domination, de genre ou de race, dans les sociétés européennes et américaines fait l'objet d'une attention particulière.

De fait, le rôle joué par la référence gréco-romaine dans l'histoire des théories racistes est incontestable. L'invocation de la Grèce classique et de la Rome antique a alimenté depuis le XVIII^e siècle les discours les plus réactionnaires au sujet de la supériorité de la civilisation occidentale, offrant même, aux Amériques, certaines de ses armes les plus tranchantes au suprémacisme blanc (dernièrement I. Moyer, A. Lecznar et H. Mors 2020). Si l'histoire de la référence antique dans la pensée raciste reste encore à écrire, ses objets sont innombrables, qu'il s'agisse du rôle du corpus hippocratique dans la classification raciale de Linné, de l'invention d'une architecture et d'une statuaire blanche dans l'histoire de l'art au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles (Jockey 2015) ou du rôle du mythe indo-européen dans l'ethnogénèse des peuples méditerranéens à l'Âge du Bronze. Il est indéniable, en retour, que les savoirs élaborés au sujet des mondes grecs et romain ont été largement influencés par la conception de la race prévalant dans les sociétés européennes et américaines. Les Grecs et les Romains sont bel et bien devenus blancs à la fin de l'époque moderne et dans une partie des sciences de l'Antiquité, ils n'ont jamais cessé de l'être (Padilla Peralta 2021).

La rhétorique du dévoilement habille souvent les travaux consacrés à la race dans l'Antiquité, qui entendent mettre au jour une dimension originaire de la civilisation occidentale que la tradition savante aurait volontairement ignorée. La démarche reconduit parfois à son insu le fameux schème du « miracle grec » en en inversant les termes, la singularité du racisme en « Occident » étant imputée à son passé gréco-romain, dont le statut inaugural et instituant – soit pour le dire en termes grecs, celui d'une *archê* – reste indiscuté. Dans une synthèse récente, Denise Eileen McCoskey souhaite ainsi « expliquer le statut de la race aujourd'hui en dévoilant sa relation avec les structures de pensée et les pratiques du passé, et singulièrement, celles de l'Antiquité classique » (McCoskey 2012 : 1).

Notre rapport au passé antique ne saurait toutefois se cantonner à l'étude des réappropriations successives, complexes et contradictoires, dont il a fait l'objet. Faisons l'hypothèse qu'il est encore pertinent d'approcher scientifiquement le monde gréco-romain – c'est-à-dire en construisant méthodiquement des procédures d'objectivation qui neutralisent

autant que possible les effets délétères des réappropriations idéologiques dont il a fait l'objet. Tentons même de suspendre, au moins provisoirement, la question de ce qui *nous* relie à la Grèce ancienne, en postulant que « s'il y avait quelque chose de commun entre les Grecs et nous, ce quelque chose ne pourrait être que banal et, par conséquent, historiquement non pertinent » (Veyne 1991 : 442). Une telle démarche ne viserait pas à élucider l'énigme d'une improbable origine de « l'Occident », mais à éclairer le fonctionnement de sociétés dignes d'intérêt au même titre que n'importe quelle autre. La question, d'apparence simple, pourrait alors se formuler en ces termes : à quelles conditions est-il pertinent d'employer la notion de race pour décrire les sociétés civiles du monde grec antique ?

Le débat est d'autant plus aiguisé que la notion de race fait l'objet de définitions antagonistes, dont les enjeux ne sont que rarement explicités – au point que Magali Bessone, se référant à l'œuvre de Ronald Dworkin, a fait de la race un concept « interprétatif » dont « l'incertitude épistémique » serait la « condition même de [son] statut normatif » (Bessone 2018 : 520). Certes, on convient que la race est un phénomène social et non biologique, un fait institutionnel et un cadre d'organisation de l'expérience qui est le produit de rapports sociaux. Au-delà de ce simple constat, la pertinence d'un usage transhistorique de la notion n'a rien d'évident. Faut-il en adopter une définition restreinte, celle forgée par l'histoire de la pensée raciale dans les mondes européens et américains de l'âge moderne ? On définira alors la race par la transmission prétendument biologique (et par l'intermédiaire de fluides) de caractères physiologiques et moraux. Est-il légitime, au contraire, d'universaliser la notion en l'affranchissant du contexte euro-américain qui fut celui de son apparition ? La prétendue croyance en la transmission de ces caractères cédera dans ce cas la place à l'analyse de la race comme rapport social par lequel des groupes de population sont assignés à une identité sur la base de distinctions pensées comme naturelles.

Comme on le verra, le concept de race dans sa définition étroite semble à première vue impropre à restituer la façon dont les auteurs grecs appréhendent les différentes formes d'identité communautaire ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle la notion d'ethnicité a longtemps eu la faveur des historiens. En adoptant une conception délibérément extensive de la race qui revendique les acquis de la Théorie Critique de la Race, plusieurs historiens suggèrent toutefois l'existence d'un processus de racialisation de l'altérité à l'œuvre aussi bien dans la pensée grecque que dans les rapports sociaux dans les cités de l'époque classique (V^e-IV^e s. avt. J.-C.). Or, des référents qui sont spontanément associés depuis l'âge moderne à la pensée raciale – le sang, l'ancestralité, l'invocation de dispositions naturelles, certains traits phénotypiques – s'inscrivent dans un horizon de signification qui n'a peut-être rien à voir avec

ce que nous entendons sous le terme de race, sauf à admettre que celui-ci puisse désigner des formes si variées de construction de l'altérité qu'il en perd toute utilité. L'invocation de la race peut ainsi faire écran entre les Grecs et *nous*, empêchant de saisir la singularité des discours et des régimes de domination à l'œuvre dans le monde des cités. Je tenterai de le montrer en m'arrêtant sur une séquence singulière de l'histoire athénienne, la seconde moitié du V^e s. av. J.-C., qui se caractériserait, à en croire certains historiens, par l'avènement d'une conception raciale de la citoyenneté.

La race introuvable et le paradigme de l'ethnicité

Les historiens de l'Europe moderne ont mis en évidence la singularité de la race parmi les multiples processus de sociogenèse de l'altérité et ils ont tenté de restituer les principaux jalons de son histoire. Celle-ci tiendrait dans la croyance en la transmission intergénérationnelle, par les fluides, de dispositions sociales et morales au sein de groupes de population, les théories raciales prenant forme dès lors que le genre humain est divisé et hiérarchisé sur ce principe (Schaub 2015 ; Michel 2020). L'apparition de telles théories, dans le courant du XVIII^e s., ne saurait toutefois s'identifier à l'acte de naissance de la race comme fait institutionnel organisant les sociétés, en particulier dans le monde colonial (Vidal 2021). Mais s'il faut pouvoir saisir les pratiques de racialisation ou l'existence de « pensées raciales » à l'œuvre dans les sociétés européennes avant la formalisation de ces théories, le risque existe de dissoudre la race dans d'autres formes de construction de l'altérité – si bien qu'identifier un hypothétique « acte de naissance » de la race est périlleux. Il est probable que le monde ibérique de la fin du Moyen-Âge ait joué un rôle considérable dans la première élaboration de la race autour de la « pureté de sang » (*limpieza de sangre*), visant singulièrement les juifs convers et musulmans à la suite de la Reconquista (Nirenberg 2009 ; Schaub 2015 ; Schaub-Sebastiani 2021). C'est néanmoins dans le contexte américain, avec le développement de la traite atlantique des Africains subsahariens et le cadre de la plantation esclavagiste, que s'est élaboré un ordre racial dans les sociétés euro-américaines (Michel 2017 et 2020 ; Vidal 2021 ; Schaub-Sebastiani 2021). Les marqueurs de l'identification raciale changeaient progressivement de nature : à la focale sur le sang se substituait la différence visible « naturelle » de la couleur de peau, qui deviendrait l'élément principal de la classification des peuples chez Linné.

Face à ce récit brossé à très grands traits, l'historien est d'abord tenté de mettre en évidence la singularité de la Grèce ancienne. Aucun mot en grec ancien ne s'apparente même lointainement à la notion de race. Le terme de *genos* désigne de manière générale tout groupe auquel on appartient par la naissance, du lignage le plus prestigieux (le *genos* des Labdacides)

jusqu'aux subdivisions administratives de la cité (Bourriot 1976). Sa fonction la plus courante est par ailleurs d'ordre classificatoire, désignant le genre ou le type de la manière la plus générale – ainsi chez Polybe (Gruen 2020 : 69). Certes, les Grecs n'ont pas manqué de concevoir des communautés politiques sur le modèle de groupes de parenté unis par une forme de continuité biologique, j'y reviendrai. Mais cette dernière ne jouit d'aucune primauté par rapport à d'autres éléments constitutifs de l'identité collective. Ce qui unit les Grecs, à la veille de la seconde guerre médique, à en croire le discours qu'Hérodote prête aux députés athéniens, est « un même sang (*homaimon*) et une même langue, des sanctuaires pour les dieux et des sacrifices communs, des coutumes et des mœurs semblables » (Hérodote, *Historia*, 8, 144, 2). Le partage d'un même sang exprime le lien de parenté et la filiation qui unit entre elles les différentes générations de Grecs, mais il n'est qu'un des éléments constitutifs de l'identité hellène, aux côtés de la pratique d'une langue, de l'accomplissement des rites et de certaines coutumes². Plus largement encore, les distinctions que met en évidence l'historien-ethnographe entre les peuples qui entourent le monde grec n'acquièrent pas le statut de différences qu'on pourrait qualifier, selon une définition restrictive, de raciales. Un siècle plus tard, Isocrate affirmera que le nom Grec ne désigne pas un *genos*, mais une culture et une forme d'éducation (Isocrate, *Panegyrique*, 50).

Ajoutons enfin que la réduction en esclavage d'individus ne se légitimait pas par la prétendue infériorité raciale de certains peuples. C'est l'appartenance à la cité, et non une hypothétique identité grecque qui déterminait la seule frontière au-delà de laquelle il était légal d'asservir un individu. Les Grecs n'ont jamais cessé d'asservir d'autres Grecs dès lors qu'ils étaient originaires d'une cité différente. La théorie de l'esclavage par nature (*kata phusin*) au livre I de la *Politique* d'Aristote, aussi monstrueuse soit-elle, ne donne pas à connaître la pensée des Grecs au sujet de l'esclavage. On aurait tort, surtout, d'y reconnaître les prémisses des discours de légitimation de l'esclavage des Africains sub-sahariens de l'époque moderne³. S'inscrivant dans une controverse à l'intérieur de la philosophie post-socratique, l'enjeu du livre I réside dans la naturalisation de la relation esclavagiste, qui ne peut être identifiée à toute autre forme de relation politique (Ismard 2019).

² Sur la pensée et la représentation du sang en Grèce ancienne, voir L. Bodiou et V. Mehl eds., *L'Antiquité écarlate. Le sang des Anciens*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017.

³ Au sein même du texte d'Aristote, on ne peut établir un lien immédiat entre le livre I de la *Politique* et la théorie des climats du chapitre 7 du livre VII. On peut s'accorder plus généralement avec l'analyse de Pierre Pellegrin : « la Nature, par le système des climats, tend à faire que les esclaves par nature soient principalement des Barbares » (Pellegrin 2017 : 150-151), mais la théorie des climats qui oppose l'Europe et l'Asie n'est pas superposable à la distinction entre Grecs et Barbares – si bien que certains Grecs méritent l'esclavage.

Pour creuser l'écart entre l'ordre de la race et la façon dont les Grecs envisageaient les identités communautaires, les historiens ont le plus souvent préféré recourir à la notion d'ethnicité. Le succès de la notion tient en grande partie à son imprécision, ou à son caractère polythétique, puisqu'elle agrège différents paramètres, variables d'une configuration à l'autre (Muller 2014). Son usage ferait droit à la façon dont les Grecs se représentaient les différents « peuples » qui les constituaient (Ioniens, Doriens, Achéens, Arcadiens etc...) dont l'identité reposait une filiation commune, un territoire et une histoire partagés (Hall 2002). Le terme permettrait surtout de mettre à distance la dimension biologique et essentialisante associée à la race en révélant le caractère artificiel, évolutif sinon stratégique, de la formation des identités collectives. Mais le choix proclamé d'une terminologie ne traduit pas nécessairement une transformation des catégories de pensée qui organisent implicitement le raisonnement historique. Si l'ethnicité dorienne ou ionienne s'est substituée dans le langage des historiens aux vieilles notions de « races » ionienne ou dorienne, encore banales dans les années 1930, il n'est pas certain que, dans son usage ordinaire, la notion ne fasse que masquer un certain nombre d'éléments par lesquels s'est longtemps définie la race, de même que les identités raciales existent bel et bien alors même que personne ne croit à leur pertinence biologique et ne prononce leur nom. On peut surtout considérer que le recours standard à la notion d'ethnicité ne permet guère de nommer la violence et les formes de domination dont procèdent les montages identitaires. C'est précisément pour restituer cette part de violence que certains historiens de l'Antiquité classique recourent au concept de race, non sans l'avoir redéfini, dans le sillon de la Théorie Critique de la Race (*Critical Race Theory*).

La race, un ordre universel ?

La race se caractériserait dès lors par le postulat d'un lien entre des caractères physiologiques et moraux, indépendamment de la question de la transmission de ces caractéristiques, qu'elle procède de l'hérédité ou d'une causalité externe (ainsi Isaac 2004 : 23 ; Isaac 2017 : 180). C'est donc au prix d'une suspension de la question de la transmission par les fluides des caractères physiques et moraux – dimension centrale dans l'élaboration de la race au tournant de l'époque moderne (Schaub-Sebastiani 2021) – que l'Antiquité classique se voit racialisée. Tout en reconnaissant que les traits phénotypiques ne jouent qu'un rôle mineur dans la description des différents peuples chez les auteurs anciens, Denise McCoskey considère qu'une pensée raciale y est à l'œuvre, reposant sur le poids du déterminisme géographique, les climats prescrivant certaines physiologies et des traits moraux propres aux différents peuples

(McCoskey 2021a). En étudiant la représentation des individus de couleur noire dans l'Antiquité, David Goldenberg en arrive à la conclusion que le racisme s'exerçant à leurs dépens ne reposait pas sur la croyance en une infériorité physiologique et morale transmise de façon héréditaire, mais résultait du symbolisme négatif attaché à la couleur noire, sans que cette dernière soit l'indice d'une transmission des caractères au sens biologique (Goldenberg 2009).

Un texte en particulier, abondamment cité, donnerait à voir la conception de la race à l'œuvre dans une grande partie de la littérature antique : le traité du corpus hippocratique intitulé *Air, Eau, Lieux*, sans doute rédigé au V^e s. avt. J.-C. à Athènes. Des chapitres 16 à 23, le traité entend expliquer par des différences liées à la *phusis* la supériorité d'une population sur une autre. La supériorité des « Européens » s'explique ainsi par le climat tempéré et instable sous lequel ils vivent. Lorsque l'auteur tente de cerner « *les différences qui existent dans la nature et l'aspect physique chez les habitants de l'Asie* » par rapport aux « Européens » (XV), il insiste sur le rôle joué par le climat dans la construction de traits physiologiques et moraux des deux populations. Si les Asiatiques sont impropres à la guerre par rapport aux « Européens », c'est en raison du climat, les saisons ne présentant pas de variations suffisamment grandes, « *car dans un climat toujours à peu près égal règnent les conduites indolentes, tandis que dans un climat changeant ce sont les conduites endurantes, pour l'âme comme pour le corps, et, à partir de l'oisiveté et de l'indolence, la lâcheté est grande, tandis qu'à partir de l'endurance et des efforts, c'est le courage* » (XXIII, 3). La singularité de cette théorie des climats, qui ne cessa d'être réinterprétée – et déformée – jusqu'à l'époque moderne, se mesure aisément au regard de la pensée raciale des XVIII^e et XIX^e siècles. L'auteur établit incontestablement un lien entre des caractéristiques morales et physiologiques, sans prêter attention à leur hypothétique transmission par voie héréditaire. Il circonscrit des communautés sur une base essentiellement géographique, indépendamment de toute relation à leur éventuelle ethnicité : parmi les Européens et Asiatiques, se trouvent des Grecs et des Barbares (XVI, 5). Enfin, et surtout, il ajoute que les lois ne sont pas moins importantes que les dispositions climatiques dans la formation de caractères physiques et moraux (XVI, 3)⁴.

⁴ XVI, 3 : « *C'est pour ces raisons-là à mon avis que le genos asiatique est dépourvu de combativité ; et c'est en outre à cause des lois. La majeure partie de l'Asie est, en effet, soumise à des rois ; or, là où les hommes n'ont pas de pouvoir sur eux-mêmes et ne sont pas gouvernés par leurs propres lois mais sont soumis à un maître, l'enjeu n'est pas pour eux de s'exercer à la guerre, mais de paraître inaptés au combat* ». Voir aussi XVI, 5 : « *ceux qui en Asie, Grecs ou Barbares, ne sont pas soumis à un maître mais sont gouvernés par leurs propres lois et subissent des épreuves pour leur propre compte, ceux-là sont les plus combattifs de tous ; car les dangers, ils les affrontent pour eux-mêmes et ils reçoivent eux-mêmes le prix de leur courage, de même que la sanction de leur lâcheté* ».

On peut donc sans difficulté faire l'inventaire de ce qui sépare Hippocrate de Linné. Si Benjamin Isaac, Susan Lape, Rebecca Futo Kennedy ou Denise McCoskey entendent réinterpréter le texte hippocratique au prisme de la race, c'est qu'ils adoptent une conception délibérément extensive de la notion, qui revendique les apports de la Théorie Critique de la Race. La race désigne dans ce cas un rapport de pouvoir socialement construit et un instrument à même de fonder des distinctions et une hiérarchie entre des groupes de population sur la base de distinctions prétendument biologiques (McCoskey 2012 : 31). C'est moins le contenu substantiel de la race qui importe dans ce cas que les rapports de domination que ses usages permettent au fil de l'histoire (Derbew 2021 : 25 ; Skinner 2021 : 35). On peut considérer en ce sens que le racisme précède en quelque sorte la race, au point de lui donner, comme par extension, sa consistance théorique. Les différentes formes d'ethnicité, dès lors qu'elles donnent lieu à des politiques d'identification et de discrimination, peuvent être requalifiées par le terme de race. Arraché à son contexte d'apparition, le monde euro-américain de l'âge moderne, la race se présente ainsi comme une catégorie universelle, susceptible d'éclairer des processus de discrimination potentiellement à l'œuvre dans toutes les sociétés⁵.

Quel est le gain d'une telle montée en généralité, qui rend le concept de race disponible en tout lieu et en tout temps ? Il serait évidemment facile de noter les points aveugles d'une telle entreprise de généralisation en remarquant le rôle joué par la référence états-unienne, projetée dans le monde de l'Antiquité classique – ainsi lorsqu'on avance que la distinction entre Grecs et Barbares « offre l'équivalent antique le plus proche de l'opposition raciale contemporaine noir/blanc, même si chacune d'entre elle devient plus complexe quand on l'observe de près » (McCoskey 2021 : 145). Tout se passe alors comme si la référence antique avait d'abord pour fonction d'universaliser par son prestige la singularité états-unienne.

La race et ses signifiants : de l'usage d'un concept flou et de ses limites

Mais l'essentiel est ailleurs et relève du statut épistémologique d'un concept dont l'imprécision relative, loin d'être identifiée à un défaut, est au contraire censée produire des connaissances inédites. L'enjeu consiste en effet à employer la notion de race de façon suffisamment ouverte, et néanmoins cohérente, pour qu'elle puisse rendre commensurable des expériences ou des configurations historiquement distinctes. Il n'est pas inutile de rappeler que

⁵ Ainsi récemment pour Sarah Mazouz : « la race désigne un apport de pouvoir abstrait, non pour classer les groupes, mais plutôt pour montrer comment ces groupes peuvent être hiérarchisés selon les contextes historiques et sociaux. (...) On ne racialise pas de la même façon aujourd'hui en France et en Inde, au Brésil et dans le Maghreb. Mais *dans tous ces contextes nationaux comme ailleurs du reste*, la racialisation est à l'œuvre » (Mazouz 2022 : 795 ; je souligne).

la Théorie Critique de la Race – terme sous lequel il faut davantage entendre l’unité d’une démarche et d’une visée scientifique commune à un collectif pluriel de juristes, sociologues ou anthropologues qu’une école de pensée – s’est d’abord développée au sein des *critical legal studies* (études critiques de droit), elles-mêmes héritières du réalisme juridique américain (*Legal Realism*) (Delgado et Stefancic 2013). Contre toute conception idéaliste de la loi, le *Legal Realism* portait son attention sur le processus juridictionnel et l’acte de jugement dans son exercice concret – rendant visible à ce titre la façon dont l’exercice du droit s’inscrit dans les rapports de domination qui traversent chaque société. L’indétermination des règles de droit est un thème central du réalisme juridique américain. Les règles de droit ne sont plus envisagées comme l’assise normative dont découle la décision du juge ; elles ne sont qu’une « source » parmi d’autres à partir desquelles s’exerce le droit. Or, on peut considérer que la Théorie Critique de la Race a hérité du réalisme juridique sa conceptualité scientifique. La race s’y présente comme un signifiant délibérément indéterminé puisque seulement défini par l’hypothèse d’une naturalisation des rapports sociaux, l’enjeu étant de pouvoir saisir concrètement les formes de production (et reproduction) des pouvoirs et des hiérarchies auxquelles ses usages contribuent.

Comment travailler empiriquement à partir d’une telle notion ? De fait, il peut être précieux d’emprunter une définition volontairement imprécise d’un concept, à la manière d’une « image indistincte » car dépourvue de contours stricts, pour mesurer les variations qui correspondent à son emploi⁶. Ces variations ne sont pas conçues comme autant d’écarts par rapport à un modèle rigoureusement défini, mais comme des modulations potentiellement infinies au regard d’un idéal-type aux contours nécessairement flous. La race serait en somme un concept « flou », soumis à une opération continue d’ajustement pour identifier les caractéristiques qui lui sont propres dans chaque contexte particulier, donnant lieu à autant de formes différentes de racialisation.

Mais l’entreprise n’est pas sans risque. Il faut en effet pouvoir reconnaître l’horizon de signification, situé historiquement, dans lequel s’inscrivent à chaque fois les différents éléments que nous associons spontanément à la race. Le risque est grand, autrement, d’universaliser non

⁶ Voir L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004 [1953] § 68 : Je peux en effet donner ainsi au concept de « nombre » des limites strictes, c’est-à-dire employer ce mot de façon à ce que l’extension du concept ne soit pas circonscrite par une limite. Et c’est bel et bien ainsi que nous employons le mot « jeu ». Car comment le concept de jeu est-il circonscrit ? Qu’est ce qui est encore un jeu, et qu’est ce qui n’en est plus un ? Peux-tu indiquer des limites ? Non » ; § 71 : « On peut dire que le concept de « jeu » est un concept aux contours flous. –Mais un concept flou est-il vraiment un concept ? – Une photographie qui manque de netteté est-elle vraiment l’image de quelqu’un ? Est-ce même toujours un avantage de remplacer une image indistincte par une image nette ? L’image indistincte n’est-elle pas justement ce dont nous avons besoin ? ».

pas la race mais les syntaxes – disons : les mondes sociaux – auxquelles nous l’associons spontanément. Il n’est pas certain que la mention d’une ancestralité commune ou la mise en avant de critères physiologiques pour distinguer des groupes de population, tout comme l’invocation de différences phénotypiques, doivent nécessairement être interprétées sous l’angle de la race, même en adoptant une définition extensive du concept. Les éléments par lesquels certains historiens croient pouvoir reconnaître les signifiants de la race dans les sociétés anciennes s’inscrivent peut-être dans une grammaire morale, politique et sociale si différente que le recours même au concept de race est un obstacle à la compréhension des formes de construction de l’altérité qui leur sont propres.

Il suffit pour s’en convaincre de considérer de la manière la plus générale les traces de pensée physiognomonique à l’oeuvre dans des contextes très différents. La physiognomonie repose sur le postulat selon lequel le corps pourrait exprimer les qualités morales et psychologiques d’un individu. Elle pourrait relever à ce titre d’une conception « raciale » du monde, selon la définition particulièrement large qu’en proposent Benjamin Isaac ou Denise McCoskey. Et pourtant, il va de soi que les traités de la fin du Moyen-Âge latin, qui entendent aider à déchiffrer les caractères moraux des individus à la lumière de leur phénotype individuel, sans considération pour leur appartenance ethnique (Ziegler 2009), ne s’inscrivent pas dans le même univers de référence que la littérature pseudo-scientifique européenne de la première moitié du XX^e s. Y reconnaître un discours de type raciste consiste finalement à n’en pas dire grand-chose. La *physiognômonia* antique consistait, quant à elle, en l’élaboration d’un jugement au sujet de la *phusis* d’un individu sur la base de son apparence. Sa pratique suivait différentes méthodes. À la différence des méthodes zoologique et éthologique, qui reposaient sur la ressemblance visible avec le comportement animal ou sur la manifestation des émotions, la méthode ethnologique faisait porter l’attention sur les phénotypes des différents peuples (*ethnê*) du monde habité. Mais la *phusis* de chacun de ces peuples était pensée comme résultant d’éléments que nous qualifierions à la fois de naturels et culturels, sans qu’il soit possible de distinguer entre ces deux plans (Wilgaux 2008 et 2015). Ce que nous percevons comme une « naturalisation » de l’altérité s’inscrivait dans une conception de la *phusis* très éloignée du naturalisme moderne, ce que la référence au concept de race ne permet guère d’élucider.

Une « citoyenneté raciale » dans l’Athènes classique ?

Pour éclairer plus précisément les enjeux de la discussion et surtout la sortir de l’étude de quelques textes fameux du canon philologique (Hippocrate, Aristote), je voudrais considérer une séquence particulière de l’histoire sociale et politique athénienne, dans laquelle deux

historiennes, Susan Lape et Denise McCoskey, ont vu l'acte de naissance d'une « citoyenneté raciale » (Lape 2012 ; McCoskey 2021).

Du milieu du V^e siècle aux premières décennies du IV^e siècle avt. notre ère, les contours de la communauté civique athénienne firent l'objet de plusieurs redéfinitions. En 451, une loi dont la tradition attribue la paternité à Périclès établit que serait « exclu de la citoyenneté quiconque ne serait pas né de deux citoyens » ([Aristote], *Athenaiôn Politeia*, 26, 4). Ainsi, « seuls seraient considérés comme athéniens les enfants dont les deux parents étaient athéniens » (Plutarque, *Vie de Périclès*, 37, 3). La citoyenneté reposait désormais sur la double filiation, paternelle et maternelle. Les enfants issus de relation entre des citoyens et des femmes étrangères – qu'elles soient de statut libre ou servile – étaient désormais exclus de la citoyenneté, indépendamment même de leur inscription dans le cadre des phratries, subdivisions civiques pourtant essentielles à la détermination de la légitimité familiale. La loi fut très certainement suspendue, ou tomba en désuétude, dès les premières années de la guerre du Péloponnèse (431-404 avt. notre ère), avant d'être réinstaurée suite au rétablissement de la démocratie en 403 avt. J.-C., par les décrets d'Aristophon et Nikomenès (*FGrH* 358 F11 ; *FGrH* 77 F2)⁷. Il semble qu'à partir du IV^e siècle, la plupart des cités grecques ait adopté une législation similaire, instituant un régime de double ascendance, masculine et féminine, au fondement du statut du citoyen (Vérilhac-Vial 1998 : 60-71).

Il est tentant de mettre en relation la loi avec le développement du mythe d'autochtonie, dans la tragédie comme dans la céramique athénienne du milieu du V^e s. avt. J.-C. C'est en effet à la même période que se cristallise le mythe qui fait des Athéniens des hommes « nés de la terre » car lointains descendants d'Erechthée (Blok 2018). Sa trame était la suivante : Héphaïstos avait échoué à violer Athéna, mais son sperme était tombé sur la jambe de la déesse qui, s'essuyant avec un flocon de laine, l'avait laissé tomber sur le sol de l'Attique. C'est donc l'instance terre – Gê – qui avait fécondé Erechthée, avant qu'Athéna ne l'accueille et l'élève. À la différence d'autres peuples grecs, dont les récits fondateurs célébraient des conquérants (les Héraclides pour Sparte) ou des rois prestigieux venus d'ailleurs (Cadmos pour Thèbes), les Athéniens pouvaient donc se représenter comme un peuple, *genos*, toujours semblable à lui-même par-delà la succession des générations, en raison du lien unique les reliant à leur propre terre (Loraux 1996). Le terme d'*autochthon* changeait par-là même de signification – désignant non plus les individus résidant depuis des temps immémoriaux sur leur propre territoire, mais ceux qui étaient nés de la terre même de l'Attique. De la même manière que la loi sur la

⁷ C'est d'ailleurs sous cette re-formulation que les orateurs du IV^e s. avt. notre ère la cite.

citoyenneté redessinait les contours de la communauté civique, l'autochtonie en redéfinissait la nature en faisant de l'ensemble des Athéniens un groupe de parents *eugeneis* se rattachant à un ancêtre commun, et étroitement liés à un territoire clairement délimité. Chez les orateurs du IV^e s., les thèmes de l'*eugeneia* et de l'*autochthonia* des Athéniens en viendront d'ailleurs à se confondre, l'orateur Lysias affirmant par exemple que les Athéniens « *tenaient de leur naissance et de l'autochtonie la valeur qu'ils firent sentir aux Barbares d'Asie* » (Lysias, *Oraison funèbre*, 43). Ajoutons, comme l'a montré Nicole Loraux, que le mythe faisait des Athéniens les descendants d'une union étrange, celle de la semence d'Hephaistos et de l'instance Terre, excluant ainsi toute reproduction sexuée à l'origine de la cité (Loraux 1982).

Enfin, par une loi des premières décennies du IV^e s., sans doute des années 380 (Kapparis 1999 : 202), les citoyens franchirent une étape supplémentaire en interdisant tout simplement le mariage entre un Athénien ou une Athénienne et un homme ou une femme étranger, de statut libre ou servile : « *Si un étranger est l'époux d'une Athénienne par une ruse ou un stratagème quelconque, qu'une action publique lui soit intentée devant les thesmothètes par tout Athénien possédant ce droit. S'il est reconnu coupable, il sera vendu, lui et ses biens, et le tiers du prix reviendra à l'accusateur. Il en sera de même si une étrangère est l'épouse d'un Athénien (astos) et le mari de l'étrangère condamnée devra payer une amende de 1000 drachmes* » ([Démosthène], *Contre Nééra*, 16)⁸. Alors que la loi de Périclès permettait de facto de tels mariages mixtes, empêchant seulement que la progéniture qui en était issue accède à la citoyenneté, la cité prohibait désormais explicitement toute forme d'union entre métèques et citoyens.

À suivre Susan Lape, l'ensemble de la séquence aurait vu l'avènement d'une conception « raciale » de la citoyenneté. L'historienne invoque l'existence d'un double racisme – intrinsèque en ce qu'il prônait la supériorité du groupe citoyen, et extrinsèque, car pratiquant une politique de discrimination à l'égard des autres communautés de libres dans la cité, en particulier les métèques (Lape 2010 : 32-33). La citoyenneté se construirait désormais dans le miroir et en opposition à un autre groupe, subordonné à la communauté civique, les métèques, en raison de leur dimension non autochtone et de leur infériorité naturelle présumée (Lape 2010 : 50). Lape va d'ailleurs jusqu'à imputer la défaite athénienne face aux armées macédoniennes à cette évolution. Denise McCoskey évoque de son côté la « *gouvernementalité raciale* » à l'œuvre dans la cité classique (McCoskey 2021a : 149).

⁸ Sur l'authenticité de la loi citée partiellement par le plaideur, dont une autre partie se trouve au paragraphe 52: Kapparis 1999 :198-199.

On ne peut minorer l'importance de l'ensemble de cette séquence dans l'histoire longue de la communauté civique athénienne. Au début du V^e siècle, un *metroxenos* – fils d'une mère étrangère – pouvait tout à fait devenir citoyen par sa filiation paternelle. Il se distinguait des *nothoi* – les bâtards – nés en dehors du mariage, mais potentiellement fils de citoyens et de filles de citoyennes, et exclus à ce titre des groupes de filiation légitimes qu'étaient les phratries. La loi de Périclès eut d'abord pour conséquence de faire coïncider la *metroxenia* et la *notheia*, en excluant les deux statuts de la citoyenneté. Elle constituait en outre une évolution majeure en ce qu'elle faisait des filles d'Athéniens des femmes en mesure de transmettre la citoyenneté, même si l'on peut discuter de leur statut de citoyenne à proprement parler (Sébillotte Cuchet 2016). Ses conséquences sur la démographie athénienne sont indéniables. Tout indique que la communauté civique diminua très fortement, passant d'environ 50 000 à 30 000 individus. Une des dimensions de cette législation tient à la configuration impériale athénienne puisqu'elle est parfaitement contemporaine de la mise en place du premier *misthos*, la rétribution dont bénéficiaient les Athéniens tirés au sort pour être juges des tribunaux de l'Héliée, puis quelques décennies plus tard, membres du Conseil des Cinq-Cents (la *Boulê*). Au moment où la cité entendait redistribuer les subsides de l'Empire pour permettre au plus grand nombre de prendre part aux institutions de la cité, il était nécessaire de redéfinir les contours de la communauté des ayants-droit (Azoulay 2010). Mais la loi est aussi le produit de l'institution esclavagiste athénienne, alors en plein essor. Elle visait en particulier les nombreuses esclaves concubines athéniennes, dont le statut se transformait puisque leur union avec des citoyens ne pouvait plus engendrer de futurs citoyens.

Au-delà de ces remarques générales, il reste à déterminer si le modèle d'une gouvernementalité raciale offre la meilleure clé d'interprétation. En dépit de la troublante familiarité de certaines expressions, l'invocation de l'*eugeneia* des Athéniens et de leur autochtonie relèvent-elles d'une politique de la race ? L'autochtonie implique certes une double exclusion, celle des femmes, en ce que les Athéniens ne sont pas issus d'une reproduction sexuée, et celle des étrangers, soit l'ensemble des non Athéniens, qu'ils soient grecs ou pas. Mais ses usages politiques sont très divers. L'invocation de l'*eugeneia* des Athéniens, tous issus de la même terre de l'Attique, peut, elle aussi, se prêter à différentes lectures, qui ne relèvent pas nécessairement d'un discours biologique sur la pureté du sang athénien.

On peut tout d'abord y reconnaître le transfert d'une distinction élitaires à l'ensemble de la communauté civique, la bonne naissance des Athéniens relevant de la « démocratisation de la parole de gloire » des élites archaïques propre à l'idéologie civique athénienne (Loroux 1986), comme si l'ensemble des Athéniens étaient désormais dotés des attributs de la bonne

naissance des lignages les plus prestigieux (Blok 2018). L'autochtonie sert avant tout à dire l'égalité des citoyens, qui partagent symboliquement une égale naissance (*isogonia*), mais aussi à ancrer par-là même la démocratie dans le plus lointain passé. Le récit permet en outre de répondre plus généralement au problème politique du lien entre une communauté politique et sa terre, reprenant et réinterprétant un motif commun dans la poésie archaïque, celui de la puissance génératrice et fécondante de la Terre (Macé 2018). Le lien au territoire n'emprunte plus la forme de la possession mais celle de la filiation – la terre étant, pour les Athéniens, à la fois « *leur mère et leur patrie* » (Lysias, *Oraison funèbre*, 17).

La difficulté tient ici surtout à l'invocation d'un paradigme biologique qui gouvernerait la conception de la citoyenneté athénienne. La biopolitique, dans sa version foucauldienne, produit ici à l'évidence des effets d'aveuglement. Certes, la cité d'Athènes, au terme de la séquence décrite, se conçoit comme un groupe de parents réunis par une ascendance commune, mais la parenté, comme langage et comme institution, n'est guère réductible à une analyse en termes de race. De fait, reconnaître dans la législation en question une biologisation progressive de l'ordre politique athénien revient à ne pas voir que l'articulation entre ce qui relèverait d'un ordre biologique et ce qui est le produit de la vie sociale se pose dans la cité en des termes qui nous sont radicalement étrangers. De la cité aux subdivisions qui la composent, les collectifs humains de toute taille, qu'il s'agisse de familles ou de groupements volontaires comme les associations, se pensent et se représentent comme des groupes de parents – la parenté elle-même étant définie par un sang commun, qu'il procède de l'ascendance ou d'un lien conjugal, mais aussi par la commensalité et le partage de cultes ancestraux. Des groupes athéniens réunissant plusieurs familles, et formant des subdivisions administratives de la cité, peuvent ainsi prendre le nom de *genos*, ou de *suggeneia*. « *Si la polis est une mère commune, étant à la fois terre maternelle et paternelle, il est évident qu'alors les citoyens sont d'une certaine manière frères* », écrit Simplicius, au VI^e siècle de notre ère dans son *Commentaire sur le Manuel d'Epictète* (357 ; commenté par Wilgaux 2011 : 328-329). C'est que, là encore, la parenté ne relève pas d'une sphère de la nature qui serait antérieure, ou première, par rapport à la construction d'un ordre politique, artificiel car procédant d'une convention. L'emploi du lexique de la parenté, faisant par exemple des Athéniens des frères issus de la terre de l'Attique, n'est pas « naturaliste », au sens où il ne distingue pas une sphère qui serait celle des conventions, d'une autre, relevant d'un ordre naturel ou biologique, qui lui imposerait ses propres lois – et la *phusis* elle-même ne se définit pas nécessairement par le principe du déterminisme. Comme l'écrit Jérôme Wilgaux, « ce qui relève de la « nature », selon les Grecs, est selon nos propres critères tout à la fois donné et construit, tandis que ce qui provient des lois

peut être « naturalisé », incorporé par l'effet des rituels, des mariages et des naissances » (Wilgaux 2011 : 337 ; voir aussi Damet 2017). Même la distinction entre parenté réelle et parenté fictive n'a guère de pertinence. Le mythe d'autochtonie ne consiste pas à cet égard en une biologisation de l'ordre politique, sauf à considérer qu'il l'a toujours été dans le monde de la cité grecque. Défendre une telle hypothèse consiste à établir implicitement une distinction (la nature / le social) qui n'a jamais existé en ces termes dans la pensée grecque. On serait même tenté d'affirmer, de manière exploratoire, que cette distinction est justement le produit de l'hypothèse naturaliste dans la pensée européenne de l'époque moderne, avec laquelle l'émergence du concept de race a partie liée (Schaub-Sebastiani 2021).

L'altérité sans la race : figures du métèque dans la cité

L'hypothèse d'une « gouvernementalité raciale » échoue en outre à rendre compte des de la place qu'occupent dans la cité les métèques, c'est-à-dire les résidents de statut libre à Athènes, qu'ils soient originaires d'autres cités ou étrangers au monde grec⁹. Reposant essentiellement sur l'étude du matériel épigraphique, l'étude de leur condition offre un portrait complexe et nuancé des relations entre citoyens et non-citoyens. L'historiographie récente des métèques athéniens n'a cessé de mettre en évidence l'importance de leur intégration et de leur participation à certaines sphères de la vie communautaire athénienne, dont on peut considérer qu'elles relèvent si ce n'est de *la* politique, *du* politique (Wijma 2014 ; Guicharrousse 2022). Les acquis de cette historiographie sont radicalement divergents avec toute lecture de la société athénienne en termes de gouvernementalité raciale. Je veux l'illustrer en faisant porter l'attention sur un épisode en particulier au cœur de la même période.

Durant les premières années de la Guerre du Péloponnèse (431-404 avt. notre ère), les Athéniens accueillirent la divinité thrace Bendis au sein de leur panthéon civique. Les *Bendideia* devinrent rapidement une des fêtes les plus importantes à Athènes, comme l'atteste leur mention en ouverture de la *République* de Platon. Un décret fragmentaire évoque l'existence d'une *pannychis* (fête nocturne) en l'honneur de la déesse, qui venait sans doute conclure une procession au Pirée et une lampédromie – course hippique avec flambeaux (IG I³

⁹ Il est significatif que le premier volume de la synthèse récente dirigée par Marius Turda, *A Cultural History of Race*, Bloomsbury Academic, 2021, consacrée à l'Antiquité (sous la direction de Denise E. McCoskey), ne consacre presque aucun développement à l'histoire sociale des cités grecques, et singulièrement à la situation en leur sein des métèques et des esclaves, principalement documentée par l'épigraphie.

136). Chaque année, deux processions distinctes, celle des Thraces et celle des citoyens se rendaient vers le sanctuaire de la déesse qui trônait au sommet de la colline de Mounychie, au Pirée (Platon, *République*, 327a). Or, l'organisation de l'ensemble de la fête incombait à la fois à la cité dans son ensemble, représentée par une prêtresse de la divinité et des hiéropes, et à une association culturelle d'orgéons, qui étaient sans doute à l'origine de l'érection du sanctuaire de la déesse (IG II² 1255, 1256, 1283, 1284, 1361). Or, ces derniers n'étaient pas citoyens. Qu'on considère, à la lecture des décrets de la communauté, que le groupe était entièrement thrace (Ismard 2010), ou qu'on y reconnaisse une organisation composée de citoyens athéniens et de métèques thraces (Guicharrousse 2022) ne change pas grand-chose en l'occurrence : un culte de dimension pleinement civique était pris en charge par des étrangers. Or, comme le remarque Romain Guicharrousse, il est frappant de constater que « jamais nos sources – y compris Platon – n'utilisent le terme *xenos* ou *barbaros* pour désigner Bendis et ses fidèles. Cette spécificité thrace des groupes n'est ni perçue ni vécue comme étrangère » (Guicharrousse 2022). Le culte de la déesse était même l'occasion de réfléchir l'altérité thrace sur le plan culturel et rituel. Car le sanctuaire de Mounychie n'était qu'une des pointes d'un réseau culturel bendidéen de plus grande envergure essaimé sur la côte sud de l'Attique. Sur l'île de Salamine comme au Laurion, la déesse était en effet honorée par différentes communautés d'origine thrace, qui dessinaient autour de Mounychie un arc de cercle bendidéen de grande envergure dans le sud de l'Attique. Or, ce réseau bendidéen était étroitement associé à un autre réseau culturel, artémisien, dont il offrait pour ainsi dire un miroir thrace. Les célébrations de Bendis donnaient ainsi lieu à un jeu d'écho complexe entre l'identité thrace et l'identité athénienne. Si Bendis était la divinité par excellence de tous les Thraces résidant en Attique, sa célébration exaltait l'accueil et l'intégration de l'identité thrace au sein de la cité athénienne. Le culte célébrait un imaginaire de l'altérité sur le mode de la complémentarité et du miroir et non de l'exclusion, le culte n'étant pas véritablement considéré comme étranger¹⁰. L'hypothèse d'une gouvernementalité raciale ne permet guère de saisir la complexité d'une telle construction de l'altérité.

Conclusion

¹⁰ La participation des métèques à la religion civique athénienne est loin de se cantonner à la configuration bendidéenne. Comme l'a montré Sara Wijma, au moment même où les Athéniens votent la loi de Périclès, les métèques prennent part aux Lénéennes, non seulement en participant à la procession, mais aussi en étant choreutes ou chorèges, de même qu'ils partagent une part du sacrifice – de viande crue et non cuite – lors des *Hephaisteia* (Wijma 2014). À chaque fois, les métèques participent au rituel, même si certaines de ses modalités les excluent d'une de ses dimensions.

La race a fait effraction dans le champ des études classiques, alors qu'elles croyaient que l'archaïsme et la prétendue altérité de leur objet les en préservait. Dans l'espace académique états-unien, le signifiant race s'inscrit dans une controverse plus large portant sur le statut même de la discipline des *Classics*. Son emploi ne vise pas seulement, pour ses partisans, à renouveler notre questionnaire au sujet des sociétés du monde gréco-romain. Il entend aussi faire voir la longue complicité des études classiques avec le conservatisme politique, et engager la refondation d'une discipline qui serait sensible aux exigences de justice sur le plan social et racial.

Leurs adversaires américains ont trouvé de nombreux porte-parole dans l'espace médiatique français. Ces derniers sont prompts à dénoncer, dans la plus grande méconnaissance des enjeux réels de la controverse, ce qu'ils identifient à tort comme une mise à mort des études classiques, qu'ils imputent à une prétendue culture *woke*¹¹. Envisageant l'étude du monde antique comme le conservatoire d'un humanisme prétendument universel, ils ne rendent guère service à une discipline bien vivante, dont certains persistent à penser qu'elle appartient pleinement au champ des sciences sociales. Les interrogations portant sur le statut même des études classiques dans le champ des savoirs ne sont d'ailleurs pas forcément si différentes de part et d'autre de l'Atlantique.

Je souscrirais volontiers avec Denise McCoskey ou Dan-El Padilla Peralta, au mot d'ordre appelant à « décoloniser l'Antiquité classique » (*Decolonizing Classics*), si l'on entend par là s'en prendre aux discours les plus sinistres qui s'autorisent de son nom et interroger l'histoire même d'une discipline qui a pu contribuer à légitimer la supériorité de la civilisation européenne. Au prix d'une double inflexion, cependant. Reconnaître tout d'abord que cette tâche n'est autre que celle qu'une grande partie des sciences de l'Antiquité s'est assignée depuis maintenant plus de cinquante ans. Admettre surtout que l'enjeu ne porte pas sur la proclamation de l'innocence ou la culpabilité d'une Antiquité classique identifiée par principe au texte fondateur de l'Occident – approche qui embarrasse régulièrement les études portant sur la race dans l'Antiquité. Celles-ci s'inscrivent bien souvent à leur insu dans ce que nous pourrions

¹¹ Et cela, jusqu'au sommet de l'Etat. En novembre 2021, dans un entretien à l'hebdomadaire *Le Point*, l'ancien ministre de l'éducation Jean-Michel Blanquer annonçait vouloir redonner toute sa place à l'apprentissage du grec et du latin dans l'enseignement secondaire. Les deux langues seraient en mesure de rendre sensible au « *culte du vrai et du beau, [à] l'exigence du logos, qui se révèle si nécessaire à notre époque où la déraison fait feu de tout bois* ». Le ministre y associait un dessein politique : la lutte, à ses yeux indispensables, contre les ravages générés par l'importation de la culture *woke* issue des campus nord-américains. « *Face à l'idéologie "woke", Jean-Michel Blanquer annonce un plan européen pour le latin et le grec* », titrait dès le lendemain le *Figaro*. Le propos est extravagant et risible : à quelle fonction politique serait *par nature* destinée l'étude du grec et du latin ?

appeler un néo-classicisme, critique, certes, en ce qu'il entend interroger la prééminence symbolique du legs antique, mais qui reconduit à son égard un rapport des plus conventionnels, centré sur l'étude de quelques grands textes d'auteurs prestigieux. L'enjeu, surtout, n'est pas tant d'exempter la Grèce ancienne de la longue histoire du racisme en Occident, que de faire des sciences sociales à son sujet, ce qui est peut-être le seul moyen qu'elle ait encore quelque chose à nous dire. Je doute que le concept de race soit à cet égard d'une grande utilité. Mais il y a peut-être quelque profit à tirer du constat de l'écart irréductible entre le passé antique et une catégorie d'analyse telle que la race. Cet écart invite en effet à penser autrement les régimes de domination auxquels semble naturellement associé l'ordre de la race – et en premier lieu l'institution esclavagiste : que comprenons-nous de l'esclavage dès lors qu'on l'envisage sans la race ?

Ouvrages cités

Azoulay, Vincent. 2010. *Périclès. La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin.

Bernal, Martin. 1996-1999 [1987-1991]. *Black Athena. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique, t. I-II*. Paris, PUF (éd. originale : *Black Athena. the Afroasiatic roots of classical civilization*. New Brunswick, Rutgers University Press).

Bernal, Martin. 1991. *Black Athena. the Afroasiatic roots of classical civilization. Vol.3, The linguistic evidence*. New Brunswick, Rutgers University Press.

Bessone, Magali. 2017. « Quelle place pour la critique dans les théories critiques de la race », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 207, no. 3 : 359–376

Bessone, Magali. 2018. « Les contextes de la race : une question normative », *Archives de philosophie* « Faire l'histoire de la race », 81/3 : 501-522.

Blok, Josine. 2018. *Citizenship in classical Athens*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bourriot, Félix. 1976. *Recherches sur la nature du génos. Etude d'histoire sociale athénienne, périodes archaïque et classique*, Paris, Honoré Champion.

- Calame, Claude. 2019. « Ce que la phûsis grecque fait à l'opposition nature vs culture : une perspective anthropologique et politique », in J. Lamy et R. Roy (dir.), *Pour une anthropologie historique de la nature*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes : p. 43-55.
- Cartledge, Paul. 2000. « Martin Bernal et la fureur *Black Athena* », in F.-X. Fauvelle-Aymar, J.-P. Chrétien et C.-H. Perrot (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*. Paris, Karthala : 47-63.
- Damet, Aurélie. 2017. « Quand les philosophes voient rouge. Sang, sélection et hiérarchie chez Platon et Aristote », in L. Bodiou et V. Mehl (dir.), *L'Antiquité écarlate. Le sang des Anciens*. Rennes, Presses Unviersitaires de Rennes : 167-182.
- Delgado, Richard et Stefancic, Jean. 2013. *Critical Race Theory. The Cutting Edge*. Philadelphie, Temple University Press.
- Derbew, Sarah. 2021. « Definitions and Representations of Race in ancient Greek Littérature », in McCoskey, Denise E. (dir.), *A Cultural History of Race*, vols. 1–6, (Bloomsbury Academic, 2021). Vol. 1. Antiquity (500 BCE–800 CE), Bloomsbury Academic : 21-31.
- Eccleston, Sasha-Mae et Padilla Peralta, Dan-El. 2022. « Racing the Classics : Ethos and Praxis », *American Journal of Philology* 144 : ????
- Goldenberg, David. 2009. « Racism, color symbolism, and color prejudice », in Benjamin Isaac, Joseph Ziegler et Miriam Eliav-Feldon (dir.), *The Origins of Racism in the West*, Cambridge, Cambridge University Press : 88-108.
- Guicharrousse R.. 2022. *Partager Athènes. Les étrangers au sein de la communauté athénienne, Ve-IIIe s. avt. J.-C.*. Paris. Editions de la Sorbonne.
- Gruen, Erich S. 2020. *Ethnicity in the ancient world - did it matter?* Berlin-Boston, De Gruyter.
- Hall, Jonathan. 2002. *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago, University of Chicago Press.
- Isaac, Benjamin. 2004. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press.

- Isaac, Benjamin. 2017. « Proto-Racism in Graeco-Roman Antiquity », [*Empire and Ideology in the Graeco-Roman World. Selected Papers*, Cambridge, Cambridge University Press : 178-196].
- Ismard, Paulin. 2010. *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VIe-Ier s. avt. J.-C.*. Paris, Publications de la Sorbonne.
- Ismard, Paulin. 2019. *La cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences*. Paris, Seuil.
- Jockey, Philippe. 2015. *Le mythe de la Grèce blanche. Histoire d'un rêve occidental*. Paris, Belin.
- Kapparis, Konstantinos. 1999. *Apollodore Against Neaira (D. 59). Ed. with introduction, translation and commentary*. Berlin, De Gruyter.
- Lape, Susan. 2010. *Race and citizen identity in the classical Athenian Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Loroux, Nicole. 1982. *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris, François Maspero.
- Loroux, Nicole. 1981. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*. Paris, Mouton.
- Loroux, Nicole. 1996. *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*. Paris, Seuil
- McCoskey, Denise E. 2012. *Race : Antiquity and its Legacy*. Londres, Tauris.
- McCoskey, Denise E. 2021a. « Ethnicity, Race and Nationalism. Ancient and Modern Approaches », p. 137-154, in P. Cartledge et C. Atack (dir.), *A Cultural History of Democracy in Antiquity*, Bloomsbury, Londres.
- McCoskey, Denise E. (dir.). 2021b. *A Cultural History of Race*, vols. 1–6, (Bloomsbury Academic, 2021). Vol. 1. Antiquity (500 BCE–800 CE), Bloomsbury Academic.
- Macé, Arnaud. 2018. « L'autochtonie et la fécondité de la terre: l'imaginaire politique de la nation naturelle en Grèce ancienne ». *Millars. Espai i història* , n°44 : 17-43.
- Mazouz, Sarah. 2022. « Race », in D. Fassin (dir.), *La société qui vient*. Paris, Seuil : 792-808.

Michel, Aurélia. 2016. « A propos de *Pour une histoire politique de la race* de Jean-Frédéric Schaub, Seuil 2015 », *Problèmes d'Amérique latine*, 103 : 119-133.

Michel, Aurélia. 2020, *Un monde en nègre et blanc. Enquête historique sur l'ordre racial*. Paris, Seuil.

Moyer, Ian, Lecznar, Adam, et Morse, Heidi (dir.). 2020. *Classicisms in the Black Atlantic*. Oxford, Oxford University Press.

Muller, Cristel. 2014, « La fin de l'ethnicité », *Dialogues d'Histoire ancienne suppl.10* : 15-33.

Nirenberg, David. 2009. « Was there Race before Modernity ? The Example of « Jewish » Blood in Late Medieval Spain », in B. Isaac, J. Ziegler et M. Eliav-Feldon (dir.), *The Origins of Racism in the West*, Cambridge, Cambridge University Press : 232-264.

Padilla Peralta, Dan-El. 2021. « Anti-Race. Anti-Racism, Whiteness and the Classical Imagination », in *A Cultural History of Race*, vols. 1–6, (Bloomsbury Academic, 2021). Vol. 1. Antiquity (500 BCE–800 CE)., Bloomsbury Academic : 151-171.

Pellegrin, Pierre. 2017. *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*. Paris, Classiques Garnier.

Schaub, Jean-Frédéric. 2015. *Pour une histoire politique de la race*. Paris, Seuil.

Schaub, Jean-Frédéric, et Sebastiani Silvia. 2021. *Race et histoire dans les sociétés occidentales, XVe-XVIIIe s.* Paris, Albin Michel.

Sébillotte Cuchet, Violaine. 2016. « Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 43 : 185-215.

Skinner, Joseph. « Race, Environment, Culture », 2021, in McCoskey, Denise E. (dir.), *A Cultural History of Race*, vols. 1–6, (Bloomsbury Academic, 2021). Vol. 1. Antiquity (500 BCE–800 CE)., Bloomsbury Academic : 33-47.

Turda, Marius (dir.). 2021. *A Cultural History of Race*, vols. 1–6. Bloomsbury Academic.

Veyne, Paul. 1991., « Le renouveau de l'histoire ancienne prépare-t-il un nouveau siècle des Lumières ? », in R.-P. Droit (dir.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*. Paris, Le Monde éditions : 434-452.

Vérilhac, Anne-Marie et Vial, Claudine. 1998. *Le mariage grec, du VIe s. av. J.-C. à l'époque d'Auguste. Bulletin de Correspondance Hellénique, suppl. XXXII*, Paris-Athènes, Ecole Française d'Athènes.

Vidal, Cécile. 2021. « L'ordre de la race dans les mondes atlantiques, XVe-XVIIIe siècles », in P. Ismard, B. Rossi et C. Vidal (dir.), *Les mondes de l'esclavage*. Paris, Seuil : 923-940.

Wijma, Sarah. 2014. *Embracing the Immigrant. The Participation of Metics in Athenian polis Religion (5th-4th century BC)*. Stuttgart, F. Steiner.

Wilgaux, Jérôme. 2006. « Corps et parenté en Grèce ancienne », in F. Prost et J. Wilgaux (dir.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes : 333-349.

Wilgaux, Jérôme. 2008. « La physiognomonie antique : bref état des lieux », in V. Dasen et J. Wilgaux (dir.) *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*. Rennes, Presses universitaires de Rennes : 185-195.

Wilgaux, Jérôme. 2011. « Les groupes de parenté en Grèce ancienne. L'exemple athénien », in P. Bonte, E. Porquieres y Gene, J. Wilgaux (dir.), *L'argument de la filiation : Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme : 327-348.

Wilgaux, Jérôme. 2015. « « Blancs » et « Noirs ». Lectures genrée et ethnique des corps dans le monde grec antique », in P. Guisard et Christelle Laizé (dir.), *Le corps*, Paris, Ellipses : 57-75.

Wittgenstein, Ludwig. 2004 [1953]. *Recherches Philosophiques*. Paris, Gallimard (éd. originale : *Philosophische Untersuchungen*).

Ziegler, Joseph. 2009, « Physiognomy, science and proto-racism, 1200-1500 », in B. Isaac, J. Ziegler et M. Eliav-Feldon (dir.), *The Origins of Racism in the West*, Cambridge, Cambridge University Press : 181-199.