



**HAL**  
open science

**GENDER STUDIES et domination masculine. Les  
citoyennes de l'Athènes classique, un défi pour  
l'historien des institutions**

Violaine Sebillotte Cuchet

► **To cite this version:**

Violaine Sebillotte Cuchet. GENDER STUDIES et domination masculine. Les citoyennes de l'Athènes classique, un défi pour l'historien des institutions. Cahiers du Centre Gustave Glotz, 2018. halshs-01956493

**HAL Id: halshs-01956493**

**<https://shs.hal.science/halshs-01956493>**

Submitted on 15 Dec 2018

**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.

*GENDER STUDIES* ET DOMINATION MASCULINE

## LES CITOYENNES DE L'ATHENES CLASSIQUE, UN DEFI POUR L'HISTORIEN DES INSTITUTIONS

Violaine SEBILLOTTE CUCHET

## Résumé

L'article s'inscrit dans un débat ouvert en octobre 2017 dans cette revue et qui porte sur la compréhension moderne de la citoyenneté antique et la place que les femmes libres, légitimes membres de la communauté civile, tenaient dans ce dispositif. L'argumentaire vise à souligner le paradoxe moderne de la prise en compte d'une part de l'existence d'un lexique antique pour les citoyennes et d'une conception émique de la citoyenneté qui a sans doute peu à voir avec la nôtre avec, d'autre part, un traitement des individus différenciés selon le sexe au nom d'une domination masculine prétendument évidente et jamais questionnée. L'historien des institutions – et il s'agit ici d'une réponse à l'un d'entre eux – peut-il historiciser à la fois la notion de citoyenneté et celle de catégorie de sexe ? L'article montre comment, de ce point de vue, la prise en compte d'une méthodologie historique qui ne choisit pas son document a priori et celle des résultats obtenus dans le champ des études de genre peuvent être pertinentes pour sortir de l'aporie et rendre compte des faits observés.

## Gender studies and masculine domination

## Women citizens in Classical Athens: a challenge to the historical study of institutions

This article pertains to an open debate, started in October 2017 in this review and concerning our modern understanding of ancient citizenship as well as the place held by free women, as legitimate members of the civic community, within the social apparatus. The argument aims to underline a modern paradox: that our scholarship factors in, on the one hand, the existence of an ancient lexicon for women citizens and of an emic conception of citizenship—which certainly bears few resemblances to our own— and, on the other, a treatment of individuals based on gender distinction and in the name of a supposed obvious masculine domination that is never challenged. Can the historian of institutions—and this is a response to one of them— historicise both the notion of citizenship and the notion of sex categories? The article shows how, from this point of view, it may be productive to make use of a historical methodology that selects its material of study without *a priori* assumptions, and to consider the results obtained in the field of gender studies, in order to move beyond aporia and to properly account for the facts observed.

Violaine Sebillotte Cuchet

Un article récemment publié dans cette revue montre à quel point une certaine historiographie contemporaine peine à faire une place aux citoyennes et à leurs actions dans le monde grec antique. La reconnaissance de la visibilité des femmes dans l'espace public et celle de

l'existence d'un lexique de la citoyenneté au féminin – des acquis de la recherche récente que nul ne peut désormais ignorer – de même que la prise en compte de l'exclusion des citoyennes des assemblées et des charges politiques (magistratures) – un fait que nul n'a jamais ignoré – conduisent certains de nos collègues à traiter les citoyennes comme des citoyens de seconde catégorie, en usant de guillemets à leur égard et en leur concédant une citoyenneté qui n'en serait peut-être pas une. Bref, les citoyennes antiques constituent, pour tel historien des institutions civiques, un vrai défi. Les citoyennes antiques ne sauraient être des citoyennes au sens fondamental – *essentiel* – et il faudrait surtout ne pas oublier de rappeler le « fossé infranchissable » qui les séparerait des citoyens<sup>1</sup>. La vraie citoyenneté se passerait d'elles et ne se déclinerait qu'au masculin.

Le débat actuel concerne en réalité trois objets : 1. la définition actuellement donnée de la citoyenneté antique, autrement dit la traduction française du lexique de la *politeia*, dont *politês* et *politês* font partie ; 2. l'usage que nous – observateurs modernes – faisons d'Aristote pour répondre à la première question ; 3. la conception que nous – individus du XXI<sup>e</sup> siècle – nous faisons des relations entre hommes et femmes et, notamment, la compréhension que nous avons des rapports de domination sociale.

Pour préciser les réponses à apporter à ces questions je procéderai en deux temps. Je me concentrerai tout d'abord sur des questions de méthode : Traduire « citoyenneté » implique de mener un *anachronisme contrôlé* et décrire une réalité historique implique de considérer chaque source dans sa logique énonciative, sans en écarter aucune *a priori*. Ensuite, je développerai la question des rapports hommes/femmes, un domaine travaillé par les études de genre (*gender studies*) qui s'invitent ainsi dans le débat scientifique.

#### CITOYENNETE ANTIQUE, CITOYENNETES MODERNES

##### *La méthode de l'anachronisme contrôlé*

Parler de citoyenneté pour l'Antiquité, c'est évidemment employer une notion anachronique dont chaque chercheur et lecteur appréciera l'utilité en fonction de la manière dont cette notion est mobilisée. En ce qui me concerne, je l'utilise à la manière de Nicole Loraux quand elle évoquait la stimulation de la réflexion historique par l'actualité du présent<sup>2</sup>. Le présent fournit, avec ses mots et ses catégories, matière à interrogation. La conception actuelle de la citoyenneté qui regroupe à la fois l'idée de nationalité (être citoyen de tel pays, par le droit du sang ou le droit du sol) et celle de participation politique (le citoyen vote, il est électeur et éligible) fait l'objet de vifs débats. Que pouvons-nous dire de la notion pour l'Antiquité ?

Il est aisé de montrer que, 1/ la nationalité n'était pas formalisée comme telle dans les cités antiques ; 2/ seuls des hommes avaient accès au vote dans les cités anciennes ; 3/ les cités antiques connaissaient un système de participation directe dans les assemblées et tribunaux.

---

<sup>1</sup> Fröhlich 2016, un article paru en octobre 2017. Je remercie tous les participants de mon séminaire (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) pour leurs libres et stimulantes remarques lors de la présentation de cette réponse (6 et 20 février 2018), notamment Antoine Chabod, Eleonora Colangelo, Paul Cournarie, Paulin Isnard, Sophie Lalanne, Anderson Martins, Pauline Schmitt Pantel, Flavien Villard. Je remercie également Vincent Azoulay, Sandra Boehringer, Claude Calame, Madalina Dana et Jean-Pierre Guilhembet avec lesquels le dialogue s'est prolongé pour la version écrite.

<sup>2</sup> Loraux 2004, p. 128-129.

Autrement dit, la manière de penser la citoyenneté dans l'Antiquité grecque et dans l'Europe du début du XXI<sup>e</sup> siècle sont fort différentes. La stimulation par le présent, en fondant une réflexion sur des catégories anachroniques, ne conduit pas à effectuer de simples analogies : elle permet de relever, au contraire, des différences entre les catégories du présent et les pratiques du passé. Elle conduit à historiciser la notion de citoyenneté.

Dans cette perspective, une méthode intéressante est celle qui fut proposée, déjà en 1983, par Robert Parker, utilisée par d'autres puis précisée récemment par Florence Dupont<sup>3</sup>. Il s'agit de rendre floue la catégorie qui sert de point de départ à la réflexion afin de la remplacer, progressivement, par les notions employées dans l'Antiquité. Par ce voyage dans le passé à la recherche des catégories indigènes<sup>4</sup>, la question du présent trouve des réponses décalées, celles apportées par une culture lointaine et qui sont susceptibles de renouveler nos propres attitudes et définitions.

Le va-et-vient entre le présent et le passé permet ainsi à la fois de s'autoriser l'audace de la question tout en respectant le contexte étudié – les documents – avec toutes les garanties de scientificité exigées par la méthode de la critique historique. Dans un article récent, j'ai apporté une contribution à une enquête collective menée dans une telle perspective et qui portait déjà sur la question de la citoyenneté, un concept dont les contours avaient été volontairement assouplis dans l'intitulé du dossier, *Les citoyennetés*, au pluriel. Avec Pascale Barthélémy, coéditrice du dossier, nous avons choisi de questionner aussi bien les formes de citoyenneté propres à la Rome républicaine, aux cités italiennes du Moyen Âge et de l'époque moderne, à Paris sous la Révolution, au Mexique contemporain, au contexte de la colonisation française en Algérie, à celui du Nigéria des années 1950 et à l'Europe « des nations » du XX<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. L'article que j'ai rédigé dans cette perspective avait pour ambition de déployer, aux côtés de ces différents contextes, un autre exemple d'interprétation historique de la citoyenneté, celui de l'Athènes de l'époque classique tel qu'il émergeait des recherches menées au cours des trente dernières années<sup>6</sup>.

En raison des travaux récents et importants qui ont pris comme terrain d'enquête l'Antiquité grecque – de l'époque archaïque à l'époque impériale – la matière est en effet suffisamment riche pour autoriser un « état de la question », contribution de synthèse historique pour qui s'intéresse à la citoyenneté en général. J'ajouterais que cet article – comme l'ensemble du dossier – avait été pensé pour et publié dans une revue d'histoire des femmes et du genre car il avait semblé aux deux éditrices que la thématique avait beaucoup gagné à avoir été

---

<sup>3</sup> Parker 1983, p. 11, à propos du concept de « pollution » interrogé dans son livre : « It seems better, however, to operate with a concept that is flexible and, at its edges, ill-defined, than to impose a demarcation by force. Care will have to be taken in determining what, in a particular case, the label « pollution » actually means ». ; Florence Dupont, « Introduction », dans Calame *et al.* 2010, p. 12-13 : « Pour passer d'une culture à l'autre sans postuler de similitudes, l'ethnopoéticien doit créer des « catégories solubles » », qui « se dissolvent progressivement dans la culture étudiée au fur et à mesure que le questionnement extérieur utilisé pour une première approche, cède la place à la découverte d'un objet vu de l'intérieur, qui désormais va être défini et étudié à partir des catégories indigènes ». Je remercie sincèrement Sandra Boehringer d'avoir relevé, à titre d'exemple, ces passages qu'elle a communiqués lors d'un séminaire d'ATE (Antiquité territoire des écarts) à Paris, EHESS, le 9/11/2017.

<sup>4</sup> Sur cette méthode anthropologique et ses outils langagiers, voir Calame 1991 et 2002 ; Olivier de Sardan 1998 ; Sebillotte Cuchet 2010.

<sup>5</sup> Barthélémy, Sebillotte Cuchet 2016, avec une introduction des éditrices, « Sous la citoyenneté, le genre », *ibidem*, p. 7-22.

<sup>6</sup> Sebillotte Cuchet 2016b, p. 185-215.

travaillée sous l'angle de cette historiographie. Nombre de travaux récents ont par exemple récusé l'idée reçue selon laquelle les citoyens antiques n'auraient été que des hommes. Une exposition en ligne rend aujourd'hui accessible l'ensemble des conclusions des recherches récentes et met en valeur, *a contrario*, les stéréotypes véhiculés sur les femmes par l'historiographie ancienne et moderne<sup>7</sup>. En soulignant les différences de conception et d'expérience de la citoyenneté, en mettant en valeur les variations historiques de ses interprétations, la citoyenneté - y compris dans son interprétation moderne - a été historicisée et a perdu son caractère *essentiel* et invariant.

Dans l'éditorial que nous avons rédigé pour introduire le dossier, Pascale Barthélémy et moi-même avons ainsi précisé :

Largement déterminée par la « scène primitive » de la Révolution française, notre conception de la citoyenneté est encore souvent associée à l'exercice des droits de suffrage et d'éligibilité. Le moment révolutionnaire, en abolissant les privilèges d'Ancien régime et en promulguant la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, a, de fait, fondé une citoyenneté juridique définie par un ensemble de droits « naturels », civils et politiques. Or l'histoire des femmes et du genre comme les travaux de sciences politiques ont profondément renouvelé les contours de ce que l'on peut entendre par citoyenneté. Il n'est plus question aujourd'hui « d'une » citoyenneté mais de citoyennetés plurielles, politique mais aussi sociale, économique, culturelle. Celle-ci ne renvoie plus seulement à un statut, à un ensemble de droits accordés à des « nationaux » juridiquement reconnus comme tels par un État, mais à des usages, des pratiques, des sentiments d'appartenances variables en fonction des contextes, des pays et des communautés concernées. Comme le rappellent Bérangère Marques-Pereira et Roland Pfefferkorn, la citoyenneté « ne se laisse plus enfermer dans les cadres des traditions républicaine et libérale ». Elle implique parfois le fait de participer à la vie de la cité au sens large, même en l'absence de droits légaux. L'enjeu est par conséquent désormais d'être attentifs et attentives aux mots traduits par « citoyen.ne.s » ou « citoyenneté » dans différentes langues et contextes historiques, à la diversité des catégories juridiques mais également des expériences et des pratiques sociales, bref, de comprendre ce que des sociétés entendent par « citoyenneté »<sup>8</sup>.

En 1988, les travaux fondateurs de Dominique Godineau sur la Révolution française ont mis au jour à la fois le rôle actif de certaines citoyennes révolutionnaires et la manière dont elles furent écartées d'un domaine – la politique – dans lequel elles agissaient *naturellement* avec leurs compatriotes masculins<sup>9</sup>. La mise à l'écart des citoyennes révolutionnaires a permis

<sup>7</sup> *Sortir du gynécée. Un nouveau regard sur la Grèce antique*, 2017, exposition coordonnée par S. Boehringer, N. Ernoult, V. Sebillotte Cuchet et issue d'un programme de recherche de l'UMR 8210 ANHIMA, "Anthropologie et Histoire des Mondes antiques" : <http://musea.univ-angers.fr/exhibits/show/sortir-du-gynecee>. Voir en particulier la notice « Des non-citoyennes ? » rédigée par Romain Guicharrousse et Violaine Sebillotte Cuchet.

<sup>8</sup> Barthélémy, Sebillotte Cuchet 2016, p. 7-22. En référence, nous nous appuyons sur les ouvrages pionniers de Mossuz-Lavau, Sineau 1983 ; Lebras-Chopard, Mossuz-Lavau, 1997 ; Marques-Pereira 2003 ; Marques-Pereira, Pfefferkorn 2011 ; Achin, Bereni 2013.

<sup>9</sup> Godineau 1988 et, récemment, Moszkowski-Ouargli 2015.

d'éclairer le phénomène historique de la différenciation entre citoyens et citoyennes et de penser la citoyenneté de manière plus globale qu'elle ne l'était par le passé<sup>10</sup>.

Avec la citoyenneté, c'est aussi la définition de la sphère politique qui est en jeu. Sans même regarder vers le passé, il suffit de comparer les usages linguistiques français et anglais pour comprendre à quel point la langue détermine l'interprétation. Quand les anglophones parlent de « politics », ils peuvent avoir à l'esprit aussi bien la science politique ou son objet, c'est-à-dire la vie politique (partis, gouvernement, débats en assemblée d'élus), que les relations sociales dans leur ensemble, notamment du point de vue des rapports de pouvoir qui s'y nouent<sup>11</sup>. Les francophones distinguent en revanche *la* politique pour désigner ce qui relève de la science politique et *le* politique pour ce qui relève des relations sociales. Dans les deux cas, *politique* est utilisé comme un adjectif substantivé, soit au masculin soit au féminin. En français, l'usage du politique au masculin est souvent mal compris par ceux qui ne veulent pas entendre que la politique puisse signifier autre chose que la seule science du gouvernement (incluant sa composition – les « hommes politiques » – et son action – ses décisions, ses pratiques). Sans introduire de confusion, il est possible de distinguer les deux ensembles de signification et proposer, éventuellement et dans le cours d'une démonstration, que *la* politique puisse regrouper, comme en anglais, les deux ensembles<sup>12</sup>. Ceci est affaire de finesse d'analyse.

### *La lecture contemporaine d'Aristote*

Les historiens de l'Antiquité classique disposent d'un document particulièrement riche pour accéder aux représentations *indigènes* de la citoyenneté, il s'agit du traité d'Aristote dont le titre est traduit par *Politique* ou par *(Les) Politiques*. Le pluriel (*Politics* en anglais) est sans doute plus conforme si l'on en croit l'allusion faite par Aristote dans la *Rhétorique* : sans ambiguïté, il s'agirait de l'accord de l'adjectif avec le substantif manquant, οἱ λόγοι probablement<sup>13</sup>. Tout un courant de l'anthropologie historique de l'Antiquité a déjà démontré l'intérêt de cet usage du politique, non pas au sens technique de « discours/récitations politiques », mais de « choses politiques » ou « affaires politiques », adaptant cette fois le neutre pluriel *ta politika*, pour comprendre le fonctionnement des sociétés anciennes, notamment dans leur rapport au fait religieux. Ceci n'est pas chose neuve<sup>14</sup>. L'intérêt de ces travaux est de nous permettre de mettre l'accent sur le fait qu'il n'y a pas de substantialité du politique : le politique est une caractérisation, un aspect des affaires sociales, pas une chose. Le politique caractérise ce qui a trait au bien vivre ensemble et concerne ceux qui forment une même *polis*.

Puisque nous disposons du traité d'Aristote, une enquête sur la citoyenneté et le politique dans l'Antiquité classique – voire uniquement à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle – ne peut se passer de son analyse. Il me semble que les très nombreux commentateurs sont d'accord pour dire

<sup>10</sup> Mazeau, Plumauzille 2015.

<sup>11</sup> *WordReference Random House Unabridged Dictionary of American English* © 2018.

<sup>12</sup> Ainsi Sebillotte Cuchet 2016b, p. 207, *contra* Fröhlich 2016, p. 123.

<sup>13</sup> Goulet 2003, p. 199, s.v. Aristote, *Les Politiques* : « Aristote cite, en *Rhétorique* I 8, 1366 a 21, un de ses ouvrages qui est vraisemblablement notre traité par l'expression ἐν τοῖς πολιτικοῖς, ce qui est plutôt un masculin pluriel après lequel il faut sous-entendre λόγοις [plutôt] qu'un neutre pluriel ».

<sup>14</sup> Je me permets de renvoyer à ma récente synthèse et à la bibliographie qui l'accompagne : Sebillotte Cuchet 2016b, p. 185 note 2 et, notamment, au dossier réuni par V. Azoulay : Azoulay 2014.

qu'Aristote travaille à définir le citoyen de manière la plus abstraite ou idéale possible, autrement dit en épurant tout ce qui relèverait de caractéristiques spécifiques à un lieu, un contexte temporel, une réglementation particulière, ou de toute caractéristique qui ne le différencierait pas suffisamment des non-citoyens, esclaves et étrangers en particulier<sup>15</sup>.

Aristote le dit, il cherche à définir le citoyen au sens strict (ἀπλῶς)<sup>16</sup>. Aristote a une visée que les philosophes des Lumières ont bien identifiée : il met en place ce qui deviendra la science politique, c'est-à-dire l'ensemble des savoirs permettant de proposer une analyse et/ou un bon modèle de gouvernement. Le traité est à la fois descriptif et démonstratif, certes. Il est aussi orienté par un objectif, définir le citoyen non seulement au sens strict mais, également, au sens éthique.

Le traité utilise le terme *politês* pour distinguer des individus non seulement sur des critères factuels (tels que définis par la réglementation de chaque cité, qui caractérise son corps civique selon, par exemple, la filiation sur un nombre de générations variable) mais également sur des critères éthiques. Aristote distingue l'ἀρετὴ πολίτου τε σπουδαίου et l'ἀρετὴ ἀνδρὸς σπουδαίου, la vertu du citoyen idéal et celle de l'homme idéal<sup>17</sup>. Le *politês* désigne, pour Aristote, l'individu capable « également de bien commander et bien obéir »<sup>18</sup>, une caractéristique qui ne définit pas nécessairement l'*anêr*, fût-il idéalement bon et vertueux. Le critère politique est celui de l'attitude individuelle face à l'*archê*, le commandement, qui, en l'occurrence, isole certains individus parmi tous ceux que les orateurs s'adressant aux assemblées de citoyens désignent, eux, comme ἄνδρες Ἀθηναῖοι, les Athéniens<sup>19</sup>. Ainsi positionné, il est tout à fait logique qu'Aristote élimine de sa définition du citoyen les caractéristiques qu'il a énumérées mais qui ne conviennent pas à sa perspective. Dans le débat actuel sur le citoyen, voire sur la citoyenneté, ce qui est en jeu est l'interprétation de la définition donnée par Aristote au livre III :

« Donc, après cela, qui est citoyen est maintenant clair : nous pouvons en effet dire que celui qui a part à la faculté de participer au pouvoir délibératif et judiciaire (ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς), nous disons dès lors qu'il est citoyen (πολίτην ἤδη λέγομεν) de cette cité, et nous appelons cité (τῆς πόλεως) la collectivité des individus de ce genre en nombre suffisant pour vivre, en un mot, en autarcie. On définit cependant dans l'usage le citoyen comme celui qui est né de deux parents citoyens et non d'un seul, son père ou sa mère (Ὀρίζονται δὲ πρὸς τὴν χρῆσιν πολίτην τὸν ἐξ ἀμφοτέρων πολιτῶν καὶ μὴ θατέρου μόνον, οἷον πατρὸς ἢ μητρὸς) »<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Sur ce point voir, en dernier lieu, Blok 2017, p. 13-21.

<sup>16</sup> Ainsi *Politiques* 1275 a 199-22. Fröhlich 2016, p. 106, curieusement, transcrit *aplôs*, p. 106 et 109.

<sup>17</sup> Ainsi en *Politiques* 1277 a 14-15.

<sup>18</sup> *Politiques* 1277 a 15.

<sup>19</sup> Ainsi, et de manière non exhaustive, chez les historiens : Hérodote VIII, 140, 3 ; IX, 45,4 ; IX, 60, 3 ; Thucydide I, 53, 2.1 ; Xénophon, *Helléniques* I, 7, 16 ; I, 7, 20 ; III, 5 ; 8 ; III, 5, 10 ; III, 5, 15 ; VI, 5, 37.38.45 ; VI, 5, 45 ; VII, 1, 2.12, etc. ; chez les orateurs : Isocrate, *Plataïque* (14) 1.1. ; 6.1 ; Démosthène, *Olynthienne* 1, 1,1 ; 2, 1 ; 4.1. ; 6.2 ; 8.2 ; 9.7 ; 10,2 ; 11.9 ; 12.2 ; 12.5 ; 14.2 ; 15.3 ; 16.4 ; 19.2 ; 24,2 ; 25.1 ; Démosthène, *Olynthienne* 2, 1, 1 ; 2.1 ; 3.1 ; 4.2 ; 4.7 ; 6.2 ; 8.5 ; 10.1 ; 12.2 ; 13.5, etc. ; Eschine, *Contre Timarque* 1.1 ; 2.6 ; 4.1 ; 17.4 ; 18.2 ; 24.2 ; 25.11 ; 26.2 ; 41.2 ; 121.5, etc. ; Andocide, *Sur la paix* 13.2 ; Dinarque, *Contre Aristogiton* 14.1, etc. ; chez Plutarque : *Démosthène* XI, 6.4 ; XIV 4.4 ; XXV, 6.7 ; LXX, 5.1 ; *Phocion* 10, 6.2 ; 17, 4.2 ; 34, 9.1, etc.

<sup>20</sup> Aristote, *Politiques*, III, 1,12 (1275b 18-23).

Dans ce court extrait, se trouvent juxtaposées une définition déductive – celle issue d’une démonstration visant à définir le citoyen *haplôs* – et une définition d’usage. Selon une récente analyse, la définition par l’usage est rejetée par Aristote qui la considère comme illogique. En effet, Aristote explique qu’« il n’est pas possible d’appliquer (le critère) d’être né de père citoyen ou de mère citoyenne (τὸ ἐκ πολίτου ἢ ἐκ πολίτιδος) aux premiers habitants ou aux fondateurs (d’une cité) »<sup>21</sup>. Aristote choisit par conséquent de définir le citoyen – et partant, la citoyenneté – par sa fonction de participation au gouvernement. Tel est le discours explicite du philosophe.

Le choix que fait Aristote ne devrait en aucun cas paralyser l’observateur contemporain qui, lui, cherche à savoir comment les cités grecques – Athènes en premier lieu, compte tenu de la documentation – concevaient la citoyenneté, autrement dit le fait d’être citoyen. Pour répondre à cette question, il ne suffit pas de (bien) lire Aristote ni se contenter d’en faire une critique interne, il faut surtout le confronter à une critique externe. De la définition donnée par Aristote à celle expérimentée dans les cités grecques, il y a un gouffre dans lequel aucun chercheur professionnel ne devrait tomber, un gouffre comparable à celui qui sépare la conception du citoyen chez un philosophe tel que Rousseau de celle expérimentée (sans être nécessairement formulée) par ses contemporains et contemporaines du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Du point de vue de la méthode, l’enquête historique doit comparer toutes les données en restituant et reconstituant leur logique énonciative. À vrai dire, les détails mentionnés au détour d’une phrase, dans un document qui n’a pas pour objectif de décrire le citoyen ou la citoyenneté, ou livrés de manière implicite (la définition d’usage donnée par Aristote), sont souvent bien plus pertinents et révélateurs des expériences pratiques que ce qui est décrit dans des analyses surplombantes, aussi intéressantes soient-elles. Les discours des orateurs constituent une source d’information importante dans la mesure où ils ont été composés pour des affaires de contestation de citoyenneté. L’intérêt est qu’ils décrivent les attentes du jury ou les exigences qu’ils estiment être partagées par la majorité. Nonobstant leur caractère polémique, ces discours sont, de ce point de vue, bien plus proches des conceptions *a priori* partagées par leur public que le traité d’Aristote<sup>22</sup>. Produits pour faire pencher les jurés d’un tribunal dans le sens de leur client, les orateurs dissimulent, exagèrent, interprètent. Les orateurs opèrent ainsi dans un registre, Aristote dans un autre. Les historiennes et les historiens ont pour rôle d’identifier les logiques énonciatives de chacun des documents afin de mettre en évidence les représentations qu’ils véhiculent, pas de trier entre eux, et surtout pas *a priori*.

Que la philosophie politique contemporaine, depuis la philosophie des Lumières et la Révolution, se soit construite à partir des préceptes d’Aristote, cela est bien connu<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Aristote, *Politiques*, 1275b32. Cité par Fröhlich 2016, p. 104-115 (« pour rejeter la définition par la filiation »).

<sup>22</sup> Voir Blok 2017 et *contra* Fröhlich 2016, p. 118-119, qui écarte certaines sources au profit d’Aristote considéré comme le dispensateur de la vérité sur la citoyenneté attique du IV<sup>e</sup> siècle : « [Sur la citoyenneté] la comparaison est malaisée dans la mesure où la seule définition existante est celle d’Aristote. Nous ne disposons, par ailleurs, que d’allusions dans des plaidoyers d’orateurs attiques éminemment polémiques et qui ne se soucient évidemment pas de procurer une définition synthétique et univoque de la citoyenneté, voire qui en se préoccupent pas du tout d’une quelconque définition ».

<sup>23</sup> Voir, par exemple, Lamoureux 2000.



L'histoire de ce cheminement intellectuel qui va d'Aristote à nos jours en passant par Rousseau nous éclaire certes sur la citoyenneté moderne. En revanche, cette histoire-là ne nous aide pas à comprendre le fonctionnement de la citoyenneté antique, c'est-à-dire la manière dont les Grecs de l'Antiquité pensaient le rapport à l'ensemble de la communauté. Seul un raisonnement qui procède par syllogisme privilégiera le seul Aristote et écartera les autres au motif qu'Aristote serait le seul à donner la définition recherchée<sup>24</sup>.

### *La citoyenneté au sens strict, selon Aristote*

Aristote a dégagé le concept de citoyen au sens strict (*haplôs*) qui est certainement fondamental pour le philosophe qui s'interroge sur l'essence – à son époque – de la citoyenneté, autrement dit qui cherche à dégager une signification unique et cohérente du fait citoyen, au-delà de la diversité des pratiques régionales et historiques<sup>25</sup>. En quoi cette notion est-elle utile pour comprendre ce que signifiait être citoyen à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle ?

La définition abstraite permet à Aristote de dessiner les contours du *pur* citoyen : mâle, adulte, dans la force de l'âge. Le citoyen *haplôs* disposerait de son temps libre pour délibérer et gouverner. Puisqu'il est difficile de nier qu'il existe des citoyennes – Aristote lui-même désigne à plusieurs reprises les *πολίτιδες*, longtemps passé inaperçues<sup>26</sup> – et difficile de nier leur rôle dans la religion et dans l'espace public, il conviendrait, en toute logique, de distinguer le citoyen actif, au sens plein (*haplôs*), et le citoyen imparfait, passif. Dans cette dernière catégorie on trouverait tous ceux qui ne se déplacent pas à l'Assemblée (des citoyens écartés par leur pauvreté, leurs autres occupations ou leur âge) et les citoyennes (des citoyennes écartées par leur sexe). Les deux exclusions peuvent se combiner, mais celle du sexe l'emporte sur toutes, au moins tant que l'on ne considère que les individus libres. Dans la catégorie des « imparfaits », il y aurait donc toutes les citoyennes et une partie des citoyens.

Or, c'est uniquement pour les *femmes* libres de statut citoyen – jamais pour les citoyens trop pauvres ou indignes - que les historiens modernes utilisent les guillemets, voire rejettent le terme de citoyen. Ainsi, les mêmes qui reconnaissent l'aspect artificiel de la définition aristotélicienne, qui rappellent qu'Aristote n'est pas historien – en tout cas pas un collègue – se servent néanmoins de cette définition philosophique du citoyen *haplôs* pour décrire ce qui serait la réalité du citoyen dans l'Athènes classique : un mâle, adulte, dans la force de l'âge et disposant de tout son temps libre pour délibérer et gouverner, rejetant ainsi dans l'obscurité tous les citoyens non actifs politiquement.

Il ne faut pas s'y tromper, travailler aujourd'hui sur la citoyenneté antique ne signifie évidemment pas rivaliser avec Aristote (quelle idée !)<sup>27</sup> ni prétendre révéler l'intention cachée de son traité. Il s'agit, beaucoup plus modestement, d'enquêter sur le contexte historique – le terrain – que constitue l'Athènes classique et, plus généralement, l'Antiquité grecque. Aristote entre dans le champ de l'enquête, celle-ci ne se réduit pas à Aristote.

Au fond, la facilité avec laquelle certains de nos contemporains utilisent la définition aristotélicienne de la citoyenneté (la citoyenneté au sens idéal ou étroit) comme substitut à

<sup>24</sup> Ainsi Fröhlich 2016, p. 118 et 120.

<sup>25</sup> Ainsi, Fröhlich 2016, p.117 : « Il s'agit d'une sorte d'idéaltype, qui non seulement tente de donner une idée du citoyen, mais surtout d'en approcher l'essence ».

<sup>26</sup> *Politiques*, 1275b33 et 1278a28. Patterson 1986, p. 49-67 et, en France, Jacquemin 2005, soulignent cette dignité particulière de celles qui se nomment aussi des Athéniennes.

<sup>27</sup> Une ambition qui m'est généreusement prêtée : Fröhlich 2016, p. 123.

leur propre enquête est assez édifiant : le raisonnement tautologique rassure des chercheurs qui préfèrent, trop souvent, préserver les savoirs acquis. Pour nous, Européens éduqués du XXI<sup>e</sup> siècle, la citoyenneté prend sens par le droit de vote (acquis si tardivement pour les femmes de statut citoyen). Aurions-nous à tel point besoin d'être réassurés qu'il nous faille chercher dans l'Athènes classique la garantie – par l'ancienneté – que notre définition de la citoyenneté par le droit de suffrage est juste et vraie ? L'enquête historique ne troublerait aucune de nos certitudes. Pourtant, la démarche anthropologique nous a appris à nous méfier des familiarités apparentes. Elle élabore sa réflexion à partir du trouble, de la mise à l'écart des notions trop sues, et insiste sur l'importance aussi bien du va-et-vient entre passé et présent que sur la nécessaire maîtrise de cette opération intellectuelle.

La méthode de l'anthropologie historique a permis de mettre au jour une autre définition de la citoyenneté antique, celle qui fait sa spécificité et qui met en cause notre stricte distinction entre citoyenneté – exercices de droits politiques - et nationalité<sup>28</sup>. Y est prépondérant le lien au territoire (il n'y a d'autre citoyenneté que poliade), la reconnaissance mutuelle de la filiation dans un groupe citoyen (familles ou groupes de parenté), la participation aux actes quotidiens qui garantissent le salut de la cité : respect des normes sociales incluant – au premier chef – les actes rituels. Cette conception de la citoyenneté s'accompagne d'un ensemble de droits (protection juridique, droit à la parole en assemblée, droit de juger et de commander) distribués selon le degré de dignité (*timê*) de chacun au sein du groupe citoyen et selon l'âge, le sexe et le statut social de son groupe de parenté. Excepté le contexte des assemblées, les citoyennes ne sont pas à part : leur comportement social et rituel est aussi fondamental pour l'ensemble de la communauté que celui de leurs compagnons masculins. Leur exclusion des assemblées relève donc, *selon toute probabilité*, d'une logique plus complexe que celle de la simple « domination masculine ». Sinon, pourquoi les citoyennes seraient-elles si souvent en position de domination vis-à-vis d'autres femmes et d'autres hommes, en premier lieu des esclaves ?

#### LA DOMINATION MASCULINE EST-ELLE UTILE POUR PENSER LES RELATIONS SOCIALES ANTIQUES ?

##### *Le gender : l'objet et la méthode*

La question des citoyennes – qu'il est désormais impossible d'éluder – ne devrait-elle concerner que les chercheurs qui travaillent avec l'outil du genre (*gender*) ? C'est la question qui se pose lorsqu'on lit qu'intégrer les citoyennes dans la citoyenneté reviendrait à inventer une « *gender city* »<sup>29</sup> ? Sans bien comprendre ce néologisme sans doute inventé pour la circonstance, il me semble qu'il conduit surtout à laisser croire qu'intégrer les femmes dans l'Histoire équivaldrait à parler *à la place et pour* les femmes, en tout état de cause, selon *leur* point de vue.

Il est vrai que l'approche traditionnelle de l'Histoire – celle qui, depuis tant d'années, n'inclut pas les femmes – est bien une histoire selon le point de vue des hommes, de *certain*s hommes. Il est regrettable qu'aujourd'hui d'autres hommes – souvent les mêmes – n'aient pas encore

<sup>28</sup> Voir Cohen 1997 et Cohen 2000.

<sup>29</sup> Fröhlich 2016, p. 100.

compris que l'histoire des femmes et du genre vise la promotion d'une histoire mixte<sup>30</sup>, certainement pas d'une histoire à part ou d'une histoire selon le point de vue des femmes antiques (ce qui serait bien difficile). Cette proposition d'histoire mixte, défendue par les pionnières des années 1970-1980<sup>31</sup>, reste d'actualité pour corriger une dérive ancienne de l'historiographie que l'on serait en droit de qualifier de sexiste.

Le *gender*, pour reprendre l'anglais, parfois plus chic, parfois plus méprisant, est une méthode qui cherche à *rendre visible* les femmes parce que des générations d'historiens les ont ignorées. Le *gender* est une méthode qui, grâce à la mise en valeur des femmes – une opération délicate car d'une part les documents sont souvent implicites, et d'autre part parce que les commentateurs modernes voilent régulièrement les traces des femmes en usant du masculin pluriel générique pour désigner les acteurs sociaux qu'ils décrivent – permet de penser la société *avec* des hommes et des femmes.

Plus encore, en intégrant les femmes, cette histoire-là se pose inévitablement la question de toutes les différenciations sociales. En effet, toutes les femmes ne sont pas citoyennes et toutes les femmes ne peuvent être traitées en bloc. Introduire les femmes dans l'étude des sociétés antiques signifie introduire les femmes métèques et les femmes esclaves et, par conséquent, les hommes métèques et les hommes esclaves. Introduire les femmes permet ainsi de révéler que les citoyens ne sont pas « tous les hommes » de la cité et que l'histoire des (seuls) hommes a été, et est malheureusement encore, une histoire aveugle sur une grande partie de la société, y compris masculine.

Cette histoire-là, avec le genre (ou le *gender*), s'intéresse à toutes les formes de domination. Elle concerne à la fois des hommes et des femmes, des libres et des non libres, des femmes et des hommes étant présents dans les deux catégories. Usant de la même méthode que celle employée pour questionner la citoyenneté, l'histoire du genre *floute* les catégories de *femmes* et d'*hommes* en même temps qu'elle trouble l'idée de la bi-catégorisation sociale. Cette approche de départ – on le constate encore au XXI<sup>e</sup> siècle – en déstabilise plus d'une et plus d'un. Car, de fait, cette méthode distingue corps et genre : elle ne met pas en cause la distinction des anatomies corporelles liées aux parts respectives prises par les corps mâles et femelles dans la reproduction. En revanche, elle met en lumière l'importance relative de cette distinction fonctionnelle des corps dans les relations sociales. Les termes d'hommes et de femmes évoquent à la fois des corps mâles et femelles (sexe) et des êtres sociaux (genre). Dans le monde grec, une femme libre peut être vantée pour son *andreia*, un.e esclave non<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> L'association Mnémosyne a ainsi édité un manuel à destination des enseignants du secondaire comme d'un plus large public, intitulé : *La place des femmes dans l'histoire. Une histoire mixte*, Paris, 2010.

<sup>31</sup> Voir, pour le domaine de l'Antiquité : Schmitt Pantel 2002 [1990]. Pour le rappel de cette historiographie : Thébaud 2007 [1998].

<sup>32</sup> Thucydide (III, 82, 4) : l'opposé de l'homme viril est l'*anandros*, le lâche, pas la femme. Le terme d'*andreia*, ancré dans la corporéité (peau, stature, musculature, énergie), oppose des hommes à d'autres hommes, comme l'a bien montré Winkler 2005 [1990] puis Rosen, Sluiter 2003. Lorsqu'il s'agit de défendre l'honneur de la famille, l'*andreia* qualifie des femmes, ainsi Électre et sa sœur Chysothémis dans l'hypothèse qu'elles vengent la maison paternelle en tuant Égisthe, l'usurpateur (Sophocle, *Électre* 975-85). Celles qui agissent comme des guerriers de l'épopée, sans peur de la mort, se déclarent volontiers enfants d'Arès (*Électre* 947-951) et équivalentes des *andres*, les meilleurs des héros (ainsi les Amazones épiques – *Iliade*, II 811 ; III 184 ; VI 196 – ou la dynaste Artémise – Hérodote VIII, 178). Le débat sur la femme virile (*gunê andreia*) qui apparaît avec Antisthène au IV<sup>e</sup> siècle (Diogène Laërce 6, 1, 12) est alimenté par Aristote (*Politique* 1260a21-2, 1277b20) qui réfute la proposition de Socrate rendant égal le courage de l'homme et celui de la femme. Selon Aristote, l'*andreia* de l'homme est toujours supérieure (*arkhikê*) à celle de la femme (*hupêretikê*) même si, dans tous les

Une femme libre peut accéder à la fonction de dynaste, un.e esclave non<sup>33</sup>. Autrement dit, à moins de considérer les sociétés antiques comme sectionnées par de multiples césures, chacune isolant des (sous-) statuts sociaux<sup>34</sup> ou à moins de se focaliser de manière anachronique sur le droit de vote devenu seul signe de la véritable citoyenneté<sup>35</sup>, le « fossé infranchissable entre les citoyens et les citoyennes »<sup>36</sup> est surtout une opération herméneutique. En effet, cette opération surdétermine la distinction mâle/femelle que personne ne nie (un mâle ne devient jamais une femelle et vice-versa) et, par conséquent, survalorise la différenciation fonctionnelle entre citoyens et citoyennes au détriment de leur commun statut social, leur dignité (*timê*) supérieure dans la cité. Elle ne tient pas compte du fait que, dans l'Antiquité, la bi-catégorisation sociale s'institue d'abord, et dès la naissance, entre libres et esclaves.

### *Citoyennes, citoyens et participation aux cultes*

Que le (sous-) « statut de citoyenne », pour emprunter une expression qui n'est pas mienne, ne soit pas « identique à celui du *politès* », personne ne le conteste et c'est bien mal me lire que de me faire ce procès<sup>37</sup>. La flexibilité du vocabulaire explique que, selon le point de vue du locuteur, soient employés les termes d'ἄνδρες, γυναῖκες, ἄστοί, ἄσταί, Ἀθηναῖοι, Ἀθηναῖαι, πολῖται, πολίτιδες, etc., souvent de manière non symétrique. Cette absence de symétrie ne signifie pas que les citoyens et les citoyennes ne formaient pas un groupe identifiable, distinct des étrangers, distinct du groupe des esclaves et dotés de droits et d'une dignité sociale (*timê*) supérieure. En ce sens, et uniquement en ce sens, citoyens et citoyennes sont selon moi comparables et forment un groupe de statut identique<sup>38</sup>.

---

cas de figure, les esclaves – hommes ou femmes – sont exclus. Plutarque introduit son traité *Virtus de femmes* pour défendre, au contraire, l'idée que femmes et hommes libres partagent les mêmes qualités d'*andreia*.

<sup>33</sup> Voir les travaux de Carney 2000, 2005. Sans même évoquer Phérétimé de Cyrène (Hérodote IV 160-205), rappelons que la culture classique ne cesse de mettre en scène des femmes dynastes, exemplaires ou non (Clytemnestre, Phèdre, Hécube, Praxithéa, etc.).

<sup>34</sup> Fröhlich 2016, p. 123, fait de la « citoyenneté féminine » un statut spécifique : « On ne niera certes pas le vocabulaire de la citoyenneté féminine (*politis, politides*), ni l'existence, à Athènes et dans nombre de cités, d'un statut de citoyenne, marqué soit par ce terme, soit par l'emploi de l'ethnique, très largement attesté aux époques classique et hellénistique ».

<sup>35</sup> Le droit de vote s'acquiert et son absence n'a pas empêché des citoyennes d'accéder à des fonctions de gouvernement : ainsi Cécile Brunschvicg, Irène Joliot-Curie et Suzanne Lacore, nommées en juin 1936 sous-secrétaires d'Etat (des fonctions de gouvernement), dans le gouvernement de Léon Blum, respectivement à l'Éducation nationale, à la Recherche scientifique et à la Protection de l'enfance. Pensons aussi à Louise Weiss, candidate symbolique aux élections législatives de 1936, pour protester contre l'interdiction de vote des Françaises. Je remercie S. Boehringer d'avoir attiré mon attention sur ce fait.

<sup>36</sup> Ainsi Fröhlich 2016, p. 127 : en vertu du « fossé infranchissable entre les citoyens et les citoyennes », « l'existence d'une citoyenneté grecque unique, commune aux hommes et aux femmes, au sens politique, même vague, est une vue de l'esprit ». Je ne sais ce qu'il faut comprendre : que la citoyenneté grecque soit une « vue de l'esprit », je suis la première à le dire et n'aurais, pour ma part, jamais intitulé mon article « La citoyenneté grecque » (sic). Mais puisque P. Fröhlich évoque un « statut de citoyenne » (cf. *supra* n. 34), c'est qu'il doit bien y avoir quelque chose de commun – statutairement – entre les citoyens et les citoyennes.

<sup>37</sup> Fröhlich 2016, p. 123.

<sup>38</sup> Dans cette perspective, on souscrita à la formulation de Benedetto Bravo, rappelée dans Duploux 2018, p. 17 : « la nozione di « cittadino » non ammetteva alcuna gradazione : o si era cittadino, o non lo si sera, assolutamente ». Voir aussi, tout récemment, Rubinstein 2018, p. 4.

Une idée répandue consiste à penser que la religion relève davantage du domaine des femmes que de celui des hommes<sup>39</sup>. Cette idée est ancienne – sans doute liée à une pratique religieuse, celle du catholicisme du XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècle où les femmes étaient bien plus pratiquantes que les hommes – et elle fut partagée par les plus grands historiens de l'Antiquité. Ainsi, Louis Gernet, à une époque où les stéréotypes de genre étaient encore peu combattus, décrivait les femmes comme des individus dotés d'une *nature spécifique*<sup>40</sup>. Des historiennes, des philosophes et des anthropologues féministes se sont depuis emparées du concept de « nature féminine » pour l'historiciser. Elles ont démontré que le concept s'était imposé au XIX<sup>e</sup> siècle lorsque la « nature humaine » – ancien socle du « droit naturel » qui permit la Révolution des droits de l'Homme – se vit divisée en deux sexes/genres, l'un doté d'une « nature » contrairement à l'autre<sup>41</sup> :

Constituées comme une catégorie spécifique et homogène, dans une période où l'individualisme et le sentiment de singularité devenaient des valeurs suprêmes, les femmes n'étaient socialement perçues que par leur différence ou, dans le meilleur des cas, par la complémentarité de leur nature par rapport à celle des hommes ; complémentarité qui débouchait sur une « citoyenneté » faite à leur mesure, une « mission sociale spécifique » liée à leur « destin » naturel de mères et d'épouses ; une mission civilisatrice de première importance, affirmait-on, mais qui exigeait leur mise à l'écart du « monde public », leur protection de la compétition de la « lutte pour la survie »<sup>42</sup>.

Aujourd'hui, peu de scientifiques mettent en cause le caractère construit des distinctions culturelles entre hommes et femmes. Bien que la réception en France du célèbre ouvrage de Simone de Beauvoir publié en 1949 ait longtemps tardé, précédée par un accueil bien plus enthousiaste aux États-Unis<sup>43</sup>, le développement des études de genre qui a suivi a permis de révéler les présupposés théoriques de la fameuse injonction relevée par la philosophe (« Soyez femmes, restez femmes, devenez femmes »<sup>44</sup>) qui prouvait, par la sollicitation d'une éducation à le devenir, l'inexistence d'une nature féminine préexistant à l'ordre social. Les femmes, qu'ils s'agissent des femmes en général comme le suggère le sens commun qui

<sup>39</sup> Ainsi, selon Fröhlich 2016, p. 125 : les « actes du culte ne revêtaient pas la même centralité pour les femmes que pour les hommes ».

<sup>40</sup> « On peut comprendre, dans le dionysisme, le rôle prééminent de la femme parce que cette valeur essentielle [i.e. l'évasion, caractéristique du dionysisme selon Jeanmaire et Gernet], la femme est mieux faite pour l'incarner. Elle est moins engagée, moins intégrée. Elle est appelée à représenter, dans la société, un principe qui s'oppose à la société elle-même – et dont celle-ci a pourtant besoin », Gernet 1982 [1953], p. 110-111. Gernet développe alors un trait que le dionysisme met en valeur : « Ce qui a toujours frappé, en effet, c'est l'importance de l'élément féminin dans cette religion. Les égarements et la frénésie que désigne le mot d'orgiasme, c'est le plus souvent des femmes qui y sont sujettes ; dans les représentations figurées, nous ne voyons guère qu'elles aux moments pathétiques du culte. Comment comprendre cette donnée ? Il est bien connu que la nature féminine fournit le "terrain favorable" », *ibidem*.

<sup>41</sup> Voir Varikas 1987, p. 98-111, qui renvoie à la bibliographie antérieure.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>43</sup> Beauvoir 2000 [1949] ; Chaperon 2000 ; Galster 2004.

<sup>44</sup> Beauvoir 2000 [1949], p. 11-12 : « Tout le monde s'accorde à reconnaître qu'il y a dans l'espèce humaine des femelles. Elles constituent aujourd'hui comme autrefois à peu près la moitié de l'humanité ; et pourtant on nous dit que « la féminité est en péril » ; on nous exhorte « Soyez femmes, restez femmes, devenez femmes ». Tout être humain femelle n'est donc pas nécessairement une femme ; il lui faut participer à cette réalité mystérieuse et menacée qu'est la féminité ».

instaure ainsi subrepticement une différence *essentielle* entre hommes et femmes (en surdéterminant la différenciation biologique), ou qu'ils s'agissent uniquement des femmes citoyennes, un petit segment de la population de la cité antique, n'ont pas de propension *naturelle* à agir dans le domaine des cultes. Il vaut mieux le répéter, tant la banalité de la pensée du naturel est insidieuse.

La plupart des exemples dont nous disposons grâce aux discours des orateurs attiques montrent d'ailleurs que nombre de citoyens revendiquent pleinement et avec force leur participation aux cultes. Cette participation est centrale, elle témoigne de leur bonne citoyenneté comme le rappellent les cas célèbres d'Alcibiade, Andocide ou Socrate<sup>45</sup>. Ce fait est attesté. Il ne s'agit en rien d'une *fake news* qui serait à mettre au compte d'un « retour du religieux » chez les historiens d'aujourd'hui. Il ne s'agit pas non plus, chez les mêmes historiens, d'un signe d'une lecture apolitique des rapports sociaux<sup>46</sup>. En minorant la participation des citoyens aux actes rituels – qui serait moins centrale pour eux que pour les citoyennes – les historiens formés par la tradition historiographique piétiste du dix-neuvième siècle persistent décidément à constituer les citoyennes (entendu comme *femmes*) à part. Là encore, le raisonnement procède par syllogisme : puisque d'autres que les citoyens mâles participent aux actes du culte, cela signifierait que les actes du culte ne font pas partie de « l'essence du *politès* »<sup>47</sup>. Faut-il être à ce point aveuglé par la « domination masculine » (y compris celle véhiculée par Aristote) et habitée par la seule pensée du philosophe pour définir la citoyenneté uniquement à partir des actes et des lieux d'où, précisément, les citoyennes étaient exclues ?

### *La domination masculine dans l'Antiquité*

Comment pourrait-on oublier ce phénomène, généralement constaté, qu'est la subordination des femmes dans les sociétés humaines ? Comment peut-on l'oublier aujourd'hui, alors que des scandales divers rappellent à quel point des hommes considèrent toujours et encore que les femmes doivent se soumettre sans mot dire à leur appétit sexuel ? Prendre sérieusement en considération la place et le rôle des citoyennes dans le dispositif de citoyenneté serait-il une prise de position antiféministe ? S'agirait-il d'un révisionnisme larvé qui en viendrait à nier « tout ce qui dans les cités contribuait à la surveillance et au contrôle des femmes, bref ce que l'on appelle à juste titre la domination masculine »<sup>48</sup> ?

Jamais notre démonstration n'a remis en cause la différenciation des fonctions civiques entre citoyens et citoyennes, jamais elle n'a minimisé l'exclusion des citoyennes des assemblées. La domination masculine est un concept, comme le patriarcat ou le sexisme, qui a fondé

<sup>45</sup> Ainsi, Thucydide, VI, 27-28 ; Lysias, *Contre Andocide*, 3-13 ; Xénophon, *Mémorables*, I, 1-3.

<sup>46</sup> Fröhlich 2016, p. 123, laisse croire que l'analyse *du* politique et le rappel du caractère non-laïque – voire l'insistance sur la dimension religieuse des organisations civiques – rend aveugle aux rapports de pouvoir et aux phénomènes de hiérarchisation sociale. En tout état de cause, je ne me reconnais pas dans cette critique qui vise probablement d'autres débats et d'autres travaux. La question du rôle des divinités dans le processus de prise de décision ne peut non plus être écartée si rapidement.

<sup>47</sup> Fröhlich 2016, p. 126. Le récent livre de Josine Blok (Blok 2017, en particulier p. 47-99) souligne, s'il le fallait encore, le caractère anachronique d'une citoyenneté pensée, dans l'Antiquité, laïque et masculine. Auparavant, Sourvinou-Inwood 1992 [1990]. On rappellera que l'argument de la participation des femmes dans les cultes a été un élément fondamental, dans l'historiographie, pour la prise en compte de leur statut de citoyenne : Kron 1996.

<sup>48</sup> Fröhlich 2016, p. 126.

l'histoire des femmes et les études de genre. Outil heuristique, il s'est révélé d'une incroyable fécondité en sciences sociales. Sans juger le passé mais en se contentant d'analyser le fonctionnement des sociétés anciennes, notre réflexion – inscrite dans l'historiographie classique et féministe – n'a pas caché qu'elle butait parfois sur les apories de l'historiographie. Pour en sortir, nous suivons deux fils rouges : celui d'une histoire sociale de l'Antiquité grecque renouvelée (notamment par les études de genre) et celui de l'identification des marques de la domination de genre dans les interprétations produites depuis les Anciens jusqu'aux historien.ne.s contemporain.e.s. La domination masculine peut être ainsi identifiée, ou pas, à la fois dans l'histoire et dans l'historiographie.

La *kurieia* est, par exemple, une question embarrassante. L'épigraphie et la papyrologie ont considérablement renouvelé l'interprétation d'un phénomène qui semblait pourtant bien connu. Aujourd'hui, plus personne ne peut raisonnablement affirmer que le *kurios* est « le chef de famille » – une interprétation héritée du XIX<sup>e</sup> siècle, à une époque où la notion de chef de famille faisait encore sens et où la documentation était non seulement moins abondante qu'aujourd'hui mais aussi très athénocentrée<sup>49</sup>. Pour qui n'a pas été sensibilisé à la déconstruction des stéréotypes de genre, le poids des représentations reste cependant bien lourd. Un grand historien et épigraphiste concluait, assez récemment, son étude sur une souscription rhodienne qui nommait des femmes donatrices sur leurs fonds propres, par la phrase suivante : « La présence constante du tuteur signifie évidemment que, conformément à la règle bien connue dans de nombreuses cités grecques, et en particulier à Rhodes, comme dans d'autres îles voisines, les donatrices n'ont pas pu agir sans son autorisation »<sup>50</sup>. Or la nécessité d'une telle autorisation n'a jamais été prouvée, et elle n'a rien d'une évidence. Dans d'autres contextes, des femmes achètent, vendent ou louent des terres et des maisons, en présence ou non de leur *kurios*, et sans que le rôle de celui-ci n'ait pu être identifié avec certitude<sup>51</sup>. La domination masculine pesant sur les donatrices procède-t-elle des institutions civiques et/ou de l'historien qui minimise, à coup sûr, leur autonomie sociale ? Je laisserais la question ouverte.

Faire progresser la recherche ne veut pas dire que ce que l'on sait déjà soit entièrement faux (personne ne remet en cause le fait que les actes publics des citoyennes sont souvent validés par la présence d'un *kurios*) ; le plus souvent c'est la pondération qui change. Que des femmes agissent comme le feraient des hommes (mêmes termes dans les contrats, même verbes, valeur comparable des biens mis en jeu, etc.), manifestant ainsi une certaine autonomie, ne signifient pas qu'elles échappent à tout type de domination.

À Délos, une pierre opisthodomé trouvée en 1885 dans le sanctuaire, porte une liste de preneurs de parcelles appartenant à Apollon. Cette liste est datée de l'archontat de Callistratos (156/5 avant J.-C.), c'est-à-dire pendant la période de la seconde domination athénienne.

<sup>49</sup> Voir, dans un essai de synthèse, Sebillotte Cuchet 2017, p. 71-90. Pour les données papyrologiques, voir Agut-Labordère, Veïsse 2014, avec la bibliographie. Pour mesurer l'ampleur des interrogations, Rubinstein à paraître. Sur la capacité de femmes à constituer des groupes actifs dans les cités : Taylor 2011.

<sup>50</sup> Migeotte 1993, p. 354. *SEG* XLIII 526, 51, fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. La formule est ἄς κύ(ριος), ainsi l. 48-53 : Ὀμόνοια ἐγγενῆς ἄς κύ(ριος) Φαρνάκης ἐγγενῆς μέτοικος {85 dr.}<sup>8</sup> et [Ο]μόνοια Ἀλικαρνασσις ἄς κύ(ριος) Φαρνάκης ἐγγενῆς μέτοικος {85 dr.}<sup>8</sup>. L'interprétation en termes de « *kyrios-directed* decision » est plus nuancée dans Migeotte 2011, p. 99-100.

<sup>51</sup> Pour une rapide synthèse : Sebillotte Cuchet 2016a. Pour un examen approfondi de l'engagement civique des femmes : Stavrianopoulou 2006, puis Taylor 2011.

Parmi les locataires des parcelles se trouve une certaine Apolla, dont le bail arrive à échéance. Le jardin qu'elle quitte est désormais pris en location par Hermaios. Dans la base de données du *LGN*, Apolla est considérée comme une Athénienne, libre<sup>52</sup>. En effet, citant la parcelle en jeu, le texte indique : « Jardin appelé Lukôneion, qu'avait loué Apolla avec son *kurios*, Échédêmos de Sounion étant son *kurios* (Κῆπον τὸν καλούμενον λυκόνειον ἐμεμίσθωτο Ἄπολλα μετὰ τοῦ κυρίου, ἧς κύριος ἐχέδημος Σουνιεύς) ». Le lien entre Echédêmos et Apolla est pourtant loin d'être clair. Pour les éditeurs français de l'inscription, Apolla n'est certainement pas une femme libre. En effet, elle est nommée exactement de la même manière qu'Onanimos, un homme qui, à la ligne suivante, est désigné comme le futur locataire d'un autre jardin. Onanimos, qui n'est pas intégré dans le *LGN*, est certainement un esclave : il est cité sans patronyme, avec un *kurios* (et non un *epitropos*, terme utilisé à Délos pour les mineurs libres)<sup>53</sup>. Cette incertitude sur le statut d'Apolla (libre ? esclave ? Athénienne ? Délienne ?) explique que le *LGN* cite également son nom dans le volume sur Délos<sup>54</sup>.

Quel que soit le statut d'Apolla, ce document – comme bien d'autres<sup>55</sup> – attestent que des femmes pouvaient louer et gérer un domaine. Claude Vial cite, toujours à Délos, le cas d'Amphikritê, épouse de Démonous (ID XI, 2, 287, A, l. 14-15 et 182-183) qui a acquis la propriété de Phérékleides, en 250, en acquittant les intérêts d'une dette qui pesait sur le bien précédemment hypothéqué. En 218, Démonous II, fils ou petit-fils d'Amphikritê, devient le propriétaire de la parcelle (ID XI, 2, 354, 45)<sup>56</sup>. L'enjeu patrimonial de ces transactions est évident. Si les femmes interviennent en second – toujours moins nombreuses car probablement mobilisées en cas de déficience d'un parent masculin – faut-il pour autant en conclure qu'elles sont instrumentalisées par des hommes, supposés seuls capables d'élaborer des stratégies familiales<sup>57</sup>?

Le cas d'Apolla montre aussi que les dénominations individuelles ne sont pas toujours cohérentes ni révélatrices des statuts sociaux. Les éditeurs du *LGN* I soulignent en effet qu'à Délos beaucoup d'individus sont désignés avec leur seul nom individuel : « There are no means of determining whether they were Δῆλιοι in the true sense, or foreigners with or without metic status, or even perhaps slaves able to earn money, since the records pay no

<sup>52</sup> Seuls les individus libres sont pris en considération dans le *LGN* (base en ligne : <http://clas-lgn2.classics.ox.ac.uk/>). Apolla est identifiée sous le numéro V2-6465 (volume sur l'Attique).

<sup>53</sup> ID 1417 (Musée de Délos, inv Γ 308), publiée de nouveau dans Prêtre 2002, p. 211-238 ; Pour Apolla, *ibidem*, p.236 : « On constate que des esclaves ont le droit d'être des occupants légaux d'une propriété : Apolla (B, II, l.99) et Onanimos (B, II, l.104) étaient sans doute les régisseurs d'exploitations prises à ferme pour le compte de leur maître ».

<sup>54</sup> V1-80118 Délos\*, d'où le fait qu'Apolla apparaisse deux fois dans la base en ligne du *LGN*, avec deux identifiants distincts (l'un dans le volume sur Délos, un dans le volume sur l'Attique) alors qu'il s'agit de la même personne et de la même inscription.

<sup>55</sup> L'entreprise collective *Eurykleia*. *Celles qui avaient un nom* (<https://eurykleia.hypotheses.org/>), portée par Sandra Boehringer (Strasbourg, UMR 7044 Archimède), Adeline Grand-Clément (Toulouse, EA 4601 PLH-Erasme), Sandra Péré-Noguès (Toulouse, UMR 5608 TRACES) et moi-même, a pour objectif de développer une base de données sur les actions des femmes antiques dont un des objectifs est de permettre une analyse qualitative et quantitative des documents. Cette base interroge d'emblée la question de la norme et de l'exception en tentant de tenir compte de tous les critères: origine géographique, âge des individus, chronologie, statut social, norme documentaire, intention discursive, etc.

<sup>56</sup> Vial 1984, p. 76.

<sup>57</sup> Brunet 2002, p. 262-264. Les analyses de V. Hunter et L. Foxhall à propos de la mère de Démosthène – placée sous l'autorité d'un *kurios* à la mort de son époux – ont rappelé que le pouvoir se prend, parfois, contre l'autorité imposée et que le droit, pour normatif qu'il soit, n'a pas toujours valeur de contrainte sociale : Foxhall 1989, p. 39, n. 94 ; Hunter 1989.



attention to such details. We have very often entered these persons, including possible slaves as « attested Delos » (Delos\*) and left their precise status open »<sup>58</sup>. C'est ainsi le cas, par exemple et outre Apolla (« a possible slave », donc), de Terias, ancien locataire d'un atelier<sup>59</sup>. Selon les éditeurs du *LGPN I*, cette manière de nommer avec le seul idionyme caractérise surtout les petits métiers (artisans ou exécutants de l'administration)<sup>60</sup>. Christophe Feyel indique la présence de femmes parmi ces artisans : ainsi les meunières Abittis (IG XI 2, 158 A l. 40) et Artémisia (IG XI 2, 158 A l. 38, 42-44, 46-47) en 282, la vendeuse de parfum Kômôidia en 279 qui semble être la même que celle qui, dix ans plus tard, approvisionne le sanctuaire avec du tissu (IG XI 2, 161 A l. 92-93 ; 203 A, l. 65)<sup>61</sup>. Abittis, Artémisia et Kômôidia sont nommées sans patronyme ni *kurios* et le *LGPN I* les inscrit par conséquent dans la liste des personnes libres de Délos. Autrement dit, le feuilletage des statuts est bien plus complexe qu'une simple opposition homme/femme. La mention d'un *kurios* – qui caractérise des transactions effectuées par des femmes libres (mais pas toutes) et des esclaves (hommes et femmes), en tout cas au milieu du II<sup>e</sup> siècle à Délos – ne doit pas faire conclure à une domination qui s'exercerait de la même manière sur les individus concernés : mineurs libres, femmes libres, femmes et hommes esclaves.

Il y a, par conséquent, un aspect qui est fondamentalement faux dans l'application de la notion de domination masculine à l'Antiquité : celle-ci ne prend pas en compte un élément structurant des relations sociales antiques, le rapport libre/esclave. Elle ne prend pas non plus en compte le rapport masse/élite, pour utiliser une catégorisation simple. Utilisée seule, la notion de « domination masculine » non seulement ne fonctionne pas, mais, finalement, elle finit par constituer un sérieux obstacle à la réflexion. Pour bien l'utiliser, il serait nécessaire de l'entrecroiser avec d'autres formes de domination.

### *La domination masculine dans l'historiographie moderne*

L'analyse des rapports de domination a été promue, faut-il le rappeler, d'abord par ceux qui les ont dénoncés. Les mouvements d'émancipation des années 1960 conjuguèrent analyse de l'oppression coloniale avec Aimé Césaire ou Franz Fanon, analyse et dévoilement des effets de pouvoir dans le domaine de la sexualité avec Michel Foucault, dénonciation de la domination de genre par les féministes anthropologues, sociologues ou psychologues<sup>62</sup>. Ces diverses études ont ouvert une brèche en obligeant à une révision fondamentale de certains fondements des sciences sociales jusque-là considérés comme allant de soi : catégories de race, de sexe/genre, d'homosexuel/hétérosexuel. Dans ces travaux scientifiques, la question de la domination des femmes n'a jamais été pensée de manière isolée. La manière dont Pierre Bourdieu s'est emparé du sujet – une manière parfois qualifiée d'opportuniste – ne peut être tenue pour référence : Pierre Bourdieu publiait en 1998 un essai qui reprenait un article publié huit ans auparavant. Il n'a jamais articulé la question du genre avec celle qu'il connaissait et

<sup>58</sup> *LGPN I*, p. xi.

<sup>59</sup> B. 1.157 : Terias (ID 1417 BII, 156-7), V1-80104 Délos\*. Terias n'apparaît pas dans le volume sur l'Attique (*LGPN II*).

<sup>60</sup> « The first parts of the individual hieropoic accounts (normally A of any item) contain payments to various individuals, often homonymous, for all the humble tasks that the administration of the sanctuary required, especially in undertaking repairs, carpentry, the provision of wood, sacrificial animals, etc. », *LGPN I*, p. xi.

<sup>61</sup> Feyel 2002, p. 265.

<sup>62</sup> Apflebaum 1999 ; Foucault 1976 ; Guillaumin 1992, p. 13-82 ; Mathieu 1991, p. 131-225.

analysait avec beaucoup d'efficacité, celle de la domination de classe<sup>63</sup>. Envisagée seule, la question de la domination masculine n'a pas de sens : elle fait comme si les femmes et les hommes n'étaient *que* des femmes et *que* des hommes, autrement dit uniquement des mâles et des femelles.

Parce que les rapports sociaux sont complexes et que les hommes et les femmes ne sont pas seulement des mâles et des femelles, les féministes et les sociologues qui continuent à travailler dans le champ des sciences sociales préfèrent utiliser le concept d'intersectionnalité<sup>64</sup>. Ce concept cherche à formuler ce que l'on appellerait en français l'entrecroisement des dominations. Dans les années 1970, Angela Davies et des théoriciennes américaines du *Black feminism* ont montré que la domination exercée par les « Blancs » sur les « Noirs » (leurs esclaves puis leurs anciens esclaves) était bien plus efficace et concrètement ressentie que celle des « hommes » sur les « femmes ». Angela Davies démontrait dans une série d'articles combien la domination de genre était imbriquée dans d'autres types de dominations, statutaire, de richesse, d'âge, et, prioritairement de « race », puisque tel est le terme employé aux États-Unis. Les femmes américaines blanches se sont battues pour obtenir le droit de vote, et elles l'ont fait contre ceux et celles qui se battaient pour que le droit de vote soit conféré aux hommes noirs. Le débat opposant femmes blanches et hommes noirs a révélé à quel point la domination s'exerçait d'abord entre les « races », une autre forme de classement social. Pour les femmes noires qui ont dénoncé leurs sœurs blanches, le racisme primait évidemment sur le sexisme.

Dans l'aventure intellectuelle de la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, l'analyse de la construction sociale, historique et idéologique de la domination de genre a, de la même manière que l'analyse de l'histoire de la sexualité par Michel Foucault ou celle de l'oppression coloniale par Franz Fanon, bousculé les présupposés qui tendaient à naturaliser les différences, ici entre hommes et femmes (et là entre homosexuels et hétérosexuels ou entre Blancs et Noirs). Elle a mis en question les fondements épistémologiques qui sont à l'œuvre lorsque les deux catégories, « hommes » et « femmes » sont traités de manière universelle<sup>65</sup>.

Comme l'écrit la psychologue Erika Apflebaum, « certaines options théoriques, épistémologiques et méthodologiques apparaissent dès lors comme étant elles-mêmes un effet de la domination de genre »<sup>66</sup>. Affirmer qu'il n'y a rien à dire de neuf sur les rapports hommes/femmes dans l'Antiquité, que ceux-ci relèvent d'une domination masculine *banale*<sup>67</sup>, ne paraît rien d'autre que l'expression d'une des modalités *actuelles* de la domination de

<sup>63</sup> Bourdieu 1998 [1990]. Une critique particulièrement forte et lucide : Mathieu 1999. Sur les apports relatifs de Pierre Bourdieu, voir Chauviré, Fontaine 2003 (on note l'absence d'entrée « domination masculine » : l'expression est intégrée dans l'article sur la « domination ») ; Louis 2013.

<sup>64</sup> Voir, pour introduction et définition, le manuel introductif de Bereni *et al.* 2008.

<sup>65</sup> Sur cette histoire des catégories, voir, pour le domaine qui nous occupe : Boehringer 2012.

<sup>66</sup> Apflebaum 2000, p. 46. Ainsi, instaurer, *aujourd'hui*, « une partition irréductible, une distinction entre nous et eux ou elles, stigmatiser au nom d'un ensemble de représentations et de normes qui se donnent comme des vérités « naturelles » et universelles pour mieux particulariser, et surtout exclure de l'espace social où s'élaborent les décisions concernant le contrat social font partie de l'arsenal des modalités de la domination. Il s'agit de rendre l'autre invisible : accréditer l'idée qu'il n'est rien d'autre qu'un simple cas particulier, qu'il ne peut donc de ce fait être considéré comme un interlocuteur valable, assure par ricochet que le dominant occupe légitimement la position de représentant de l'universel », *ibidem*, p. 46-47.

<sup>67</sup> Je fais ici référence à Fröhlich 2016, p. 128 : « la banalité d'une telle image [celle de la domination masculine affirmée par le fait que ce sont les hommes en assemblée qui votent les décrets] peut décevoir, mais elle me paraît plus conforme aux réalités des époques classique et hellénistique ».

genre. Le propre d'une domination est de se fonder sur une dissymétrie radicale entre dominants et dominés. Le dominant est le seul à donner les règles, il est celui qui se pose comme « le représentant de la totalité et seul dépositaire des valeurs et normes sociales imposées comme universelles parce que celles de l'autre sont explicitement désignées comme particulières »<sup>68</sup>. Une domination n'est pas un rapport de pouvoir. Un rapport de pouvoir est un rapport de force, entre égaux<sup>69</sup>. Le rapport de pouvoir entre pairs n'admet pas le ton condescendant, qui caractérise, en revanche, le rapport de domination.

Affirmer qu'il n'y a rien à dire de neuf sur les rapports hommes/femmes dans l'Antiquité relève d'une profonde méconnaissance du champ des études de genre, de leur richesse et de la fécondité de leurs analyses. En posant que « femmes » et « hommes » ne sont pas des catégories homogènes et symétriques, en expliquant que de multiples formes de domination s'entrecroisent et qu'il y a des dominés parmi les « dominées » et des dominantes parmi les « dominants »<sup>70</sup>, les études de genre font faire un grand pas en avant dans la connaissance du fonctionnement des sociétés anciennes et, de manière réflexive, un grand pas dans la prise de conscience, actuelle, que les femmes sont les égales des hommes. Elles conduisent à considérer les personnes au-delà de leur sexe/genre. Elles conduisent à étudier les actes passés sans plaquer sur ces actes des notions théoriques – aussi heuristiques soient-elles – telle que la domination masculine (pensée comme chape de plomb agissant toujours et de la même manière sur toutes les femmes). Elles conduisent à étudier la façon dont la binarité homme/femme s'est développée dans les discours et les pratiques, s'est fondée en nature, depuis l'Antiquité, et s'est installée dans la durée jusqu'à sembler à certains une évidence dénuée d'historicité.

J'ajouterais une remarque à propos de l'argument du « symbolique » et de sa force présumée<sup>71</sup>. Pour ceux et celles qui travaillent depuis des années dans la familiarité de l'anthropologie historique, le domaine du symbolique est celui de l'interprétation des discours (notamment artistiques). Il renvoie à l'idée de la pluralité des significations et donc à la richesse potentielle, y compris contradictoire, de tout fait social. Chez Pierre Bourdieu, la notion de symbolique recouvre en revanche les fameuses « dispositions » ou « incorporations » analysées comme des éléments constitutifs de l'*habitus*<sup>72</sup> : les dominées le resteront toujours, dit Pierre Bourdieu, en raison de leur *incorporation* des normes imposées par les dominants. Quant aux dominants, s'ils déclarent refuser la domination masculine, ils ne peuvent malgré tout échapper au rôle que leur impose leur sexe/genre : leur corps parle pour eux. Autrement dit, dans la description de la domination masculine par P. Bourdieu, le

<sup>68</sup> Apfelbaum 2000, p. 44-45.

<sup>69</sup> On notera, au passage, que le pouvoir n'est pas « ce concept peu solide » (Fröhlich 2016, p. 126) que P. Fröhlich utilise pourtant à maintes reprises pour traduire *arché* [ainsi p. 109, dans une traduction de *Pol.* 1275 a 26-28 : « On pourrait considérer que ces citoyens [les jurés] n'ont ni le titre de magistrat (*archontes*) ni la nature du pouvoir (*archè*) »]. Le pouvoir n'est pas une chose qui se possède (cf. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975), mais un rapport de force, une relation sociale. Il est surprenant de ne pas tenir compte de cet acquis des sciences sociales.

<sup>70</sup> Faut de place et de temps, cet article n'a pu prendre en compte le fait que l'autorité des règles émane, souvent, dans les cités grecques, des divinités, dieux et déesses. Récemment Pironti 2013.

<sup>71</sup> Fröhlich 2016, p. 126, citant un article d'A. Damet (« La domination masculine dans l'Athènes classique et sa remise en cause dans les crises intrafamiliales », *Siècles* [En ligne], 35-36, 2012, mis en ligne le 4 mars 2014).

<sup>72</sup> Court 2016, p. 326.

symbolique est conçu comme une contrainte sociale massive, anonyme et totalisante. Inscrite aux origines de l'humanité, elle ne souffre aucune alternative.

La réflexion actuelle sur le consentement et la capacité/incapacité présumée de chacun à *défaire le genre*<sup>73</sup> est une mise en cause radicale de la prétendue force incommensurable du symbolique. En effet, tout en tenant compte de la difficulté à mesurer la capacité/incapacité individuelle, qui s'évalue à l'aune des contraintes statutaires, économiques, psychologiques qui pèsent différemment sur chacun et illustrent les effets réels de la domination de genre, la réflexion actuelle tend à libérer les individus (hommes ou femmes) des fameuses « dispositions ». Elle identifie et analyse les déterminations sociales afin d'inviter chacun à les transformer, individuellement ou collectivement. Il faut donc le dire et le répéter, les femmes sont *lassées* (comme le titrait une des tribunes du *Monde* publiée en février 2018, dans la suite de l'affaire Weinstein et des débats sur le harcèlement sexuel) par le discours sur la force symbolique de la domination masculine. Elles sont lassées d'être des victimes, c'est-à-dire d'être *considérées* comme des victimes<sup>74</sup>. Lassées, parce qu'en les faisant passer pour telles, elles le deviennent aux yeux de beaucoup d'hommes qui en profitent et de beaucoup de femmes qui en incorporent l'attitude.

En ce qui concerne l'Antiquité et compte tenu de son importante production artistique (y compris comédies et tragédies), il n'y a pas de raison de penser que les attitudes critiques, distantes et ironiques vis-à-vis des « normes », « règles » ou « stéréotypes » n'étaient pas monnaie courante<sup>75</sup>. C'est à nous, historiens et historiennes, d'identifier les écarts entre production et réception des énoncés. C'est à nous de prendre les textes pour ce qu'ils sont, des dits, véhicules de représentations complexes et souvent contradictoires. C'est à nous de prendre en compte *tous* leurs effets, et pas seulement les plus explicites, les plus familiers et donc les plus faciles à entendre.

\*\*\*

Chacun d'entre nous a une expérience et un savoir sur les relations des hommes entre eux, des femmes entre elles et des femmes avec les hommes. Cette expérience et ce savoir nourrissent des convictions personnelles qui peuvent être tout à fait légitimement énoncées pour ce qu'elles sont, des opinions. Par ailleurs, il existe un domaine d'études, les études de genre, balisé depuis plus de quarante ans par des travaux reconnus et discutés, par des débats vifs ou nuancés. Comme tout champ d'études, celui sur le genre a construit ses outils, façonné sa méthode, élaboré son appareil théorique. Il est temps que tous les scientifiques qui s'intéressent au sujet des relations hommes/femmes ou qui intègrent cette dimension dans leurs travaux prennent en compte les apports épistémologiques des recherches menées dans ce domaine. Ce n'est pas parce que l'expérience des relations entre les hommes et les femmes est partagée par tous et toutes, et de manière personnelle et intime, qu'elle autorise, notamment les chercheur.e.s, à s'affranchir des règles de la méthode scientifique et à produire des énoncés généraux ("on le sait tous") et subjectifs.

Les mots ont un sens et l'usage des mots a un sens. Dire citoyenneté pour *politeia* ou dire citoyenne pour *politis* a un sens : cela signifie que le mot « citoyenneté » ne tire pas son

<sup>73</sup> Allusion au recueil d'articles et conférences publié dans Butler 2006.

<sup>74</sup> Tristane Banon, « Les femmes ne sont pas des victimes, mais elles sont lassées », *Le Monde*, 10 février 2018.

<sup>75</sup> Ainsi, Winkler 2005.

unique signification de la seule interprétation qui lui a été donnée à la fin de la Révolution française. Autrement dit, il n'existe pas de monopole occidental et laïque de la citoyenneté. Les Athéniennes permettent, de la même façon que les Athéniens, au contrat politique (à cette époque, noué avec les dieux) de fonctionner. Elles peuvent – certes moins souvent que les Athéniens et peut-être moins à Athènes que dans d'autres cités grecques<sup>76</sup> – perdre une partie de leur *timé* lorsqu'elles se comportent mal<sup>77</sup>, gérer des terres – être héritières et propriétaires – ou des biens<sup>78</sup>. Pour les historiens, les faits sont là : la citoyenneté n'est pas qu'une Idée polie par des philosophes, c'est surtout un usage.

#### Travaux cités :

- Achin, Bereni 2013 : C. Achin, L. Bereni, *Dictionnaire Genre et science politique, concepts, objets problèmes*, Paris.
- Agut-Labordère, Veisse 2014 : D. Agut-Labordère, A.-E. Veisse, « Grecques et Egyptiennes dans les contrats de prêt aux IIIe et IIe siècles av. J.-C. », dans G. Tallet, C. Zivie-Coche, *Le myrte & la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis*, tome 2, Montpellier, p. 415-423.
- Apflebaum 1999 : E. Apflebaum, « Relations of Domination and Movements for Liberation : An Analysis of Power between Groups » [1979], *Feminism and Psychology* n°3, p. 267-273.
- Apflebaum 2000 : E. Apflebaum, article « Domination » dans *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, p.44-49.
- Azoulay 2014 : V. Azoulay (éd.), *Politique en Grèce ancienne, Annales HSS* 69/3, juillet-septembre 2014.
- Azoulay, Ismard 2018 : V. Azoulay, P. Ismard, « Honneurs et déshonneurs. Autour des statuts dans l'Athènes classique », dans *Statuts personnels et espaces sociaux. Questions grecques et romaines*, C. Moatti, C. Müller (éd.), *Statuts personnels et espaces sociaux. Questions grecques et romaines*, Paris, p. 211-241.
- Barthélémy, Sebillotte Cuchet 2016 : P. Barthélémy, V. Sebillotte Cuchet, *Citoyennetés, Clío Femmes, Genre, Histoire* 43, p. 7-215.
- Beauvoir 2000 [1949] : S. de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, vol. 1, Paris [1949], 2000, p. 11-12.
- Bereni et al. 2008 : L. Bereni, S. Chauvin, A. Jaunait, A. Revillard, *Introduction aux études sur le genre*, Paris.
- Blok 2017 : J. Blok, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge.
- Boehringer 2012 : S. Boehringer, « Le genre et la sexualité. Etat des lieux et perspectives dans le champ des études anciennes », *Lalies*, 32 (dossier).
- Bourdieu 1998 [1990] : P. Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, 1998 [version remaniée de « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales* 84, 1990, p. 2-31].
- Brunet 2002 : M. Brunet, « Les fermiers » dans *Prêtre* 2002, p. 262-264.
- Butler 2006 [2004] : J. Butler, *Défaire le genre*, Paris [London 2004], traduction par M. Cervulle [nouvelle édition augmentée, 2012].
- Calame 1991 : C. Calame, « « Mythe » et « rite » en Grèce : des catégories indigènes ? », *Kernos* 4, p. 179-204.
- Calame 2002 : C. Calame, « Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques », *L'Homme* 163, p. 51-78.
- Calame et al. 2010 : C. Calame, F. Dupont, B. Lortat-Jacob, M. Manca (dir.), *La voix actée. Pour une nouvelle ethnopoétique*, Paris.
- Carney 2000 : E.D.Carney, *Women and Monarchy in Macedonia*, Norman.

<sup>76</sup> L'analyse systématique manque encore. Par ailleurs, la documentation n'est pas toujours comparable selon les époques et les lieux. Tous ces critères doivent être pris en compte avant de conclure sur l'exception athénienne ou la singularité de telle ou telle région. C'est ce à quoi s'emploie le projet collectif *Eurykleia* (<https://eurykleia.hypotheses.org/>).

<sup>77</sup> Azoulay, Ismard 2018, p. 232.

<sup>78</sup> Taylor 2011 qui concluait déjà : « If "power" or "status" is considered from a male citizen elite point of view, women's friendships will always be marginalised, but if we think about civic engagement more widely, and acknowledge that social relationships are important, we can see that these friendships formed the basis for participation in *polis* life and made a significant contribution to the ancient city », p. 715.

- Carney 2005 : E.D. Carney, « Women and Dunasteia in Caria », *AJPh* 126, p. 65-91.
- Chaperon 2000 : S. Chaperon, *Les années Beauvoir 1945-1970*, Paris.
- Chauviré, Fontaine 2003 : C. Chauviré, O. Fontaine, *Le vocabulaire de Bourdieu*, Paris.
- Cohen 1997 : E.E. Cohen, « The Astoi of Attika : Nationality and Citizenship at Athens », in G. Thür, J. Vélissaropoulos-Karakostas (ed.), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln, p. 57-95.
- Cohen 2000 : E.E. Cohen, *The Athenian Nation*, Princeton.
- Court 2016 : M. Court, « Incorporation », dans J. Rennes (dir.), *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualités, rapports sociaux*, Paris.
- Duplouy 2018 : A. Duplouy, « Pathways to Archaic Citizenship » dans A. Duplouy et R. Brock (ed.), *Defining Citizenship in Archaic Greece*, Oxford, p. 1-49.
- Feyel 2002 : C. Feyel, « La main-d'œuvre », dans Prêtre 2002, p. 264-269.
- Foucault 1976 : M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris.
- Foxhall 1989 : L. Foxhall, « Householf, gender and property », *Classical Quaterly* 39, 1, p. 22-44.
- Fröhlich 2016 : P. Fröhlich, « La citoyenneté grecque entre Aristote et les modernes », *Cahiers Glotz*, XXVII, p. 91-136.
- Galster 2004 : I. Galster, « Les chemins du féminisme entre la France et les Etats-Unis (1947-2000) », dans N. Racine, M. Trebitsch, *Intellectuelles*, Paris, p. 245-257.
- Gernet 1982 [1953] : L. Gernet, « Dionysos et la religion dionysiaque : éléments hérités et traits originaux (1953) », dans L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1982.
- Godineau 1988 : D. Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution*, Aix-en-Provence.
- Goulet 2003 : R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, Paris.
- Guillaumin 1992 : C. Guillaumin, « Pratiques du pouvoir et idée de Nature » [1978], *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, p. 13-82.
- Hunter 1989 : V. Hunter, « Women's authority in Classical Athens. The example of Kleoboule and her son (Dem. 27-29) », *Echos du Monde classique/ClassicalViews* 33, N.S. 8-1, p. 39-48.
- Jacquemin 2005 : A. Jacquemin, « Un autre conte de deux cités ou Athéniennes et fières de l'être », *Ktéma*, 30, p. 337-47.
- Kron 1996 : U. Kron, « Priesthoods, Dedications and Euergetism. What part did religion play in the Political and Social status of Greek Women? » in Pontus Hellström, Brita Alroth *Religion and power in the ancient Greek world*, Proceedings of the Uppsala Symposium 1993, Uppsala, p. 139-182.
- Lamoureux 2000 : D. Lamoureux, « Public/privé », dans *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris.
- Lebras-Chopard, Mossuz-Lavau 1997 : A. Lebras-Chopard, J. Mossuz-Lavau (dir.), *Les Femmes et la politique*, Paris.
- Lorau 2004 [1993] : N. Lorau, « Éloge de l'anachronisme en histoire » [*Le genre humain* 27, p. 23-39] *Clio, HFS & EspacesTemps* 87-88, p. 127-139.
- Louis 2013 : E. Louis (dir.), *Pierre Bourdieu, L'insoumission en héritage*, Paris, PUF.
- Marquès-Pereira 2003 : B. Marquès-Pereira, *La citoyenneté politique des femmes*, Paris.
- Marquès-Pereira, Pfefferkorn 2011 : B. Marquez-Pereira, R. Pfefferkorn, « Genre, politiques sociales et citoyenneté : enjeux et recompositions », *Cahiers du genre* 3, p. 5-19.
- Mathieu 1991 : N.-C. Mathieu, « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériel et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie » (1985), *L'anatomie politique*, Paris, p. 131-225.
- Mathieu 1999 : N.-C. Mathieu, « Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine », *Les Temps modernes*, mai-juillet 1999, n°604, p. 286-324.
- Mazeau, Plumauzille 2015 : G. Mazeau, C. Plumauzille, « Penser avec le genre : Trouble dans la citoyenneté révolutionnaire », *La Révolution française* [En ligne], 9, URL : <http://journals.openedition.org/lrf/1458>.
- Migeotte 1993 : L. Migeotte, « Une souscription de femmes à Rhodes », *BCH* 117, 1, p. 349-358.
- Migeotte 2011 : L. Migeotte, « Affairisme féminin à la haute période hellénistique ? » [*Saitabi. Revista de la Facultat de Geografia i Història* 49, 1999, p. 247-257], repris dans *Économie et finances publiques des cités grecques*, I, Lyon, p. 91-100 (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen. Série épigraphique, 44).

- Mossuz-Lavau, Sineau 1983 : J. Mossuz-Lavau, M. Sineau *Enquête sur les femmes et la politique en France*, Paris.
- Moszkowski-Ouargli 2015 : P. Moszkowski-Ouargli, *Citoyennes des champs. Les femmes de Beaumont-du-Périgord pendant la Révolution française*, Rennes (coll. « Mnémosyne »).
- Olivier de Sardan 1998 : J.-P. Olivier de Sardan, « Émique », *L'Homme* 147, p. 151-166.
- Parker 1983 : R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- Patterson 1986 : C. Patterson « Hai Attikai : the other Athenians », dans Skinner M. (ed.), *Rescuing Creusa : new methodological approaches in antiquity*, *Helios*, 13, p. 49-67.
- Pironti 2013 : G. Pironti, « Des dieux et des déesses : le genre et la représentation du divin en Grèce ancienne », dans S. Boehringer, V. Sebillotte Cuchet (éd.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, Paris-Athènes, 2013, p. 155-167 (*Métis*, Hors-série).
- Prêtre 2002 : C. Prêtre (éd.), *Nouveau Choix d'Inscriptions de Délos*, Athènes-Paris (Etudes épigraphiques 4).
- Rosen, Sluiter 2003 : R. Rosen, I. Sluiter, *Andreia : studies in manliness and courage in classical antiquity*, Leiden, Boston.
- Rubinstein 2018 : L. Rubinstein, « Immigration and Refugee Crises in Fourth-Century Greece : An Athenian Perspective », *The European Legacy*, DOI : 10.1080/10848770.2018.1423785.
- Rubinstein à paraître : L. Rubinstein, « Lysias IV πρὸς Ἀλεξίδημον and shared authority in the Athenian household », communication présentée à la Conference to mark the retirement of Chrys Carey, 19 septembre 2014, University College London.
- Schmitt Pantel 2002 [1990] : P. Schmitt Pantel (dir.) *L'Antiquité*, dans G. Duby, M. Perrot (dir.), *L'Histoire des femmes en Occident*, vol. 1, Paris [Bari].
- Sebillotte Cuchet 2010 : V. Sebillotte Cuchet, « Entretien avec Claude Calame », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 32, p. 189-203.
- Sebillotte Cuchet 2016a : V. Sebillotte Cuchet, « Women and the Economic History of the Ancient Greek World : Still a challenge for gender studies », in *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*, B. Lion and C. Michel (ed.), Volume 13, Boston-Berlin, p. 543-563 (Studies in Ancient Near Eastern Records).
- Sebillotte Cuchet 2016b : V. Sebillotte Cuchet, « Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque », dans Barthélémy, Sebillotte Cuchet 2016, p. 185-215.
- Sebillotte Cuchet 2017 : V. Sebillotte Cuchet, « Familles et société à Athènes à l'époque classique : un éclairage par les études de genre », *Pallas Hors-Série*, p. 71-90.
- Sourvinou-Inwood 1992 [1990] : C. Sourvinou-Inwood, « Qu'est-ce que la religion de la polis ? », dans O. Murray, P. Vidal-Naquet (éd.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, [Oxford, 1990], p. 335-366.
- Stavrianopoulou 2006 : E. Stavrianopoulou, *Gruppenbild mit Dame: Untersuchungen zur rechtlichen und sozialen Stellung der Frau auf den Kykladen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart (HABES 42).
- Taylor 2011 : C. Taylor, « Women's Social Networks and Female Friendship in the Ancient Greek City », *Gender & History*, vol. 23, November 2011, p. 703-720.
- Thébaud 2007 [1998] : F. Thébaud, *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, Lyon [Écrire l'histoire des femmes, 1998] (coll. Sociétés, Espaces, Temps).
- Varikas 1987 : E. Varikas, « Droit naturel, nature féminine et égalité des sexes », *L'Homme et la société* 85/86, p. 98-111.
- Vial 1984 : C. Vial, *Délos indépendante*, BCH Suppl X.
- Winkler 2005 [1990] : J. J. Winkler, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris, 2005 [New-York-Londres, 1990], traduit de l'anglais (Etats-Unis) par S. Boehringer et N. Picard, préfacé par D. Halperin.
- LGPN I : P. M. Fraser et E. Matthews, éd., *A Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford, 1987.
- LGPN II : M. J. Osborne et S. G. Byrne, éd., *A Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford, 1994.