Citoyens et citoyennes dans la cité grecque classique. Où joue le genre ?

Violaine Sebillotte Cuchet[1]

Résumé
L'outil du genre, combiné aux travaux pionniers des années 1980 sur le caractère mixte de la plupart des pratiques civiques et du lexique de la citoyenneté, invitent à dresser un tableau de la citoyenneté grecque classique (surtout athénienne) assez éloigné de la définition donnée par Aristote dans le livre III des *Politika* (1275b17-20). Le présent article entend distinguer entre d'une part ce qui relève du régime démocratique proprement dit et, plus généralement, du point de vue visant à décrire des régimes politiques (en Grèce ancienne ou ailleurs) et d'autre part ce qui relève des pratiques civiques – pratiques "politiques" en termes grecs –des *politai* où, quoique distingués dans leur fonction, femmes et hommes sont solidaires.
Mots-clés: Athènes, citoyenneté, genre

Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica. Onde atua o gênero?

Resumo
O gênero, enquanto categoria analítica, combinado aos trabalhos pioneiros dos anos 1980 sobre o caráter misto da maioria das práticas cívicas e do léxico da cidadania, convidam-nos a traçar um quadro da cidadania grega clássica (nomeadamente ateniense) bastante afastado da definição dada por Aristóteles no livro III das *Politika* (1275b17-20). O presente artigo busca distinguir, por um lado, o que diz respeito ao regime democrático, propriamente dito – e, de forma mais geral, à abordagem que visa descrever regimes políticos (na Grécia antiga ou alhures) –, do que diz respeito, por outro lado, às práticas cívicas dos *politai* – práticas "políticas", em termos gregos –, nas quais, embora diferenciados em suas funções, mulheres e homens são solidários.
Palavras-chave: Atenas, cidadania, gênero.

Male and female citizens in the greek classical city. What gender do to the political body?

Abstract
Gender as a category of analysis, combined with the results of the pionneering scholarship of the eighties about the mixed feature of many civic practices and of the male and female vocabulary of citizenship, invite us to give a picture of Ancient Greek citizenship quite different from the definition given in Aristotle's *Politika* (1275b77-20). This paper distinguishes between what is linked to democratic as a political regime, and more broadly, to the point of view of political regimes' observations (in Ancient Greece or elsewhere) and what is linked to concrete civical practices – political in Greek words – where the *politai*, even with different functions, are, male and female, all joined together.
Keywords: Athens; citizenship; gender.

Ciudadanos y ciudadanas en la ciudad griegra clásica. ¿Dónde actua el género?

Resumen
El género, en cuanto categoría analítica, combinado con los trabajos pioneros de los años 1980 acerca del carácter mixto de la mayoría de las prácticas cívicas y del léxico de la ciudadanía, nos invitan a trazar un cuadro de la ciudadanía griega clásica (sobretodo ateniense) muy alejado de la definición hecha por Aristóteles en el libro III de las Politika (1275b17-20). El presente artículo pretende distinguir, por un lado, lo que dice respecto propiamente al régimen democrático – y, de forma más general, al enfoque que objetiva describir los regímenes políticos (en Grecia o en otra parte) – de lo que se refiere, por otro lado, a las prácticas cívicas de los politai – prácticas "políticas", en términos griegos –, en las cuales aunque diferenciados en sus funciones mujeres y hombres son solidarios.
Palabras-clave: Athènes, citoyenneté, genre.

Artigo recebido em 25 de fevereiro de 2015 e aprovado para publicação em 12 de maio de 2015.
[1] Professeur du Département d'Histoire de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne – Paris – França. E-mail: violaine.sebillotte@univ-paris1.fr.

Chacun de nous, le plus souvent au cours de ses études d'histoire, a appris que l'idée moderne de la citoyenneté était née dans l'Athènes classique, avant que ne s'impose la *ciuitas* et les *ciuites* de la Rome républicaine. Dans le même temps, chacun de nous a découvert que le politique, autrement dit le fait de partager, de participer et de décider - plus ou moins collectivement et en tant que citoyens - d'un destin commun, était né dans les pratiques que les Grecs désignaient avec l'expression *ta politica*, "les affaires de la *polis*", nom grec de la cité (*ciuitas*)[2]. Ces affirmations ne sont pas le fruit du hasard. Elles sont directement issues de la transmission d'une tradition qui repose essentiellement sur le traité *Ta Politika* d'Aristote et, plus précisément, sur un passage extrêmement connu du livre III qui contient une définition synthétique du citoyen: "La nature du citoyen ressort ainsi clairement de ces considérations: quiconque a la possibilité de participer au pouvoir délibératif et judiciaire (ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς), nous disons dès lors qu'il est citoyen *(*πολίτης*)* de cette cité, et nous appelons cité (πόλις) la collectivité des individus de ce genre en nombre suffisant pour vivre, en un mot, en autarcie"[3]. L'existence d'un lexique antique directement traduisible en termes contemporains (*politika*/politique-politics ; *politai-civites*/citoyenneté-citizenship ; *demokratia*/démocratie-democracy ; *respublica*/république-republic) crée l'illusion de la correspondance entre le fait politique tel qu'il existait dans l'Antiquité classique et le fait politique connu dans le monde contemporain, entre la citoyenneté antique et la citoyenneté contemporaine. Pourtant, l'Antiquité ne fournit pas le terrain adéquat pour appliquer une définition contemporaine du politique[4]. Le propos de cet article est de considérer la *polis* classique – et derrière cette appellation, c'est Athènes – en y incluant les femmes. La démonstration part de l'hypothèse que l'outil du genre permet de restituer une compréhension du politique et de la citoyenneté antique, certes bien éloignée de ce que nous entendons aujourd'hui par ces vocables, mais plus proche de ce que les Anciens pratiquaient.

Sans qu'aucune règle n'ait été édictée, il était tacite, pour les Grecs de l'Antiquité en tout cas, que l'assistance aux assemblées civique était réservée à des adultes choisis, tous mâles. Les textes à notre disposition et les inscriptions enregistrant des décisions collectives ne mentionnent en effet que des

[2]Sur le sens à donner aux *politika* et les interprétations *du* politique (par rapport à *la* politique) voir le récent dossier *Politique en Grèce ancienne* coordonné par Vincent Azoulay (2014a) et son article (Azoulay, 2014b, p. 689-719, notamment p. 691-697). Le *Dictionnaire historique de la langue française* (Rey, 1998) indique *s.v.* politique: "Il est pris avec une valeur de neutre (le politique et le social) pour désigner ce qui a trait au gouvernement des sociétés (1927)".

[3]Aristote, *Politique*, III, 1275b17-20. Dès 1892, Emil Szanto (1892, p. 2-7) fonde son analyse des décrets d'octroi de la citoyenneté produits par les cités grecques sous l'autorité de la définition produite par Aristote, ce que relève, non sans malice, Glotz (1894, p. 394-406). Sur la tradition historiographique, voir Müller (2014, p. 750, note 31).

[4]Par exemple, le *Dictionnaire des sciences économiques et sociales* (2012), propose p. 298: "Dans une démocratie, le pouvoir politique émane des citoyens regroupés en nation et l'État est un instrument de la nation". Or à Athènes à l'époque classique, les notions de nation (*genos* ?) et d'Etat sont difficiles à traduire et leur existence même fait débat: Cohen (2000) et Ismard (2014, p. 723-751). Pourtant, que l'Antiquité classique ait servi à penser le politique au sens moderne, est une évidence: Rey (1998, s.v. politique).

hommes comme acteurs des discussions et des décisions. Comme le rappelle Vincent Gabrielsen l'équivalent grec de l'*homo politicus* est ὁ βουλόμενος qui désigne "celui qui a proposé le décret", lequel a été discuté, voté puis inscrit sur une stèle. La pierre, quand elle existe, constitue *de facto* la trace d'une pratique délibérative et législative qui symbolise, pour nous, l'essence même du politique (Gabrielsen, 2011, p. 245).

Parmi les individus libres des cités se trouvaient cependant aussi des femmes. Il est d'usage de décrire les femmes apparentées aux individus participant aux assemblées que l'on vient de décrire, comme étant placées, de manière plus ou moins formelle (Vial, 1996, p. 340-357)[5], sous la tutelle d'un homme: leur père, leur mari, leur frère, leur fils voire un autre membre masculin de leur famille. Pour toutes les affaires politiques (c'est-à-dire discutées lors d'assemblées collectives) les femmes, quand elles étaient concernées, étaient représentées par leur κύριος. Si elles n'étaient pas directement concernées par les affaires collectives discutées en assemblée, les femmes n'étaient pas représentées. Les femmes peuvent ainsi être comparées, par nous, à certains citoyens mâles, ceux qui désertaient les assemblées. La différence est que les uns étaient absents des assemblées en raison de leur niveau de richesse, de leur éducation ou de leur absence de motivation, les autres en raison de leur sexe: pour des raisons différentes, les uns et les autres étaient en dehors du cercle de la définition que propose Aristote au livre III (1275b17-20).

Parmi les individus libres des cités se trouvaient cependant aussi des femmes

La phrase d'Aristote sur la nature fonctionnelle de la citoyenneté (la participation aux assemblées) et le constat produit par la lecture des discours émanant de la pratique des assemblées judiciaires ou délibératives, à Athènes et à l'époque classique, ont fait écrire que la cité grecque était un "club d'hommes"[6]. Aujourd'hui encore, l'inclusion des femmes dans la *polis* grec que constitue une non-question pour la majorité des spécialistes du politique[7]. Pourtant, deux grandes orientations ont été proposées par des chercheurs – et surtout des chercheuses – qui intègrent la question des femmes (le plus souvent en relation avec la seule Athènes). Envisageons-les successivement.

La première considère les femmes comme des symboles du principe d'altérité – malgré que ce symbole puisse être présent dans les configurations grecques de la masculinité (Loraux, 1989). Sollicitant le récit transmis par Saint

[5]À lire en contrepoint de Foxhall (1996, p. 133-152). Chez Vial, la *kurieia* n'est pas seulement formelle ; chez Foxhall, la *kurieia* est surtout formelle.
[6]"Pourquoi avoir associé dans une même étude le sort des esclaves et celui des femmes ? Parce que la cité grecque, dans son modèle classique, se définissait par un double refus: refus de la femme, la cité grecque est un "club d'hommes", refus de l'esclave, elle est un "club de citoyens"" (Vidal-Naquet, 1991, p. 269).
[7]Le récent dossier de Azoulay (2014a) ne l'aborde pas.

Augustin et rapporté par Varron, Nicole Loraux a présenté ce qui aurait été le mythe originel expliquant l'exclusion des femmes (Loraux, 1981, p. 121)[8]: à "l'origine" d'Athènes, les femmes auraient été délibérément interdites de transmettre leur nom à leurs enfants, de porter le nom d'Athéniennes et de voter. Ces sanctions seraient intervenues à la suite de leur vote unanime en faveur d'Athéna et au détriment de Poséidon lors de la querelle divine pour le territoire de l'Attique. Les institutions démocratiques et l'imaginaire – collectif, ou civique – avanceraient ainsi main dans la main pour rappeler la division fondamentale des sexes. Et la démocratie, dans sa version "originelle" se serait construite sur le principe de cette division et de cette exclusion. Comme le formulait Nicole Loraux: " Il n'existe pas plus de "citoyenne" que "d'Athénienne", et le citoyen athénien pourrait donc être tout simplement défini comme celui qui, des deux côtés, n'a que des citoyens pour pères: le sien propre et celui de sa mère" (Loraux, 1981, p. 128 e 131). De la pensée mythique à Aristote, tout convergerait pour souligner l'évidence de l'exclusion des femmes du politique (= de la cité) et pour construire ce domaine comme spécifiquement masculin. L'insistance mise sur le conflit défini comme étant "constitutif de la définition grecque du politique" (Loraux, 2005, p. 32 citée par Azoulay, 2014b, p. 690) est, chez elle, soutenue par l'idée majeure que le conflit pas excellence est celui qui oppose les sexes[9]. Au cœur du politique se trouve la division des sexes, signe d'un conflit *naturellement* présent en toute société. L'enjeu social, psychologique et politique du conflit est, par conséquent, la distinction et l'opposition entre hommes et des femmes, non entre amis et ennemis[10]. À l'horizon de cette proposition, on notera le lien remarquable qui se dessine entre distinction de sexe et régime démocratique. On ne le répétera jamais assez, l'autonomie si célébrée des démocrates athéniens repose sur la distinction entre hommes et femmes, parmi les citoyens (Kamen, 2013a). L'analyse de la différenciation de sexe ne peut se faire sans tenir compte du régime politique qui la produit, en l'occurrence la démocratie athénienne, et du cercle social auquel cette distinction est destinée[11].

Dans la seconde proposition, les chercheurs décrivent les Athéniennes comme des "citoyennes" entre guillemets, c'est-à-dire des individus participant au politique mais dans une moindre mesure. Le politique est alors entendu comme désignant la pratique civique – participation aux activités civiques et appartenance à une communauté considérée comme bien commun. Il est d'usage, en

[8]Varron, cité par Saint Augustin, *Cité de Dieu*, 18, 9.

[9]"À l'étude de la cité une a succédé la réflexion sur la division des sexes, et (que) la division des sexes a subrepticement introduit la cité comme cité divisée" (Loraux, 1997, p. 24). Voir à ce propos Cuchet (2012, p. 143-172).

[10]En ce sens, l'analyse du conflit comme constitutif du politique se fonde, chez Nicole Loraux, sur une inspiration à la fois anthropologique et psychanalytique, étrangère, me semble-t-il, à la discussion de Carl Schmitt sur l'opposition ami/ennemi que Azoulay (2014b, p. 607-700) introduit dans sa propre analyse du politique . Azoulay mobilise alors une autre figure du conflit, celle des Tyrannicides (Azoulay, 2014c, p. 18-19).

[11]Claudine Leduc est la seule à avoir véritablement enquêté, dans le champ de l'histoire de la cité grecque, sur ce lien entre distinction des sexes et régime démocratique. Voir ainsi Leduc (1994-1995, p. 51-68 ; 1998a, p. 175-202) avec l'analyse du passage d'une société "structurée en maisons" à un "société politique" (1998a, p. 185-186) et la question du "statut personnel" de la mère (1998a, p. 196).Voir également Leduc (1998b, p. 415-422).

ce cas et dans une perspective académique et pédagogique, de distinguer des niveaux de participation à la vie civique. Ainsi Claude Mossé distingue-t-elle, pour les Grecs des cités, différents "plans de leur vie commune": le religieux, le militaire et le politique "proprement dit" (Mossé, 1993, p. 49-64). Ce courant de la recherche est fondé sur une approche d'histoire sociale et sur l'idée que chacun de ces plans doit être articulé aux autres. Après avoir laissé de côté la participation économique, la recherche, renouvelée par des jeunes chercheurs moins marqués par l'effort finleysien pour démarquer la cité antique d'une perspective trop matérialiste, s'y attache désormais davantage[12]. Cette approche cherche à décrire la démocratie antique, surtout grecque, dans ses pratiques plus que dans ses définitions théoriques, fussent-elles indigènes. Si personne ne récuse l'exclusion des femmes des assemblées politiques, les chercheurs qui travaillent dans cette direction mettent plutôt l'accent sur la variété des manières de pratiquer la vie civique. En choisissant de ne pas se focaliser sur les seules fonctions délibératives et judiciaires décrites par Aristote au Livre III (1275b17-20) des *Politika*, ils participent à la recherche d'une nouvelle manière de définir le politique en interrogeant l'évidence selon laquelle les assemblées civiques seraient toujours les lieux de gouvernance des cités[13]. C'est sur cette approche que je voudrais revenir pour souligner les enjeux actuels de tels travaux dans une perspective de genre.

L'outil du genre

À partir des années 2000, le genre est apparu comme un outil heuristique de première importance. De manière générale, le genre utilisé comme catégorie d'analyse – autrement dit comme outil épistémologique, souvent sous la forme d'une nouvelle interrogation – a permis de questionner l'idée selon laquelle toute société était fondée sur une césure significative, obligatoire et nécessaire, qui, de tout temps, avait séparé femmes et hommes en deux groupes homogènes et radicalement opposés.

Les études sur le genre ont en effet montré que la différenciation hommes/femmes résultait d'un choix culturel: la nature ne distingue pas garçons et filles mais distribue, de manière aléatoire et nécessaire, des caractéristiques dont la combinaison produit des individus aux apparences variées. Si la distinction

12 Il est significatif que le chapitre du livre de Deborah Kamen consacrée aux femmes citoyennes d'Athènes s'intéresse en premier lieu à leur capacité économique (droit de posséder de la terre, d'hériter – en tant que tantes ou sœurs davantage qu'en tant que filles, de gérer les biens, de travailler pour gagner leur vie) avant de s'intéresser à leur place dans la religion, dans les rituels et dans les phratries: Kamen (2013b, p. 87-96).

13 Prenons, parmi d'autres, l'exemple des travaux de Leduc (1994, p. 52): "Tel qu'il a été forgé par Aristote au livre III de la *Politique*, le concept de citoyenneté est récent et étroit. Lorsque le citoyen se définit par l'exercice collectif du pouvoir, il n'y a de citoyen "au sens absolu du terme", que dans les cités qui appliquent la démocratie sous une de ses quatre formes. Mais la notion de citoyenneté est, je crois, en pays grec, infiniment plus large. La "citoyenneté", c'est, en substance, sous des appellations différentes, la participation aux κοινά, à toutes les activités que les ἄνδρες pratiquent ensemble, à l'intérieur et à l'extérieur du territoire, en temps de paix comme en temps de guerre. Etre "citoyen", c'est faire partie de la masse quantitative et quantifiable – du πλῆθος du Aristote – de ceux qui se réunissent pour accomplir collectivement actes, pratiques et rituels et c'est cette collectivité agissante qui constitue la πόλις." Se pose malgré tout une question: pourquoi seulement les ἄνδρες ? J'y viendrai plus loin.

mâle et femelle ne va pas de soi pour 1,7% des naissances, elle est en revanche déclarée évidente pour les 98,3% autres naissances selon un choix fait par l'immense majorité des sociétés, celui de répartir les nouveau-nés en deux catégories et de choisir la fonction de la génération comme critère de différenciation. Cette différenciation est pertinente pour des raisons statistiques (la fréquence de distribution des caractères sexuels), politiques et sociales (le souci de la génération) et/ou culturelles (les usages linguistiques et symboliques) mais il est important de rappeler qu'elle n'a pas de pertinence en soi: elle n'est pas en elle-même sa raison d'être. Elle n'est pas une "loi naturelle" mais une loi culturelle.

Dire que "les femmes et les hommes appartiennent à deux catégories homogènes et distinctes" ne peut en effet être une proposition fondée sur la nature puisque l'on peut également dire que "les femmes et les hommes appartiennent à la même catégorie", celle des humains. La différence entre les deux propositions s'explique, on le saisit bien, par une différence de point de vue: tantôt on choisit le critère de la génération (la fonction biologique identifiée par des anatomies distinctes), tantôt celui de l'espèce (humaine, animale ou végétale).

En rapprochant la distinction sexe/genre de la distinction raciale, les études sur le genre ont également insisté sur le caractère discriminant de la marque du genre. Tout le monde s'accorde pour dire que la distinction Blanc/Noir relève d'un discours politique et idéologique (la racialisation des individus) lequel produit, malheureusement, des effets sociaux discriminants: Blancs et Noirs forment deux catégories distinctes et pertinentes dans les statistiques des prisons américaines ainsi que dans la cartographie des grandes villes d'Amérique du Nord et d'Europe. Tout le monde s'accorde également pour dire que la couleur de la peau est un résultat multifactoriel qui tient à la quantité de mélanine produite par chaque individu. La couleur de la peau distingue les individus comme le font la taille ou la couleur des cheveux, c'est-à-dire selon un nuancier plus ou moins étendu selon l'hérédité, les régions et les époques. Cette variété des caractéristiques physiques souligne le caractère arbitraire et culturel de la binarité Blanc/Noir.

En ce qui concerne la distinction des sexes, la différenciation ne tient ni à la couleur de la peau, ni à la taille, mais à la division fonctionnelle tracée entre ceux qui engendrent et celles qui donnent naissance. La catégorisation binaire qui oppose femmes et hommes est donc moins une question d'anatomie (les variables sont grandes en anatomie) qu'une question de sexualité. Cependant, comme il y a toujours des individus stériles, on ne peut dire que la complémentarité fonctionnelle entre hommes et femmes soit une loi de la nature. La distinction des sexes est bien, et même si l'on retient le critère de la fonction accomplie par les individus dans la génération, une convention culturelle: un certain nombre d'hommes n'engendrent pas et un certain nombre de femmes ne produisent pas d'enfants. Le genre, s'il était entendu comme la division entre hommes et femmes, produirait de manière culturelle, arbitraire et non naturelle, une hyper-sexualisation hétérocentrée des individus.

La démarche introduite par l'outil heuristique qu'est le genre est au contraire une démarche de déconstruction de présupposés souvent très partagés (les stéréotypes) sur l'idéal de complémentarité (engendrement/naissance) des femmes et des hommes. La déconstruction des préconceptions sur les femmes et les hommes est aussi intéressante et utile à mener dans les discours des Modernes, c'est-à-dire dans les interprétations proposées par la tradition savante depuis la constitution des différentes disciplines, que dans les discours des Anciens. En effet, à chaque fois qu'un interprète décrit une réalité sociale, il utilise des catégories de discours et mobilise des différenciations. Or chaque découpage social obéit à une logique fonctionnelle qu'il est d'autant moins aisé de repérer qu'elle est supposée évidente et naturelle. La distinction entre Blancs et Noirs peut servir à justifier une domination économique et politique (racisme) comme elle peut servir à identifier les discriminations que l'on cherche à combattre (*affirmative action*). La distinction entre riches et pauvres peut servir à souligner des injustices sociales comme elle peut apparaître comme un invariant qui invaliderait toute politique de redistribution. La même question peut être posée à la différenciation des sexes: pour quelle raison découpe-t-on l'humanité en hommes et femmes ? Serait-ce pour justifier la distribution de rôles sociaux ? Serait-ce pour dénoncer des inégalités ?

Ces questions peuvent être posées à nos sociétés contemporaines, elles peuvent aussi l'être – et doivent l'être – aux documents qui nous renseignent sur les hommes et les femmes du passé. Pour quelles raisons les Grecs anciens distinguaient-ils, lorsqu'ils les distinguaient, les hommes des femmes ? Dans quels contextes le faisaient-ils ? Pour distinguer quels hommes et quelles femmes ? L'historien-ne qui rencontre aujourd'hui des discours sur "les femmes", plus souvent saisies comme catégorie sociale homogène que "les hommes", ne peut désormais plus, à une époque où le genre a réussi à s'imposer comme un outil d'analyse pertinent en sciences sociales (Laufer et Rochefort, 2014), considérer ces discours et expressions comme des évidences. Il ou elle doit interroger la finalité de ces discours et de ces catégorisations afin d'être en mesure de décrire plus justement comment les individus vivaient en société. C'est avec ces questions en tête que nous pouvons aujourd'hui reprendre le dossier de la citoyenneté classique et de la cité considérée comme un "club d'hommes" et nous rendre dans le laboratoire de la Grèce antique avec de nouveaux instruments pour de nouvelles mesures.

Relire Aristote

Si l'on suit l'analyse que Josine Blok a proposée lors de séminaires à Paris en 2011[14], Aristote ne décrirait pas, dans sa définition du livre III (1275b17-20)[15],

[14]Depuis une petite dizaine d'années, les travaux de Josine Blok déconstruisent ce que les historiens ont identifié (chez Aristote) comme la citoyenneté grecque. Voir Blok (2005, p. 7-40) et les deux conférences données les 11 et 25 janvier 2011 à Paris (INHA), dans mon séminaire, sous le titre: "Définitions de la citoyenneté : proposition de révision" et "Pratiques de la citoyenneté: descendance, *timai* et *archai*". Ces conférences préparaient la publication de son ouvrage: *Citizenship, Cult and Community* (Cambridge University Press). Ce faisant, Josine Blok prolonge tout un courant de recherche qui s'est d'abord attaché à étudier la place des femmes dans les cultes civiques. À titre d'exemple, Osborne (2000, p. 294-313).

[15]Aristote, *Politique*, III, 1275b17-20.

une réalité constatée – le citoyen est celui qui participe aux assemblées – mais proposerait une définition théorique qui aurait l'avantage de réduire les différences entre les pratiques des différentes cités pour produire une sorte de dénominateur commun de ce qui constituerait, fondamentalement, la citoyenneté. La définition du livre III serait donc le résultat d'un raisonnement intellectuel qui chercherait à donner une définition de la citoyenneté applicable à tous les types de cités grecques, malgré les variations observées à l'échelle de ses cités. En effet, Aristote rappelle par ailleurs que "dans la pratique" ou "dans l'usage", πρὸς τὴν χρῆσιν, les cités grecques définissent comme citoyens un individu "né de deux parents citoyens (πολίται), et non seulement d'un seul, le père ou la mère".[16] Parfois certaines cités exigent la naissance de parents citoyens sur deux ou trois générations.[17] Donc, dans la pratique, le terme de πολίται, que l'on traduit par citoyens, recouvre des hommes et des femmes. Le terme de citoyen souvent employé au singulier masculin, πολίτης, se rencontre aussi au singulier féminin, πολίτις, notamment lorsqu'Aristote explique que "dans certaines démocraties le citoyen (πολίτης) l'est par sa mère (πολίτιδος = de πολίτις)".[18]

C'est avec ces questions en tête que nous pouvons aujourd'hui reprendre le dossier de la citoyenneté classique et de la cité considérée comme un "club d'hommes" et nous rendre dans le laboratoire de la Grèce antique avec de nouveaux instruments pour de nouvelles mesures

Par conséquent, et je suis toujours l'analyse de Josine Blok, la définition minimaliste du Livre III[19] ne rend pas compte de ce qui se pratique dans les cités, elle rend compte du seul élément de la pratique politique qui soit commun à toutes les formes de cités: la participation des seuls hommes, les πολίται au masculin, aux assemblées délibératives et judiciaires. Mais, dans les faits, les citoyens ne se définissaient pas par cette fonction: beaucoup ne participaient pas aux assemblées et étaient pourtant toujours considérés comme des citoyens, y compris dans les cités dites démocratiques. De fait, le citoyen était avant tout un membre d'une communauté (*polis*). Ses différentes fonctions civiques n'étaient jamais applicables dans une autre cité que dans la communauté dont il était membre, à moins que des accords spécifiques aient été conclus entre sa cité et d'autres cités. En préalable à la fonction délibérative et judiciaire, l'individu devait, par conséquent, avoir été désigné comme citoyen par ses pairs.

[16] Aristote, *Politique*, III, 1275b21-22.
[17] Aristote, *Politique*, III, 1275b23-25.
[18] Aristote, *Politique*, III, 1278a28.
[19] Aristote, *Politique*, III, 1275b17-20.

Comme l'a rappelé Josine Blok, lorsqu'une contestation de citoyenneté se faisait jour, la participation aux assemblées – de droit ou effective – n'était jamais mobilisée comme critère de jugement. Seuls étaient mobilisés les critères de filiation et de reconnaissance sociale. La participation aux assemblées – de droit sinon de fait – n'était donc qu'un droit, ou privilège, dérivé d'autres critères. Il est ainsi inexact de dire que dans les pratiques sociales des cités grecques, le citoyen se définissait par sa participation aux assemblées. Selon Aristote, la cité n'est d'ailleurs pas seulement la somme des πολίται qui participent ou ont la possibilité théorique de participer aux assemblées,[20] la cité se définit, en réalité, par des activités sociales et religieuses partagées: l'endogamie civique et la participation à des rituels communs sont indispensables à la cohésion de la cité et à son autonomie.[21] Cette idée est celle qui est exprimée dans les procès de contestations de citoyenneté où l'expression dominante, bien analysée par Josine Blok, est celle de "participer à la cité", "avoir part à la cité"[22]. Or le domaine des rituels civiques, comme les stratégies matrimoniales nécessaires pour fabriquer des citoyens et disposer d'une terre matérialisant le lien à la cité et la richesse qualifiant les meilleurs, mobilise des individus des deux sexes.

Les termes pour nommer les citoyens: fonction sociale et appartenance de groupe

La richesse lexicale de ce que nous appelons la citoyenneté antique rend le débat sur le phénomène particulièrement complexe. Comme l'a souligné Cynthia Patterson (1987, p. 49-67), il ne faudrait pas réduire la citoyenneté au seul πολίτης utilisé par Aristote[23]. Le plus souvent la qualité d'appartenance à la cité est décrite par l'usage du substantif pluriel, Ἀθῆναιοι, qui peut désigner – selon les contextes – aussi bien des Athéniens que des Athéniennes[24]. Ce terme, l'*ethnicon,* signale que l'appartenance à une cité – ce que nous nommons encore la citoyenneté n'est pas partageable au-delà des frontières de la cité. D'ailleurs, d'autres termes, ainsi Ἀττικοί et Ἀττικαί, montrent à quel point l'idée d'appartenance (par la résidence à un territoire identifié) est importante pour comprendre le fonctionnement du lien politique dans la cité classique (Patterson, 1987, p. 49-67).

[20]Aristote, *Politique*, III, 1275b17-20.
[21]Aristote, *Politique*, III, 1280b30-1281a9.
[22]Blok, conférence du 11 25 janvier 2011, "Définitions de la citoyenneté: proposition de révision" et "Pratiques de la citoyenneté: descendance, *timai* et *archai*" à l'Institut National d'Histoire de l'Art, Paris.
[23]Si l'on se réfère aux termes employés par les Grecs et que l'on cherche à comprendre les notions auxquelles ils renvoient, on est amené à placer au centre du débat la question de l'appartenance/participation à la communauté. Or cette appartenance/participation se formule comme appartenance/participation au territoire civique (ἀστοί, Ἀθηναίοι, Ἀττικοί).
[24]Voir, parmi les décrets du peuple le très célèbre – car rare – exemple de la prêtresse d'Athéna Nikê sélectionnée, selon l'inscription (*IG* I^3 35, entre 448 et 424) "par tirage au sort parmi toutes les Athéniennes" (en dernier lieu: Blok (2014, p. 99-126). Voir également les dédicaces offertes par des Athéniennes à Delphes et dans lesquelles elles se désignent comme *Athênaiai* (Jacquemin, 2005, p. 337-347) et Plutarque *Vie de Périclès* 37. 3 qui citent les deux parents (le père et la mère) comme étant "Athéniens".

Dans le discours *Contre Néera*, le terme employé pour désigner celle à qui l'on reproche de n'être pas citoyenne est à la fois πολῖτις (féminin de πολίτης) mais aussi, et en premier lieu, ἀστή (féminin d'ἀστός)[25]. La *Constitution des Athéniens* du pseudo-Aristote explique que "sous Antidotos, à cause de la foule des *politai* et sur proposition de Périclès on décida de ne pas " partager la *polis* " avec celui qui n'est pas né de deux *astoi*"[26]. Les ἀστοί, selon l'opinion de la majorité des historiens, sont les membres d'un espace parfaitement identifié à défaut d'être parfaitement délimité, l'ἄστυ ou la ville (entendu comme cité). Ils forment une communauté de résidence et de naissance, au sens social. Les sources distinguent en effet les ἀστοί des ξένοι qui sont les étrangers, en visite en Attique. Selon les historiens, la communauté des ἀστοί, résidents en Attique, est plus ou moins largement définie: pour certains, comme Edward Cohen (2000), les métèques installés sont des ἀστοί, comme les esclaves domestiques (χωρὶς οἰκούντες), les esclaves publics (δημόσιοι), les affranchis (ἀπελευθέροι), les étrangers privilégiés (ἰσοτελεῖς), les ἄτιμοι, les πρόξενοι possédant l'ἔγκτησις. Pour d'autres, en fait la majorité des historiens, les ἀστοί sont les Athéniens de naissance, tous ceux qui, par leur filiation athénienne, peuvent être intégrés parmi les πολίται. La communauté, plus ou moins large des ἀστοί, participe aux activités communes: rituels, armée, finances, selon des degrés variables que la recherche actuelle tend à élucider.

Le plus souvent la qualité d'appartenance à la cité est décrite par l'usage du substantif pluriel, Ἀθῆναιοι, *qui peut désigner – selon les contextes – aussi bien des Athéniens que des Athéniennes*

Qu'est-ce qui distingue alors les ἀστοί des πολίται ? À la différence de la qualité d'ἀστοί, reconnue par l'habitat et la participation aux actes collectifs (par mutuel agrément), la qualité de πολίται est décidée par le peuple. Le δῆμος, peuple réuni en assemblée et ne rassemblant que des citoyens mâles, peut ainsi transformer un individu en Athénien, soit parce que cet individu a été reconnu depuis son enfance comme issu de parents athéniens soit en opérant comme s'il l'avait été. Par opposition aux ἀστοί, les πολίται pourraient ainsi être décrits comme des individus bénéficiant d'une reconnaissance civique du peuple réuni en assemblée. Comment joue le genre dans ce processus?

[25]"Et quoi, cette femme qui s'est prostituée dans toute la Grèce et aurait voulu passer pour Athénienne, elle resterait impunie alors "qu'elle n'est ni Athénienne (*astê*) par ses ancêtres ni citoyenne (*politis*) par décision du peuple" (Apollore, *Contre Néera* 107).
[26][Aristote] *Constitution des Athéniens*, 26.4.

La fabrique de la citoyenneté: un processus différencié pour les filles et les garçons

Comme chacun sait, la première étape dans la fabrication des Athéniens est celle de la reconnaissance paternelle dans les premiers jours suivant la naissance (Gherchanoc, 2012). Cette décision concerne les enfants, filles ou garçons, puisque l'enjeu est de déterminer si le nouveau-né est accepté dans le groupe légitime de la maison. C'est l'accomplissement de cette étape qui permet d'intégrer l'enfant dans le groupe des Athéniens "par les ancêtres", autrement dit de fabriquer la filiation et la parenté. On sait que les garçons âgés de trois à quatre ans étaient ensuite présentés à la phratrie, manière d'établir la reconnaissance sociale de la filiation et de l'appartenance au groupe de parenté. Cette opération est moins certaine pour les filles même si le débat reste ouvert[27].

Au moment de la puberté, les rituels accomplis par les filles et les garçons ne sont plus comparables: les garçons sont présentés pour entrer en tant qu'adulte dans la phratrie, c'est le rituel annuel bien connu (si l'on peut dire) des Apatouries, qui consiste en l'offrande d'une mèche de cheveux et le partage d'un banquet, permettant l'intégration d'une classe d'âge, celle des jeunes hommes de 16 ans. Or, les filles, à peu près au même âge, sont souvent données en mariage. Le mariage donne également lieu à un banquet de présentation des mariés – sans doute dans la phratrie de l'époux (qui peut être la même que celle de l'épouse dans la mesure où l'endogamie civique est forte). La présentation des époux est une manière de faire valider devant témoins la bonne qualité des deux mariés: ils doivent tous deux être des ἀστοί depuis la loi de Périclès, si on suit l'auteur de l'*Athênaiôn Politeia*[28].

Ce sont ensuite les garçons, et uniquement eux, qui sont inscrits sur le registre du dème (le *lexiarchikon grammateion*) à 18 ans. Cette fois, la présentation se fait devant l'assemblée des démotes, les pairs politiques et territoriaux du même village. Le caractère est moins homogène et moins "familial" mais les jeunes doivent toujours témoigner qu'ils sont des ἀστοί, de naissance légitime[29]. C'est donc l'affiliation additionnée d'une reconnaissance publique par les démotes qui permet l'intégration du jeune Athénien dans les corps délibératifs et exécutifs et fabrique la catégorie des πολίται au masculin. La distinction entre jeunes hommes et jeunes filles se situent à ce niveau, celui des institutions délibératives et judiciaires, des charges d'administration et de commandement (ἀρχαί). L'examen répété (dokimasie) de cette bonne qualité d'Athénien est l'occasion de vérifier, à l'échelle non plus du dème mais de la

[27]Les phratries tiennent compte des femmes d'une manière que les dèmes ignorent: les membres de la phratrie de Pyrrhos sont invités à témoigner qu'il n'a jamais offert de *gamêlia* (festin de mariage) et n'a pas introduit sa fille putative dans la phratrie (Isée 3.76). Il s'agit du seul texte à mentionner l'introduction d'une fille dans une phratrie. En revanche, la présentation de la mariée au moment du mariage est fréquemment mentionnée. Voir Lambert (1996) et Todd (1997, p. 113-124).

[28][Aristote] *Constitution des Athéniens*, 26.4.

[29]La question des "bâtards" est discutée par la tradition historiographique depuis la fin du XIXe siècle: Leduc (1994-1995, p. 51-68). La légitimité est entendue, par moi, comme la reconnaissance sociale issue des procédures antérieures (déclaration du père, banquet des Apatouries et *gamêlia*). Je laisse en suspens la question de l'enfant né de deux *astoi* non mariées (sans *gamêlia*).

cité athénienne, ce que doit être un bon πολίτης: critère d'âge, de naissance (= de reconnaissance paternelle), mariage légitime des parents, qualité d'ἀστοί des deux parents, dignité – τιμή - dans le comportement).

La fabrique de la citoyenneté a ainsi pour fondement la reconnaissance sociale de l'appartenance au cercle des légitimes, une opération qui est d'abord fondée sur la déclaration de la bonne naissance par le père devant les proches. La citoyenneté se pratique d'abord, pour les filles et les garçons, dans les cercles de parenté puis, et uniquement pour les hommes, dans celui des assemblées. Pour tous, la citoyenneté est politique en ce qu'elle discrimine entre les enfants légitimes – filles et garçons – et les enfants illégitimes. Les femmes issues de ces naissances sont des ἀσταί (membres de la cité/ville) et des Ἀθηναίαι. Elles sont citoyennes en qualité mais n'exercent pas toutes les fonctions civiques: elles sont exclues, parce qu'elles sont femmes, de l'armée et des assemblées délibératives judiciaires et du suffrage.

La délimitation du corps de ceux autorisés à accéder aux ἀρχαί et aux assemblée, par ajouts ou suppression de πολίται, est une pratique qui touche non seulement des hommes mais aussi des femmes puisque les critères sont le plus souvent des critères économiques: Clisthène aurait ainsi introduit dans le corps civique des nouveaux πολίται, parmi lesquels d'anciens exclus par la mesure de 510[30] ; les oligarques de 411 tentèrent de réserver l'accès aux assemblées aux 5000 citoyens les plus riches sur les 35 000 que comptait la cité ; ceux de 404 limitèrent l'accès aux assemblées à seulement 3000 hommes; en 322 la proposition fut faite de réserver l'accès aux assemblées aux possesseurs d'un bien de minimum 2000 drachmes (moins de la moitié des citoyens mâles). Toutes les mesures d'exclusion des plus pauvres frappaient des familles et pas uniquement des citoyens mâles[31].

D'ailleurs, on peut être certain que certaines femmes sont bien des *politai* lorsqu'on envisage la question des octrois de citoyenneté. On connait des octrois individuels (rares), qui sont parfois seulement honorifiques, et bénéficient toujours uniquement à des hommes. Ainsi Apollodore, le synégore du discours contre Nééra, est le fils d'un homme, Pasion, qui a obtenu la citoyenneté par décret du peuple. Ancien esclave affranchi par son maître Archestratos le banquier, homme d'affaires avisé et époux d'Archippê[32], Pasion a offert 1000 boucliers issus de sa fabrique à la cité qui l'a récompensé entre 394 et 376 en lui octroyant la citoyenneté. Apollodore, le fils de Pasion peut alors se lancer dans une carrière politique. Apollodore, fils d'esclave, est un πολίτης en vue dont le cas illustre la possibilité d'ascension sociale de certains hommes. Les rares bénéficiaires d'octrois individuels de citoyenneté à la période classique ne sont jamais des femmes. Pourquoi ? On serait tenté de dire que ces dernières n'ont pas l'occasion de s'illustrer à la guerre pour la cité ou de faire un

[30] Aristote, *Politique*, III, 1275b36-37.
[31] Plutarque, *Périclès* 37.2.
[32] Il faudrait examiner le rôle des épouses dans ces parcours. Archippê, épouse de Pasion est la mère d'Apollodore et il n'est pas certain qu'elle ait été citoyenne: Mossé (2006, p. 119-125).

don d'importance, comme a pu le faire Pasion. Mais peut-être cette réponse est-elle trop simple ?

En revanche, lors des octrois collectifs de citoyenneté, les femmes sont des bénéficiaires incluses et implicites. En 429, lorsque la cité de Platées, cité voisine de Béotie est attaquée par les Thébains et les Spartiates, des Platéens se réfugient à Athènes et, hommes et femmes, se voient tous accorder la citoyenneté par décret[33]. Le décret indique que leur sont accordés tous les privilèges des citoyens - toute la τιμή: ils peuvent participer aux activités de la πόλις, particulièrement les affaires sacrées et rituelles, et ils sont inscrits dans les dèmes et les tribus (les hommes iront donc dans les assemblées et deviendront magistrats et, hommes et femmes pourront participer aux actes collectifs de la cité ou du dème). Pour l'exercice de l'archontat et des sacerdoces, il faudra attendre la génération suivante, du moins si les enfants sont nés "d'une femme *astê* et donnée en mariage selon la règle". Autrement dit, c'est l'Athénienne qui confère la qualité politique complète. Dans les années 429, la loi de Périclès sur la double filiation n'est pas très appliquée (elle est restaurée en 403)[34] et il est donc probable que bien des Platéennes ou filles de Platéens ont pu entrer progressivement dans la catégorie des ἀσταί. C'est pour cette raison que le plaideur du Contre Nééra peut ajouter, après avoir mentionné que Nééra n'était pas une ἀστή, qu'en plus elle n'est pas non plus une πολίτις[35].

La richesse du vocabulaire de la citoyenneté (appartenance et participation aux affaires civiques) décliné au masculin et au féminin, indique que le phénomène de la citoyenneté ne saurait se résumer à un simple statut juridique qui serait réservé aux Athéniens de plus de 18 ans, après agrément du peuple. L'ἀστή joue un rôle bien plus fondamental que le πολίτης pour garantir le statut de ceux qui peuvent participer aux assemblées. Elle peut être désignée comme une πολῖτις dans les contextes d'emploi de ce lexique: au Ve siècle pour désigner une membre de la *polis*, au IVe siècle, pour désigner celle qui bénéficie de la πολιτεία, c'est à dire qui est membre d'un groupe de parenté dans lequel les hommes adultes sont admis à participer aux assemblées délibératives et judiciaires[36]. La complexité de ce que nous appelons la citoyenneté antique ne tient donc pas seulement à la variété des dénominations ni la variétés des fonctions qu'un Athénien peut ou non accomplir ni même à la qualité variable de sa dignité (τιμή), elle tient aussi à l'articulation des hommes et des femmes citoyens dans le dispositif politique.

[33]"Les Platéens sont Athéniens (Ἀθηναίους) à partir de ce jour, ils ont mêmes droits et privilèges (ἐπιτίμους) comme les autres Athéniens (οἱ ἄλλοι Ἀθηναῖοι), et ils participent (μετεῖναι) comme les Athéniens à toutes les activités communes, aussi bien ce qui est sacré et ce qui est rituellement accompli " (Apollodore, *Contre Nééra*, 104). La référence à cette octroi collectif est faite au § 107, cité auparavant.

[34][Aristote], *Constitution des Athéniens*, 27.4 ; 42, 1 ; Plutarque, *Périclès* 37.4 ; Athénée, *Deipnosophistes*, 577b-c.

[35]"Et quoi, cette femme qui s'est prostituée dans toute la Grèce et aurait voulu passer pour Athénienne, elle resterait impunie alors "qu'elle n'est ni Athénienne (*astê*) par ses ancêtres ni citoyenne (*politis*) par décision du peuple" (Apollodore, *Contre Nééra*, 107).

[36]Au Ve siècle: Sophocle, *Electre*, 1227, et Euripide, *Electre*, 1335 ; au IVe siècle: Apollodore, *Contre Nééra*, 104 ; Platon, *Lois*, 814c ; Aristote, *Politique*, III, 1275-1278.

Renouveler l'approche du politique ?

Dès la fin des années 1980, des critiques se sont fait entendre, sans grand écho en France[37] où l'anthropologie historique connaissait un important succès intellectuel et institutionnel et où la thèse de la cité comme club d'hommes coïncidait avec l'historiographie développée sur la France construite comme République de citoyens[38]. Les critiques portaient sur deux aspects: d'une part sur des points de méthode relatifs à la sélection des documents choisis pour étayer la thèse de l'exclusion des femmes et d'autre part sur des simplifications dans les analyses lexicales portant sur le vocabulaire de la citoyenneté. On pourrait ajouter que la définition du champ du politique, malgré des tentatives pour l'ouvrir aux pratiques communautaires construisant la spécificité de l'activité civique, a toujours eu des difficultés à sortir du cadre des assemblées délibératives et législatives (délibérer, juger, exécuter) et donc à l'élargir aux citoyennes (Leduc, 1994). Pourtant, même Claude Mossé, figure intellectuelle très indépendante par rapport au courant majoritaire de l'historiographie des années 1980-1990, avait souligné combien la citoyenneté antique avait ceci de spécifique qu'elle était liée et dépendante des relations entretenues, par les rituels, avec le monde des dieux et des déesses. Autrement dit, la notion de citoyenneté, et partant la définition du politique, devait tenir compte de cet aspect caractéristique des configurations sociales antiques, l'imbrication constante entre affaires politiques et sociales et la place prépondérante prise par la religion. À ce titre, il était important de souligner, selon elle, "les limites de l'exclusion des femmes par rapport à la vie de la cité et à la définition de la citoyenneté" (Mossé, 1993, p. 61)[39]. À défaut de trouver un terme adéquat, Claude Mossé utilisait le terme de "citoyenneté" féminine, avec des guillemets, on l'a dit (Mossé, 1993, p. 64).

Nombre de travaux publiés dans les années 1980 et 1990 avaient en effet insisté sur la participation active de nombreuses femmes dans des activités collectives publiques, notamment religieuses (por exemplo: Kron, 1996, p. 139-182). La prêtresse d'Athéna Polias et la prêtresse de Déméter, par exemple, avait une *timê* de premier plan dans la *polis*, bien plus éminente qu'un simple citoyen qui avait seulement accès à l'assemblée. Lysimakè, dont la statue de l'Acropole a été vue par Pausanias, fut mère et grand-mère de citoyens et décéda à 88 ans après avoir été prêtresse d'Athéna Polias pendant 64 ans à la fin du Ve et début

[37]On notera la perplexité de Jacquemin (2005, p. 337-347, note 7), devant le manque de prise en compte des arguments invoqués par Patterson (1987). De manière très convaincante, Patterson rappelait que la notion de citoyenneté est une notion moderne qui a tendance à fausser le débat en plaquant sur le monde antique des catégories qui lui sont étrangères. Les travaux menés depuis sur les couples privé/public ou État/société civile ont confirmé à quel point ces notions relevaient de problématiques liées à l'histoire des sociétés occidentales au XIXe siècle (en dernier lieu, Azoulay et Ismard, 2007, p. 271-309).

[38]Sur la France comme République des citoyens voir Nicolet (1976, 1982). Pour le regard porté sur la démocratie athénienne, voir Mossé (2013).

[39]La spécificité de la société antique et son éloignement des conceptions sociales contemporaines – notamment du fait de la prégnance du fait religieux – avaient été longuement soulignés, en son temps, par Coulanges (1872, p. 1-3).

du IVe siècle (Georgoudi, 2003, p. 167-214). Dans leurs fonctions, les citoyennes représentaient la *polis* entière ; elles représentaient donc aussi les hommes[40].

La démarche de cette historiographie consistait à interroger les sociétés antiques à nouveaux frais, à la façon des ethnologues, et en portant un regard global sur les activités collectives (rituels, chasse, banquet notamment [Polignac, 1981 ; Pantel, 1992a ; Schnapp, 1997]), creusant l'écart entre notre compréhension contemporaine du politique et la pratique antique. Il apparaissait clairement que le découpage produit aujourd'hui entre activités religieuses, ou plus largement sociales, et activités "purement" politiques (les assemblées réservées à certains hommes) pouvait ne pas avoir été un découpage pertinent dans la cité antique. Pauline Schmitt Pantel (1987) l'affirmait pour la période archaïque[41]. Pour prolonger cette thèse jusqu'à la période classique, il faut sans doute introduire la question de la transmission des sources et prendre en compte le biais produit par la conservation des écrits théoriques et politiques d'Aristote, des sources qui ont toujours dominé dans l'analyse du politique.

La réflexion foucaldienne sur le pouvoir a conduit, par ailleurs, à élargir le champ d'intervention de l'*archê* dont on a pu montrer qu'il se jouait autant dans les assemblées que dans les sanctuaires, lors des fêtes religieuses et dans les maisons puis, dans un même mouvement, à nuancer la force contraignante de la loi (Foxhall, 1996, p. 133-152 ; Just, 1989 ; Hunter, 1989, p. 39-48).

Nombre de travaux publiés dans les années 1980 et 1990 avaient en effet insisté sur la participation active de nombreuses femmes dans des activités collectives publiques, notamment religieuses

Le retour à une perspective plus matérialiste a également permis de jeter un nouvel éclairage sur les pratiques économiques et l'importance du critère de richesse dans la construction de la démocratie antique, de la participation politique et de l'idée du bien commun (Zurbach, 2013, p. 957-998 ; Duplouy, 2014, p. 629-658)[42]. Celui-ci n'est pas tant un lieu abstrait qui sert à penser le partage du pouvoir, il est aussi un territoire qui est accaparé et partagé au même titre qu'un héritage ou un animal sacrifié (Macé, 2014, p. 659-688). Le bien commun renvoie à des procédures de distribution qui opèrent des distinctions et souvent une hiérarchisation des partenaires. Or les partages de biens impliquent toujours des femmes, vecteurs de la circulation des richesses et des

[40]Sur l'importance des rituels civiques qui impliquent une participation des femmes (ou des filles), voir en particulier Sourvinou-Inwood (2010).

[41]Texte repris et modifié dans par Pantel (1990 et 1992b, p. 233-248). Voir le débat soulevé par Pantel (2010, p. 355-394 [avec discussion]), notamment p. 389-390 où Hansen expose son désaccord: pour lui, la démocratie a un seul lieu, les assemblées.

[42]Duplouy, bien que dans une toute autre perspective, rappelle le rôle fondamental du critère de richesse (notamment par la terre), dans la participation au politique.

statuts sociaux (Leduc, 1991, p. 259-316). Les femmes en vue appartiennent à des familles en vue, elles peuvent agir dans un certain nombre de domaines comme les hommes et ne sont pas toujours les objets passifs qui seraient échangés entre des hommes, nécessairement actifs[43]. Ainsi la documentation mentionne les noms de telle ou telle femme qui prête, emprunte ou loue une terre ; il n'y a dans ces pratiques ni déshonneur, ni honte, juste un intérêt bien compris de l'*oikos*[44]. Femmes et hommes suivent alors les mêmes logiques et stratégies familiales en vue de gagner plus d'estime, de richesse et de dignité sociale. Le cas des enclos funéraires familiaux analysés par Daniela Marchiandi (2011) le prouve également pour le IVe siècle athénien.

Finalement, c'est une plus grande attention portée aux conditions de production des documents produits par les Anciens qui permet d'identifier certains biais de lecture. Dans l'ensemble des sources à notre disposition, l'activité des tribunaux et des assemblées est davantage représentée que toute autre activité publique pour des raisons qui tiennent à la fois au prestige de cette pratique et à la constitution d'une littérature qui a mémorisé et sélectionné les discours issus de ce contexte. Bien évidemment lorsque l'on s'attache à la période classique, fondamentale pour comprendre la généalogie de l'idée moderne de citoyenneté, c'est essentiellement à partir de la cité d'Athènes que la situation des "Anciens" ou, au mieux, des "Grecs" est présentée. La norme qui ressort de ces documents est celle d'une division des sexes complémentaires, avec une répartition des espaces, tâches, qualités, entre citoyens et citoyennes, les hommes se réservant le domaine des assemblées et de la guerre. Hors de cette sphère de l'armée, des tribunaux et activités des assemblées, la circulation des biens, l'estime liée à l'appartenance familiale, l'honneur dû à une fonction sociale reconnue (prêtrise notamment) fait participer des hommes et des femmes.

C'est bien le régime démocratique qui produit la césure du genre à l'intérieur du groupe des participants au *dêmos* car c'est le régime démocratique qui isole, parmi les membres de la cité, ceux qui participent aux assemblées délibératives et judiciaires. Dans un tel régime, la division des sexes se trouve renforcée, voire, comme le disait Nicole Loraux, fondatrice d'une société qui, partant du point de vue des institutions politiques, construit des sphères (privé/public ; intérieur/extérieur). Ce point de vue délimite ce que nous désignons, en français et depuis 1927, "le politique", entendu comme un ensemble de pratiques distinctes du "social"[45]. Mais la pratique civique fonctionnait, dans les faits, en incluant le hors-champ du "politique", c'est à dire les citoyennes. La pratique civique fonctionnait avec des hommes et des femmes pour lesquels la division des sexes, pertinente à l'intérieur de la catégorie des citoyens, s'effaçait dans leur commune solidarité face aux esclaves, aux non citoyens, aux

[43]Voir l'article de Lin Foxhall cité *supra* note 51.

[44]Voir à ce propos les noms de femmes cités par Game (2008) ; Pernin (2004, p. 221-232) ; Migeotte (2010, p. 248-257) ; Agut-Labordère et Veïsse (2014, p. 415-423) et les études de Herfst (1979) et Brock (1994, p. 336-346). Voir aussi Savalli (1983, p. 81-89) ; D'Ercole (2013, p. 53-71) ; et Scheidel (1995, p. 212-217).

[45]Le *Dictionnaire historique de la langue française* (Rey, 1998) indique *s.v.* politique: "Il est pris avec une valeur de neutre (le politique et le social) pour désigner ce qui a trait au gouvernement des sociétés (1927)".

membres d'une autre cité, peut-être face aux riches quand ils se sentaient pauvres et aux pauvres quand ils se sentaient riches. Ainsi, les citoyennes n'ont jamais constitué une classe à part ni n'ont été perçues par les citoyens comme constituant un groupe menaçant ou revendicatif. Parfois les femmes, en tant que mères et épouses, en tant que partenaires sexuelles et partenaires de filiation, ont excité l'imagination, le désir ou la haine des hommes[46], pas les citoyennes en tant que telles. Dans la cité grecque classique, le genre ne jouait pas de manière univoque: il ne structurait pas *fondamentalement* la cité selon une division homme/femme. Dans les pratiques civiques, celles de la commune *polis*, opéraient des citoyens et des citoyennes. Ces pratiques incluaient, pour les premiers, les assemblées délibératives et judiciaires, et pour tous, les rituels communs (y compris le théâtre), les échanges de biens (surtout les terres) et les échanges de personnes (mariages et adoptions). Par ailleurs, l'art du vivre ensemble concernait à la fois ces gens-là mais aussi tous les autres, ceux qui résidaient dans la cité sans être ni citoyen, ni citoyenne.

Références bibliographiques:

AGUT-LABORDÈRE, Damien; VEÏSSE, Anne-Emmanuelle. Grecques et Egyptiennes dans les contrats de prêt aux IIIe et IIe siècles av. J.-C. In: TALLET, Gaëlle; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Le myrte & la rose*: mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis. Montpellier: Université Paul Valéry, 2014. t. 2, p. 415-423.

AZOULAY, Vincent (Ed.). *Annales*: Histoire, Sciences Sociales, n. 2014/3, 2014a.

_____ (Ed.). Repolitiser la cité grecque, trente ans après. *Annales*: Histoire, Sciences Sociales, n. 2014/3, p. 689-719, 2014b.

_____ (Ed.). *Les 5tyrannicides d'Athènes*. Paris: Editions du Seuil, 2014c.

_____; ISMARD, Paulin. Les lieux du politique dans l'Athènes classique: entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales. In: PANTEL, Pauline Schmitt; BLOK, Josine. Becoming citizens: some notes on the semantic of citizen in archaic Greece and classical Athens. *Klio*: Beiträge zur alten Geschichte, v. 87, p. 7-40, 2005.

BLOK, Josine. *Citizenship, cult and community*. Nova York: Cambridge University Press. A paraître.

_____. The priestess of Athena Nike: a new reading of *IG* I^3 35 and 36. *Kernos*, v. 27, p. 99-126, 2014.

BROCK, Roger. The labour of women in classical Athens. *Classical Quaterly*, v. 44, n. 2, p. 336-346, 1994.

COHEN, Edward. *The Athenian Nation*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

COULANGES, Numa Fustel de. *La Cité antique*: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome. Paris: Librairie Hachette, 1872.

CUCHET, Violaine Sebillotte. Touchée par le féminisme: l'Antiquité avec les sciences humaines. In: PAYEN, Pascal; SCHEID-TISSINIER, Évelyne (Ed.). *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*. Turnhout: Brepols, 2012. p. 143-172.

D'ERCOLE, Cecilia. Marchands et marchandes dans la société grecque classique. In: BOEHRINGER, Sandra; CUCHET, Violaine Sebillotte (Ed.). *Des femmes en action: l'individu et la fonction en Grèce antique*, *Mètis H.S*. Athènes: Daedalus; Paris: Éditions de l'EHESS, 2013. p. 53-71.

DEUBEL, Philippe; MONTOUSSÉ, Marc (Ed.). *Dictionnaire des sciences* économiques *et* sociales. Rosny-sous-Bois: Bréal, 2012.

DUPLOUY, Alain. Les prétendues classes censitaires soloniennes: à propos de la citoyenneté athénienne archaïque. *Annales*: Histoire, Sciences Sociales, n. 2014/3, p. 629-658, 2014.

[46]On pense bien sûr ici aux propos hésiodiques (*Théogonie*, 531-616), à l'Hippolyte d'Euripide (*Hippolyte*, 616-650), au poème de Sémonide sur la race des femmes (cité par Stobée sur le mariage: *Florilège*, IV, 22, 193) ou aux vers d'Aristophane transmettant des clichés de genre dont on remarquera qu'ils sont toujours produits dans un contexte sexuel.

FOXHALL, Lin. The law and the lady: women and legal proceedings in classical Athens. In: _____; LEWIS, Andrew D. E. (Ed.). *Greek law in its political setting*: justifications not Justice. Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 133-152.
GABRIELSEN, Vincent. Profitable partnerships: kings, cities, and trade. In: ARCHIBALD, Zobia H.; DAVIES, John K.; GABRIELSEN, Vincent (Ed.). *The economies of hellenistic societies*: third to first century BC. Oxford: OUP, 2011. p. 216-250.
GAME, Jean. *Actes de vente dans le monde grec*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2008.
GEORGOUDI, Stella. Lysimachê la prêtresse. In: LORAUX, Nicole (Ed.). *La Grèce au féminin*. Paris: Les Belles Lettres, 2003. p. 167-214.
GHERCHANOC, Florence. *L'*oikos *en fête*: célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.
GLOTZ, Gustave. Resenha de SZANTO, Emil. *Das Griechische Bürgerrecht*. Freiburg: Mohr, 1892. *Revue Historique*, t. 54, fasc. 2, p. 394-406, 1894.
HERFST, Pieter. *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*. New York: Arno Press, 1979.
HUNTER, Virginie. Women' authority in classical Athens. *Echos du Monde Classique*. *Classical Views*, Calgary: University of Calgary, v. 8, n. 1, p. 39-48, 1989.
ISMARD, Paulin. Le simple corps de la cite: les esclaves publics et la question de l'Etat grec. *Annales*: Histoire, Sciences Sociales, n. 2014/3, p. 723-751, 2014.
JACQUEMIN, Anne. Un autre conte de deux cités, ou Athéniennes et fières de l'être. *Ktèma*, n. 30, p. 337-347, 2005.
JUST, Robert. *Women in Athenian law and life*. Londres: Routledge, 1989.
KAMEN, Deborah. Full citizens: female. In: KAMEN, Deborah. *Status in classical Athens*. Princeton: Princeton University Press, 2013a. p. 87-97.
_____. *Status in classical Athens*. Princeton: Princeton University Press, 2013b.
KRON, Uta. Priesthoods, dedications and euergetism: what part did religion play in the political and social status of Greek women? In: HELLSTRÖM, Pontus; ALROTH, Brita (Ed.). *Religion and power in the ancient Greek world*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1996. p. 139-182.
LAMBERT, Sephane. *The phratries of Attica*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.
LAUFER, Laurie; ROCHEFORT, Florence (Ed.). *Qu'est-ce que le genre?*. Paris: Payot/Rivages, 2014.
LEDUC, Claudine. Citoyenneté et parenté dans la cité des Athéniens, de Solon à Périclès. *Mètis*: Anthropologie des Mondes Grecs Anciens, v. 9-10, p. 51-68, 1994-1995.
_____. Comment la donner en mariage? La mariée en pays grec (IXème-IVème s. av. J.-C.). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle; PANTEL, Pauline Schmitt (Ed.). *Histoire des femmes en Occident*: l'Antiquité. Paris: Plon, 1991. p. 259-316.
_____. Corcyre, 427-Paris, 1871. In: LORAUX, Nicole. *La tragédie d'Athènes*: la politique entre l'ombre et l'utopie. Paris: Editions du Seuil, 2005. p. 31-60.
_____. Héraklès: le surmâle et le féminin. In: LORAUX, Nicole. *Les expériences de Tirésias*: le féminin et l'homme grec. Paris: Gallimard, 1989. p. 142-166.
_____. L'adoption dans la cité des Athéniens, VIe siècle-IVe siècle av. J.-C. *Pallas*, n. 48, p. 175-202, 1998a.
_____. *La cité divisée*: l'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris: Editions Payot-Rivage, 1997.
_____. La représentation aristotélicienne de la *politeia* de Solon: la politique "dans" le domestique. *Ktéma*, n. 23, p. 415-422, 1998b.
_____. *La voix endeuillée*: essai sur la tragédie grecque. Paris: Gallimard, 1999.
LORAUX, Nicole. Le nom athénien. *Les enfants d'Athéna*: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris: Editions La Découverte, 1981. p. 119-153.
MACÉ, Arnaud. Deux formes du commun en Grèce ancienne. *Annales*: Histoire, Sciences Sociales, n. 2014/3, p. 659-688, 2014.
MARCHIANDI, Daniela. *I periboli funerari nell'Attica classica*: lo specchio di una "borghesia". Athènes/Pesto: Pandemos, 2011.
MIGEOTTE, Léopold. Affairisme féminin à la haute période hellénistique? In: *Economie et finances publiques des cités grecques*: choix d'articles publiés de 1976 à 2001. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2010. v. 1, p. 248-257.
MOSSÉ, Claude. *Le citoyen dans la Grèce antique*. Paris: Editions Nathan, 1993.
_____. Les esclaves banquiers à Athènes au IVe siècle avant J.-C.: une forme originale d'ascension sociale. In: COTTIAS, Myriam; STELLA, Alessandro; VINCENT, Bernard. *Esclavage et dépendance serviles*. Paris: L'Harmattan, 2006. p. 119-125.

_____. *L'idée républicaine en France*: essai d'histoire critique (1789-1924). Paris: Gallimard, 1982.
_____. *Regards sur la démocratie athénienne*. Paris: Perrin, 2013.
MÜLLER, Christel. La (dé)construction de la *politeia*: citoyenneté et octroi de privilèges aux étrangers dans les démocraties hellénistiques. *Annales*: Histoire, Sciences Sociales, n. 2014/3, p. 753-775, 2014.
NICOLET, Claude. *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris: Gallimard, 1976.
OSBORNE, Robin. Women and sacrifice in classical Greece. In: BUXTON, Richard (Ed.). *Oxford readings in Greek religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 294-313.
PANTEL, Pauline Schmitt. Autour d'une anthropologie des sexes: à propos de la femme sans nom d'Ischomaque. *Mètis: Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, v. 9-10, p. 299-305, 1994.
_____. Collective activities and the political in Greek cities. In: MURRAY, Oswyn; PRICE, Simon (Ed.). *The Greek city from Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 199-214.
_____. Démocratie athénienne, démocratie moderne: le rapport à la religion. In: HANSEN, Mogens H. *Démocratie ancienne, démocraties modernes*: tradition et influences. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 2010. p. 355-394.
_____. *La cité au banquet*. Paris; Rome: École française de Rome, 1992a.
_____. Les pratiques collectives et la politique dans la cité grecque. In: MURRAY, Oswyn; PRICE, Simon (Ed.). *La cité grecque d'Homère à Alexandre*. Paris: Edition la Découverte, 1992b. p. 233-248.
_____. Les pratiques collectives et la politique dans la cité grecque. In: THÉLAMON, Françoise (Ed.). *Sociabilité, pouvoirs et société*. Rouen: Université de Rouen, 1987. p. 279-288.
PATTERSON, Cynthia. Hai Attikai: the other Athenians. In: *Rescuing Creusa*: new methodological approaches in antiquity. *Helios*, v. 13, n. 2, p. 49-67, 1987.
PERNIN, Isabelle. Les baux de Thespies (Béotie): les hommes et la terre dans la Méditerranée gréco-romaine. *Pallas*, n. 64, p. 221-232, 2004.
POLIGNAC, François de (Ed.). *Athènes et le politique*: dans le sillage de Claude Mossé. Paris: Albin Michel, 2007. p. 271-309.
_____. *La naissance de la cité grecque*. Paris: Edition la Découverte, 1981.
REY, Alain (Ed.). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 1998.
SAVALLI, Ivana. *La donna nella società della Grecia antica*. Bologne: Patron, 1983.
SCHAPS, David M. The woman least mentioned: etiquette and women's names. *The Classical Quaterly*, v. 27, n. 2, p. 323-330, 1977.
SCHEIDEL, Walter. The most silent women of Greece and Rome: rural labour and women's life in the ancient world (I). *Greece & Rome*, v. 42, n. 2, p. 212-217, oct. 1995.
SCHNAPP, Alain. *Le chasseur et la cite*: chasse et *érotique* dans la Grèce ancienne. Paris: Albin Michel, 1997.
SOURVINOU-INWOOD, Christiane; PARKER, Robert. *Athenian myths and festivals*: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia. Oxford: Oxford University Press, 2010.
SZANTO, Emil. *Das Griechische Bürgerrecht*. Freiburg: Mohr, 1892.
TODD, Stephen C. Status and gender in Athenian public records. In: THÜR, Gerhard; VELISSAROUPOULOS, Julie. *Symposion 1995*: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Cologne; Vienna: Bohlau, 1997. p. 113-124.
VIAL, Claude. Statut et subordination. In: CAVALIER, Odile (Ed.). *Silence* & *fureur*: la femme et le mariage en Grèce. Avignon: Musée Calvet, 1996. p. 340-357.
VIDAL-NAQUET, Pierre. Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie. In: _____. *Le chasseur noir*: formes de pensées et formes de société dans le monde grec. Paris: Editions La Découverte, 1991. p. 267-288.
WILL, Edouard. La Grèce archaïque. In: *Second International Conference of Economic History. Trade and politics in ancient world*. New York: M. I. Finley, 1979. v. 1, p. 41-96.
ZURBACH, Julien. La formation des cités grecques: statuts, classes et systèmes fonciers. *Annales*: Histoire, Sciences Sociales, n. 2013/4, p. 957-998, 2013.