

Introduction



Introduction

Jean-Marc LUCE
CRATA - Université Toulouse-Le Mirail

L'identité ethnique et le problème de l'acculturation ne sont pas des sujets comme les autres. Mettant en question le rapport de soi à soi et le rapport de soi à l'autre dans les sociétés du passé, il nous met nous-mêmes directement en question, car il consiste à reporter sur un monde révolu des questions que nous pourrions nous poser à nous-mêmes. Ainsi, selon que ce que nous sommes s'impose à nous comme une évidence : je suis français, allemand, chrétien, juif etc., ou non, la façon d'appréhender l'identité des Grecs se transforme. Or, cette perception de soi est entièrement déterminée historiquement et a connu au cours du XX^e siècle de grands changements. L'historiographie de la question de l'identité apparaît alors comme profondément marquée par l'histoire contemporaine. Puisque nous nous apprêtons ensemble à poser de nouveau la question, il nous faut replacer nos interrogations dans le cadre de cette histoire. Trois grandes périodes se dégagent :

J'appellerai la première celle de la certitude de soi. Elle plonge ses racines dans le XIX^e siècle et s'interrompt à la fin de la seconde guerre mondiale. Durant cette période, l'identité est considérée comme la nature profonde et quasi-immuable des peuples. La seconde période pourrait être celle de sa déconstruction du Soi. Remettant en question l'identité hypostasiée de la période précédente, elle jette un regard ethnologique sur les peuples, interprétant ce qui passait pour un fait de nature en un fait purement culturel. La troisième est l'âge de la sociologie constructiviste qui aborde l'identité non plus comme un fait de nature, ni même comme un fait ethnologique, mais comme un pur produit de la subjectivité des communautés considérées.

L'âge de la certitude de soi :

L'histoire de la question se trouve partiellement dans le livre d'Edouard Will, *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecques* (1956). Elle commence avec le livre de Karl Ottfried Müller, *Die Dorer. Geschichte hellenischer Stämme und Städte* (publié d'abord en 1824, puis réédité en 1844). La pensée historique a été assez largement dominée, avant-guerre, par la science allemande dont une partie a construit toute son herméneutique, de façon assez générale, sur l'idée que

les peuples ou les races avaient une essence, *Wesen*, dont les diverses réalisations n'étaient que les manifestations d'une réalité fixe, immobile. Cette conception plonge ses racines dans l'idéalisme philosophique allemand et, bien entendu, dans le nationalisme germanique de l'époque. Les théories raciales avaient pour elles l'avantage de donner une traduction matérielle, biologique, à une entité qui n'aurait autrement été qu'une abstraction. Mais le fond de cette conception n'est pas l'analyse philosophique ou intellectuelle des notions, mais la simple évidence de soi que les temps avaient alors construite. Nul n'a exprimé avec plus de clarté cette immédiateté de la certitude de soi que Fritz Schachermeyr. Sa pensée, telle qu'il l'a exposée dans « Der Begriff des Arteigenen im frühzeitlichen Kunstgewerbe, » dans *Klio* XXXII (1939-1940), pp. 339 sqq. est résumée par E. Will. Il décrivait cette composante irrationnelle qui s'exprime dans le sentiment de la vie et dans l'instinct, et qui donne à l'homme la conscience de son appartenance à la race et de son aliénation par rapport aux autres races. Ce phénomène serait, selon Fr. Schachermeyr, un « mystère comme la vie même et ne peut être que vécu et non discuté. » La certitude s'exprimant dans l'évidence ne peut être qu'un sentiment primant l'analyse et la fondant.

Il ne s'agit pas ici d'exposer tous les aspects de ces conceptions que certains appellent aujourd'hui « essentialistes. » On en a déjà fait abondamment le procès et elles n'ont plus cours de nos jours. Je voudrais simplement rappeler un aspect qui n'a pas été traité par E. Will dans son livre. Il s'agit du rapport au sol. On a souvent mis en lumière le lien avec le racisme, avec le sang, mais la conception, notamment la conception allemande d'avant-guerre comporte tout autant un rapport au sol. On peut le faire en mettant en parallèle trois citations : celle du géographe Friedrich Ratzel (1844-1904), auteur de *Anthropogeographie* (1899), celle d'un philosophe, M. Heidegger tel qu'on le redécouvre grâce au livre récent d'Emmanuel Faye et celui d'un historien de l'art grec : Ernst Langlotz.

Pour Fr. Ratzel, « L'humanité, c'est un morceau du globe » (*die Menschheit ist ein Stück der Erde*). Cette relation intime que Fr. Ratzel établit entre l'homme et le sol trouve dans les lignes suivantes quelque explicitation : « La libre volonté de l'homme dans ces territoires peut faire beaucoup, pour en reculer les limites naturelles ou en rendre l'étroitesse plus supportable, mais il ne peut jamais les abolir. Et chaque peuple porte déjà autour de lui les marques de son pays. L'anthropogéographie traite toujours des peuples à l'intérieur de leurs limites, elles ne les considère que sur leur sol. C'est donc sur ce sol que l'anthropogéographie voit se dessiner les lois de la vie des peuples. Et les seules lois auxquelles il se trouve confronté sont celles qui peuvent recevoir une formulation géographique¹. » Plus tard, Fr. Ratzel concevra le concept de *Lebensraum*, d'espace vital, que les Nazis détourneront pour justifier leur impérialisme.

Cette relation de l'homme au territoire est fondatrice de l'approche géographique de l'humanité, mais elle peut se décliner de diverses façons, selon que l'on y cherche la

1 *Anthropogeographie* (1899), p. 99 : « Der freie Wille der Menschen in diesen Ländern kann viel tun, um diese natürlichen Schranken hinauszurücken oder ihre Einengung erträglicher zu machen, er kann sie jedoch niemals vernichten. Und jedes Volk trägt schon darum die Merkmale seines Landes. Die Anthropogeographie hat es nun immer mit den Völkern innerhalb ihrer Schranken zu tun, sie sieht sie immer nur auf ihrem Boden. Auf diesem Boden sieht daher die Anthropogeographie auch die Gesetze des Völkerlebens sich abzeichnen. Und nur mit den Gesetzen hat sie zu tun, die geographisch zu formulieren sind. »

réalité ontologique de la condition humaine ou le simple enracinement de l'homme dans la contingence spatio-temporelle. C'est la première voie qu'a choisie Martin Heidegger. Dans un ouvrage décapant, récemment paru, E. Faye nous propose une lecture renouvelée du philosophe à la lumière des séminaires inédits de 1933-1935 où l'implication de sa pensée dans le nazisme apparaît de façon explicite et incontestable. A propos de la relation au sol, on y trouve cette idée² : « Nous ne devons jamais oublier que, nécessairement, l'espace est toujours corollaire du peuple dans son être concret, que, littéralement, il n'existe pas de peuple sans espace. » M. Heidegger se place là dans le cadre de sa théorie de la mondanité et de « l'être-avec, » le « Mitsein, » qu'il a développée en 1923 dans *Etre et Temps* et qui définit l'homme dans un réseau relationnel l'unissant à un monde d'objets utilitaires, à tout un paysage dont on devine qu'il peut être aussi un territoire, et par delà, aux autres individus. Pour lui, *Blut und Boden sind zwar mächtig und notwendig*, « Sang et sol sont puissants et nécessaires », même si le savoir doit être cultivé afin d'« orienter le flot du sang. »

La relation du sang au sol n'est donc pas, pour Heidegger, une simple contingence contraignante, elle est dans l'essence même de l'homme. On retrouve chez l'Historien de la sculpture qu'était E. Langlotz cette intimité de la relation qu'entretient l'homme avec son territoire-paysage, *die Landschaft*, sans la fonder sur un horizon ontologique. Dans l'introduction de son fameux *Frühgriechische Bildhauerschulen* (1927), p. 8, il écrit :

« Aujourd'hui, seuls le coût des œuvres et la perfection technique émerveillent nos contemporains, mais pas ce à quoi l'artiste donne corps.

L'appréciation de l'artiste est fondée sur la relation qu'il entretient avec et la façon dont il rassemble toutes les forces dans l'élément central de la vie grecque : l'Etat. Le général victorieux lui-même n'avait d'autre valeur que celle qu'il détenait en tant qu'outil de sa cité, le vainqueur à Olympie en tant son représentant et ce n'est qu'après une troisième victoire qu'il était gratifié d'une statue reproduisant ses traits individuels. C'est de ce kosmos, de l'unité ethnique de son peuple (Einheit von Stamm), de sa langue, des cultes et des lois, nourrie et transformée par les destins qui lui sont échus, que naît chaque œuvre ; elle porte la marque de l'attention du peuple d'où l'artiste est originaire. Cela est d'abord visible pour les œuvres les meilleures et les plus belles auxquelles les siècles ultérieurs ont persisté à rendre des honneurs héroïques. Leur essence (Wesen) œuvre sans relâche dans tout ce que leur peuple continue à produire. L'artiste la porte du fait de sa naissance dans son sang, il la reçoit comme la langue, les mœurs, la loi, comme aussi la façon propre à sa communauté de voir son environnement et de le vivre, déterminé par l'émerveillement que lui procure le paysage dans lequel il demeure. »

Cette fois, c'est l'analyse de œuvres d'art qui permet de dégager la notion de paysage/territoire stylistique comme reflet de l'attachement de l'homme à son territoire politique. Pas plus chez Langlotz que chez M. Heidegger, la relation que l'homme entretient avec le sol, ses caractéristiques naturelles, mais aussi ses limites qui le territorialisent, n'étaient réduits à une simple contingence. Cette mystique du Sol, que d'autres auteurs, Carl Schmitt en tête, ont également développée, aboutit, comme le dit Werner Köster, à une « ontologisation politique

2 E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935* (2005), p. 235.

de l'Espace. »³ Il s'agit là d'une pensée qui ne laisse pas la moindre place à l'individualité et à la liberté humaine.

La déconstruction du Soi :

Avec la seconde guerre mondiale, c'est bien sûr cette conception d'un ensemble uniforme s'incarnant à la fois dans l'état, le sol et le sang et définissant le peuple qui s'effondre. Tandis qu'on avait vécu, avant-guerre, dans l'évidence du soi, s'exprimant de façon parfois passionnelle dans le nationalisme, voilà que la guerre, en mettant à terre le nazisme, a également abattu tout un système de pensées. Cl. Pavone écrivait, au lendemain de la dernière guerre et de l'effondrement du fascisme italien : « L'importance de certains nœuds historiques réside justement dans le fait d'obliger un grand nombre d'hommes à trouver problématique ce qui jusque-là semblait naturel. »

On entre dans une nouvelle période qui est dominée par les idéologies internationalistes, comme le marxisme. On assiste alors peu à peu à une désethnicisation progressive de la pensée. La tendance est de substituer à l'interprétation ethnique une interprétation sociologique. Le débat entre interprétation ethnique et sociale est toujours en vigueur en archéologie grecque. L'un des exemples les plus significatifs est la discussion qui porte sur cette céramique modelée apparue dans la seconde moitié du XIII^e s. dans la Grèce mycénienne. Qualifiée de barbare, « The Barbarian Ware, » par maints auteurs dont Fr. Schachermeyr, cette production est attribuée par B.D. Small à une classe pauvre qui se trouverait trop à l'écart des circuits commerciaux habituels pour accéder toujours à la céramique tournée⁴.

De même que nous avons fait le parallèle entre Ratzel, Heidegger et Langlotz, de même nous pouvons comparer les contributions de deux auteurs contemporains, le philosophe Jean-Paul Sartre et l'historien Edouard Will.

En 1947, Jean-Paul Sartre faisait paraître sa *Réflexion sur la question juive*. L'idée principale était que le Juif, notamment celui qu'il appelait le « Juif inauthentique », c'est-à-dire celui qui ne se revendique pas comme tel, était une création de l'antisémitisme et non la manifestation d'une substance humaine distincte, interprétée comme une race. L'homme ne se réduit donc pas à son identité, il est « une liberté en situation, » qui échappe d'une certaine façon dès que l'on cherche à la saisir. Il dénonçait également le caractère très passionnel de l'approche que les antisémites de l'époque avaient de la question. Mais c'est dans *L'Être et le Néant* (1943) que l'on trouve la véritable théorisation du problème de l'identité, qu'elle soit ethnique ou personnelle, lorsqu'il écrivait, p. 572 (4^e partie, I, 2D) : « Le pour-soi ne peut

3 Werner Köster, *Die Rede über den « Raum » Zur semantischen Karriere eines deutschen Konzepts* (2002), p. 36.

4 Fr. Schachermeyr, *Die Ägäische Frühzeit. Die Ausgrabungen und ihre Ergebnisse für unser Gesichtbild IV. Griechenland im Zeitalter der Wanderungen. Vom Ende der mykenischen Ära bis auf die Dorier*, p. 68-71 ; D.B. Small, « Handmade burnished ware » and prehistoric Aegean economics: an argument for indigenous appearance, « *Journal of Mediterranean Archaeology* 3 janvier (1990), p. 3-25. Voir aussi, contre l'interprétation de Small, dans le même volume du *Journal of Mediterranean Archaeology* l'article de J.-B. Rutter, « Some Comments on interpreting the Dark-Age Surfaced Handmade Burnished Pottery of the 13th and 12th Century BC Aegean, » p. 29-49.

rien être. Pour-moi, je ne suis pas plus professeur ou garçon de café que beau ou laid, Juif ou Aryen, spirituel, vulgaire ou distingué. » La conception est subtile, car elle tourne le dos à celle qui définit l'identité, qu'elle soit collective ou individuelle, comme l'être de l'homme, comme son *Wesen* inaliénable et inaltérable, sans tenir compte du caractère indéfini de l'existence. Mais il n'est pas non plus une négation de l'identité ni de sa réalité sociale. Elle est simplement dissociée de ce qu'il appelle le « pour-soi », c'est-à-dire du regard que le sujet porte sur lui-même ou sur les autres. Or, si l'objet de ce regard – l'en-soi – peut être défini et déterminé, le sujet qui le jette, le pour-soi, échappe à toute détermination. L'identité, qu'elle soit ethnique ou personnelle, n'est donc qu'un projet émanant du sujet qu'il construit en faisant usage de sa liberté. Et cette liberté affecte également la relation que l'homme entretient avec le sol et le territoire. Elle se ramène pour J.-P. Sartre à une simple mise en situation. Elle n'est au fond que pure contingence⁵.

Chez les historiens du monde grec, la remise en cause la plus précoce et la plus radicale de la conception raciale de l'identité est venue d'E. Will, dans son ouvrage déjà cité, *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecques* (1956). Bien que la pensée de l'historien ne fût pas dialectique comme l'était celle de Sartre, on retrouve chez lui une argumentation assez proche de celle du philosophe. Il y dénonce en effet la conception d'un peuple dorien ou ionien défini comme une entité de nature immuable et en dégagait le caractère irrationnel. Ainsi écrivait-il : « On voit là l'erreur – volontiers tendancieuse – qui consiste à enregistrer les caractères historiques des Ioniens d'Asie (caractères historiques qu'on envisage du reste que de façon assez unilatérale, car, après tout, pour ne citer que cet exemple, Callinos d'Ephèse a des accents proches de ceux de Tyrée – qui semble avoir été lui-même un Ionien...), tels qu'ils ne peuvent être constatés par nous qu'au terme d'un séjour asiatique déjà assez long, et à les ériger en caractères originels, ethniques, biologiques. »

Le discrédit dans lequel la pensée ethnique a sombré après la guerre s'accompagna, particulièrement en Allemagne, d'un changement profond dans la perception de l'espace. Comme le montrent les analyses de W. Köster, l'espace disparut même du langage public au sein de la RFA⁶. C'est également dans ce cadre affectant la perception de l'espace qu'il faut replacer deux ouvrages de première importance portant sur l'histoire de la sculpture grecque : *Kouroi* (1942 pour la première édition, réédition en 1960 puis en 1970) de Gisela Richter et *The Dark Age of Greece* (1971) d'Anthony Snodgrass. Aux principes édictés par E. Langlotz, dont la vision était très géographique, G. Richter opposait une conception complètement opposée qui consistait à minorer les styles régionaux au point de refuser de les considérer. Parmi les arguments proposés, le plus significatif est celui qui met en évidence la circulation des artistes en s'appuyant sur maints textes et inscriptions. Ce qui était réhabilité dans sa vision, c'était l'individu échappant au déterminisme de son milieu d'origine, mais pas à celui de sa période, et à l'émergence d'une sorte de milieu artistique à l'échelon de la Grèce.

Quant à A. Snodgrass, il proposait de reconsidérer les artefacts archéologiques dans lesquels on avait vu des marqueurs ethniques. À ces yeux, ni les tombes, ni les objets en bronze

5 Voir *L'Être et le néant*, p. 535, 4^e partie, I, 2A, où il définit le lieu de naissance comme « *contingence pure de ma place.* »

6 Köster 2002, p. 28 et surtout 233-238.

ne sont des indicateurs fiables des déplacements de population. Voici ce qu'il écrivait sur les modes funéraires : « Ce que nous pouvons déduire du cas d'Athènes, ce n'est pas, à mon avis, que les changements dans les rites funéraires sont dépourvus de signification, mais que leur signification en termes de différenciation raciale ou religieuse dans la Grèce ancienne – deux domaines dans lesquels ils ont été utilisés comme des preuves documentaires (*evidence*) – doit être fortement revue à la baisse. » Seule la céramique serait de nature à indiquer un changement profond, lié à une migration importante. En l'absence d'une nouvelle céramique que l'on pourrait clairement interpréter comme dorienne, il en vint à remettre en cause l'historicité même de la migration dorienne. Tandis que Will s'était contenté de contester le contenu biologique et moral des Doriens et Ioniens, Snodgrass faisait un pas de plus. Il faut mesurer les implications de la démonstration : s'il n'y avait plus de migration dorienne, c'est que la dissociation ethnique entre Doriens et Ioniens relevait plus du mythe que de l'Histoire.

Si la réflexion sur le passé s'est ainsi désethnicisée, elle est en revanche devenue plus anthropologique. On a cherché par tous les moyens à saisir une spécificité grecque, une façon de penser grecque etc. Tandis que de nombreux historiens de l'Entre-deux-guerres avaient tenté de dégager dans la Grèce les éléments fondateurs de notre civilisation, l'approche anthropologique favorise au contraire la recherche des différences. L'anthropologue de la Grèce est constamment à la traque de ces étrangetés révélatrices d'une culture. C'est dans cette veine qu'il faut placer une bonne partie des travaux de Louis Gernet et de Jean-Pierre Vernant. Les titres mêmes de ses ouvrages et de ceux qu'il a édités l'indiquent : *Le génie grec dans la religion*, *Mythes et pensées chez les Grecs*, *L'Homme grec*, etc.

L'anthropologie prétend à une certaine objectivité. Dès lors que l'identité ethnique était présentée comme un mirage, renvoyant aux catégories de pensée modernes, elle ne pouvait plus être un thème d'étude. C'est ainsi qu'elle a disparu des écrits historiques et archéologiques portant sur la Grèce ancienne, se dissolvant dans l'identité culturelle, quand elle n'était pas purement et simplement disqualifiée comme la survivance des attitudes racistes d'avant-guerre. Si la science anthropologique permet de repérer les traits de civilisation spécifiques d'un peuple donné, cette caractérisation se fait au sein de notre conscience. Or c'est là que réside la difficulté. L'identité comme fait objectif est insaisissable ; mais est-ce un fait objectif ? Notre conscience en est-elle le siège ?

La question de l'identité ne pouvait réapparaître que dans ceux qui tentaient une anthropologie ou une histoire de la perception. C'est précisément l'optique choisie de deux ouvrages qui faisaient porter l'analyse moins sur ce qu'étaient les Grecs que sur le regard qu'ils portaient. Dans *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'Autre* (1980), François Hartog s'intéressait à la perception que les Grecs avaient des peuples étrangers, un regard qui, établissant la différence, fondait en même temps une identité hellène. Quant à Nicole Loraux, dans *L'invention d'Athènes* (1981), elle dégageait les éléments d'une identité athénienne dont l'instrument privilégié était l'oraison funèbre. Dans les deux cas, on rencontre le mythe. Pour Fr. Hartog, c'est par une construction mentale que se construit l'Autre, le Non-grec et, par-delà, le Grec. Pour N. Loraux, les mythes des origines sont l'élément fondateur. Ces approches préfigurent celles de la sociologie constructiviste. Mais entre le monde grec pris dans sa globalité par Fr. Hartog et l'échelon de la cité adopté par N. Loraux, notons l'absence complète des grandes catégories intermédiaires comme Doriens, Ioniens ou Eoliens.

À côté de ces ouvrages qui cherchent à saisir l'Athénien dans son face à face avec un passé reconstruit et le Grec dans sa confrontation avec l'Autre, d'autres travaux, s'inscrivant dans une tradition historique entièrement différente, avaient refusé d'abandonner la question de la géographie culturelle. Malgré G. Richter, la notion de paysage/territoire (*Landschaft*) stylistique, loin d'être écartée par les spécialistes de la sculpture, a reçu au contraire confirmation et précision. L'ouvrage le plus significatif dans ce sens est celui que Francis Croissant a consacré à la multiplicité des styles et leur ancrage local dans les divers espaces grecs qui correspondent souvent à des territoires de cité: *Les protomés féminines archaïques, Recherches sur les représentations du visage dans la plastique grecque de 550 à 480 av. J.-C.*, BEFAR 250 (1983). Toutefois, dans cet ouvrage, on retrouve l'approche anthropologique qui permet de repérer les traits stylistiques, objectivement saisissables, des aires stylistiques dégagées, plutôt qu'une archéologie du regard.

Identité ethnique et ethnicité

Après cette période de désethnicisation de la pensée, nous sommes entrés à nouveau, dans les années quatre-vingt-dix, dans une période de regain d'intérêt pour la question ethnique. Ce renouveau s'explique par le développement de la sociologie dite constructiviste et de l'usage qui en a été fait en histoire ancienne. Il semble qu'il y ait là aussi un lien entre la pensée et les conditions historiques qui ont présidé à ce développement. Cette nouvelle approche s'est développée grâce à des anthropologues, mais aussi contre l'anthropologie. En effet, cette science tendait à confondre groupes ethniques et groupes culturels. Or l'Histoire récente semblait au contraire illustrer la différence entre les deux. Par exemple, en Amérique, on a observé la survivance de certains groupes ethniques quand les différences culturelles devenaient négligeables. Ainsi les Noirs des Etats-Unis partagent-ils avec les Blancs la langue, la religion, le sol, la patrie et l'essentiel des valeurs américaines. Ils n'en subsistent pas moins comme groupes ethniques officiellement reconnus comme tels. D'autres expériences historiques ont au contraire conduit à intégrer des groupes entièrement distincts sur le plan culturel et même physique dans une même entité ethnique. C'est ainsi qu'Israël a transporté dans son territoire les Falachas, ces Juifs éthiopiens, qui ont été intégrés à l'ethnie des Juifs, puisque considérés comme Juifs, et faits citoyens israéliens. On peut donc partager la même identité culturelle sans partager la même identité ethnique et, inversement, on peut partager la même ethnie en appartenant à des groupes culturels entièrement distincts.

Le constructivisme tel qu'il est apparu dans les Sciences de l'Antiquité, repose avant tout sur les travaux de l'ethnologue norvégien Fr. Barth. La référence première est l'introduction à un livre collectif publié en 1969: *Ethnic groups and Boundaries*, aujourd'hui accessible en français dans Streiff-Fenart et Philippe Poutignat, *Théories de l'ethnicité* (1995). Pour Barth, il ne s'agit plus de rechercher l'être profond d'un peuple, mais les éléments constructeurs de son identité, en les distinguant soigneusement de ses traits culturels qui n'ont pas toujours valeur ethnique. La frontière sociale qui sépare les groupes, en usant, par exemple, du contrôle des mariages, particulièrement quand ils cohabitent dans une même société, constitue l'élément le plus stable des identités. Cette conception théorise le divorce entre culture et identité. Elle propose de saisir les phénomènes identitaires non plus comme des données objectives, mais comme essentiellement subjectives. Ce qui compte, c'est alors, et uniquement ce que les

communautés disent d'elles-mêmes, et non ce que le savant peut dire d'elles.

En France, la réflexion sur la question identitaire connut aussi un certain renouvellement, mais en marge d'un silence général sur un thème qui paraissait piégé. Dans *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* (1990), Jean-Loup Amselle a mis à l'épreuve de la critique le pouvoir qu'à l'anthropologie d'objectiver l'objet de son étude, lui donnant alors l'essence qui lui manquait. C'est ainsi qu'en Afrique de l'Ouest l'anthropologue, secondant l'état colonial, a contribué de façon déterminante à la construction même des ethnies en cherchant à les classer et à les dissocier les unes des autres, là où il n'y avait qu'interrelations et entrelacs. Le grand enseignement de cette étude est que lorsqu'on cherche à spécifier une culture et à en dégager l'essence érigée en ethnie, au lieu de trouver du spécifique, on ne trouve que du métissage : il est possible au contraire de postuler « un syncrétisme originaire, un mélange dont il est impossible de dissocier les parties⁷. »

Il faut donc, autant que possible, éviter de parler à la place des populations étudiées, en usurpant le pouvoir de les définir. Néanmoins, on ne négligera pas non plus les processus d'auto-identification à l'œuvre dans la plupart des communautés qui bien souvent ont dit qui elles étaient. On partira du principe qu'un trait culturel ou phénotypique ne peut devenir ethnique que s'il est sélectionné par la communauté et s'il est considéré comme un critère de distinction permettant de la définir.

Les travaux de Barth et d'Amselle étaient restés confinés au cercle des études anthropologiques. Le transfert des idées présentées par Fr. Barth sur le territoire de l'historien ne s'est produit que longtemps après la parution de *Ethnic groups and Boundaries*. En 1986, Anthony D. Smith publia *The Ethnic Origins of Nations* dans lequel il replaçait l'essor du nationalisme dans une histoire plus générale des processus identitaires remontant à l'Antiquité. A la suite de Barth, il définissait l'ethnie, – un terme qu'il emprunte à la langue française – comme une donnée subjective, prenant le contre-pied de tous ceux qui avaient voulu saisir les identités dans l'authenticité d'une culture dont les traits pouvaient être objectivés : « the generic features of *ethnie* are derived, less from 'objective' indicators like fertility, literacy or urbanization rates (important though these are in given circumstances), than from the meanings conferred by a number of men and women over some generations on certain cultural, spatial and temporal properties of their interaction and shared experiences. » Tandis que pour Fr. Barth, la notion de frontière était présentée comme la principale clé de l'ethnicité, Smith distinguait six éléments fondamentaux constructeurs de toute ethnie : le nom qu'une communauté de donne à elle-même, un mythe de descendance commun, une histoire que les membres ont en partage, une culture commune, l'association avec un territoire spécifique, et un sens de la solidarité. Parmi ces six critères, deux concernent la relation de l'ethnie à son passé, et, en historien qu'il est, Smith accorde en fait la première place à la dimension temporelle : « *Ethnie* are nothing if not historical communities built up on shared memories⁸. »

Il restait à exploiter pour la première fois les acquis de la sociologie constructiviste et les analyses de Smith de façon systématique à propos des Grecs. Ce fut chose faite avec les

7 Amselle 1990, p. 248.

8 Smith 1986, p. 25.

travaux de Jonathan Hall et de Catherine Morgan. Dans *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (1997), J. Hall souligne à son tour la dimension temporelle des constructions identitaires. Il écrit dans sa conclusion, p. 182 : « Ce qui distingue l'identité ethnique des autres identités sociales est précisément sa dimension historique (ou quasi historique). » D'où l'intérêt pour les généalogies et les mythes. Son problème n'est pas d'en établir l'historicité, mais de déterminer leur action sur l'histoire, particulièrement dans la construction identitaire. Dans ce souci, il n'a pas hésité à porter sa réflexion sur les entités intermédiaires entre le Grec et le citoyen, notamment sur les Ioniens et les Doriens. Dans son second ouvrage, paru en 2002, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, la première place dans la construction de l'identité ethnique est toujours donnée à l'histoire, mais l'auteur s'attache davantage à la question du nom, et notamment à celui d'Hellènes que se donnaient les Grecs. Mais cette fois, le critère culturel est pris en considération. La thèse générale consiste à montrer que la nature de l'identité grecque a changé au cours du temps. Fondée uniquement, au cours de l'époque archaïque, sur les mythes de parenté et leur dimension temporelle, elle ne dépassait pas le niveau « sub-hellénique » opposant les entités doriennes, ioniennes, éoliennes etc. Une identité plus générale, rassemblant la plupart des Grecs, au sens actuel du terme, sous un même terme, se serait forgée à partir du VI^e s. dans les grands centres panhelléniques, à Olympie d'abord, où l'on accordait ou refusait le droit de concourir aux Non-Hellènes, et dans l'amphictionie pyléo-delphienne où les Thessaliens jouaient leur leadership régional. Jusque-là, on en reste à l'identité ethnique, présentée comme une construction agrégative, en agençant des mythes divers au sein de généalogies globalisantes. Pour J. Hall, ce n'est pas tant l'aventure coloniale que la confrontation avec les Perses lors des guerres médiques qui provoqua la transformation de l'identité grecque. Désormais plus oppositionnelle qu'agrégative, cette dernière s'appuie de plus en plus sur des différences que l'on observait entre Grecs et Barbares. Le résultat fut que « broader cultural criteria came to replace ethnic ones.⁹ » Cette requalification de l'identité grecque en termes culturels qui s'impose de plus en plus à partir du IV^e s. et qui devient dominante à l'époque hellénistique a donc pour effet, en fin de compte, de la « déséthniciser. » En effet, dès Isocrate, on prit conscience que la *paideia*, l'éducation grecque, pouvait s'étendre au-delà des frontières qu'établissait le système de la parenté entre les Hellènes et les Non-Hellènes. Au II^e s. de notre ère, Aristidès et Favorinus pensaient que « leur *paideia* supérieure faisait d'eux des Hellènes plus authentiques que de nombreux Grecs du "vieux pays".¹⁰ »

Tandis que l'historiographie du monde grec a si fortement privilégié l'étude de la cité, Catherine Morgan a porté le projecteur sur les *ethnè*, ces entités régionales qui se sont constituées en « peuples », grâce à un processus de construction identitaire qu'il est possible de suivre en croisant les sources archéologiques et historiques. Ces recherches, présentées dans maints articles, viennent d'aboutir à un ouvrage général : *Early Greek States Beyond the Polis* (2003) où elle souligne le caractère hétérogène et multiple des identités, reliant les individus à des cités, mais aussi des ethnos et des groupes qui sont des subdivisions de ces derniers, comme les tribus. On retrouve là les entrelacs dont parlait J.-L. Amselle. Tandis que J. Hall mettait l'accent sur les sources historiques, parce que l'ethnicité lui apparaissait

9 Hall 2002, p. 189.

10 Hall 2002, p. 226.

comme relevant du discours que les artefacts ne contiennent pas, C. Morgan s'attache au contraire à dégager les sources archéologiques qui permettent de rendre manifeste les entreprises collectives dont la signification pouvait être ethnique. Mais toute entreprise de ce type revient à dégager des zones, des secteurs, des régions que l'on peut ou non interpréter comme des entités à signification ethnique, et l'on se retrouve dans une approche où territoires et limites spatiales ont une importance bien plus considérable.

C'est encore l'étude des mythes, cette fois plus profondément ancrée dans l'espace, qui caractérise les deux derniers ouvrages d'Irad Malkin, d'abord *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean* (1994), puis, plus récemment, et plus directement orienté vers la question de l'identité, *The Returns of Odysseus: colonization and ethnicity* (1998). Dans ce dernier ouvrage, on découvre comment les mythes grecs ont servi non seulement à la construction identitaire des Grecs, mais aussi à celle d'autres peuples, une analyse qui confirme d'une certaine façon le divorce de la culture et de l'identité à l'œuvre chez Fr. Barth, et rejoint, d'une certaine façon le « syncrétisme originaire » de J.-L. Amselle.

Depuis une dizaine d'années, le thème de l'identité ethnique connaît un succès certain. La bibliographie est devenue considérable. Dans l'optique qui est la nôtre, où histoire et archéologie s'associent étroitement, il faut replacer notre colloque dans la lignée ouverte par trois rencontres et un ouvrage collectif.

Confini e frontiera nella Grecità d'Occidente, Atti del trentasettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 1997 (1999). Le colloque ne rencontrait qu'indirectement la question des identités, mais l'abordait pour l'Occident au travers du thème de la frontière. Toutefois, plusieurs communications ont traité directement à la question de l'ethnicité. Mais le fait le plus notable pour notre thème a été le fait de confier à J.-L. Amselle l'introduction générale, afin de replacer la problématique des limites frontières, mais aussi celle de l'identité dans le cadre conceptuel que propose l'anthropologie, un cadre qui n'est pas présenté par l'auteur comme une grille d'analyse universelle, mais comme un parcours personnel, et où la pensée de J.-P. Sartre apparaît, à juste titre, comme un point d'ancrage.

Irad Malkin (éd.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity* (2001). L'éditeur est l'auteur d'une belle introduction sur la notion d'identité ethnique. Après avoir rappelé les quelques principes que Hall avait mis en évidence (le rôle des généalogies, etc.), I. Malkin avait souligné, la distinction reprise en détail dans les *Returns of Odysseus* entre héros et héros grecs, développant le rôle indu que joue dans la dialectique du soi et de l'autre, l'opposition entre le centre et la périphérie, dans un monde qui n'a pas de véritable centre. La question est d'une certaine façon la suivante: l'Autre est-il vraiment l'Autre? En effet, les mythes grecs ont parfois servi à fonder l'identité ethnique de populations étrangères au monde grec. Nous retrouvons le métissage cher à J.-L. Amselle. I. Malkin a également dégagé l'opposition entre la vision « primordialiste » que les membres d'une communauté peuvent avoir de leur passé et celle de l'observateur qui peut être tout autre, rejoignant en cela l'opposition entre le pour soi et l'en soi que l'on fait traditionnellement en philosophie et que l'on a déjà rencontré ci-dessus sous la plume de J.-P. Sartre. Le colloque s'est développé particulièrement autour des notions d'ethnos et de la colonisation, mais présente aussi l'originalité d'avoir rassemblé des communications sur la vision qu'avaient les autres peuples de l'ethnicité grecque.

Le troisième colloque que je souhaite mentionner est celui qu'a édité E. Greco, *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Paestum,*

23-25 febbraio 2001 (2002). Il s'agit là d'un exemple précis, celui de l'Achaïe, mais complexe, car posant la question de la relation entre une construction identitaire d'une région de la Grèce métropolitaine et diverses colonies italiennes qui se sont à un moment ou un autre rattachées à cette identité qui, peut-être, n'existait pas au moment même de la colonisation. Dans ce colloque, la dimension géographique est nettement plus affirmée que dans les précédents et surtout elle introduit plus clairement, avec l'article de Francis Croissant, la question de l'histoire du style et de sa géographie dans la problématique identitaire.

C'est à Francis Croissant qu'était consacré le dernier ouvrage qui cette fois n'est pas la publication des actes d'un colloque, mais un volume d'hommage. Il s'agit d'*Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique. Etudes réunies par Christel Müller et Francis Prost*, paru en 2002. Etant donnée la spécialité scientifique du dédicataire, la question des styles de céramique ou de sculpture était nécessairement très présente. Mais la question identitaire était également posée à partir des *realia* archéologiques, comme les éléments des modes funéraires, les monnaies ou les alphabets. On rencontre dans ce colloque la notion originale d'hybridité, déglagée particulièrement dans la conclusion.

Le colloque qui s'est tenu à Toulouse et dont nous p prend donc la suite d'une belle série. Il me revient toutefois de spécifier l'angle de vue choisi. Mais pour ce faire, il importe d'abord de rappeler le contexte social et politique qui fut le cadre de notre rencontre. Elle eut lieu à un moment où le débat sur l'élargissement de l'Europe avait été relancé par la question de l'adhésion de la Turquie. Ce qui se trouve à l'arrière-plan des arguments opposés, c'est l'identité européenne, une identité en pleine construction. Le problème est de savoir si l'Europe se définit par des valeurs humanistes, et donc non ethniques, ou par le lien entre une culture, notamment une religion, et un espace géographique donné, dans une vision qui tend alors à s'ethniciser. Le débat entre modèle communautaire et modèle républicain est également aujourd'hui très actif. L'actualité récente, avec les émeutes dites « des banlieues, » ont fait apparaître une nouvelle forme d'identité collective, qui n'est pas à proprement ethnique, mais plutôt territoriale, rassemblant dans zones urbaines excentrées des jeunes d'origines assez mêlés qui manifestent et dénoncent tout à la fois, en brûlant des voitures, la distance qui les sépare des autres Français et qui s'approprient leurs secteurs comme des territoires propres, nécessitant une défense contre les forces de l'ordre. Il faut noter dans ces débats et moments de crise combien la question identitaire concerne, dans une actualité plutôt « brûlante, » la relation entre identités et l'espace.

Or c'est justement la dimension géographique qui constitue la particularité de notre colloque. Chez A.D. Smith et J.-M. Hall, l'approche de la question de l'identité ethnique accorde la première place à la relation à l'Histoire. Certes, mythe des origines et généalogie sont importants et leur étude a donné d'incontestables résultats. Mais il existe une autre approche qui favorise la relation à l'espace aux dépens de celle que l'on accorde à l'Histoire. En effet, définir des identités ethniques, c'est presque toujours définir des territoires, même quand il s'agit de territoires perdus. Aux travaux des historiens sus-mentionnés, on peut donc opposer celles de toute une école de géographes qui ont abordé la question de l'identité par la relation qu'entretient l'homme avec le sol, retrouvant, d'une certaine façon, Razel. La

figure dominante est, en France, celle de Joël Bonnemaïson¹¹. Dans son approche, il dégage le concept de géosymbole. Voici la définition qu'il en donnait dans son article « Voyage autour du patrimoine, » *Espace géographique* 4 (1981), p. 249-262 : « un géosymbole peut se définir comme un lieu, un itinéraire, une étendue qui, pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles prend aux yeux de certains peuples et groupes ethniques, une dimension symbolique qui les conforte dans leur identité. » Dans son remarquable ouvrage *L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle* (1996 pour le premier tome, 1997 pour le second), Bonnemaïson place l'espace au cœur de l'identité, avant l'histoire (livre II, p. 73) : « Autant les mythes sont irréels, si on essaie de les situer dans le temps, autant ils se révèlent exacts et minutieux dès qu'il s'agit de localisation. Le mythe justifie en effet une société qui ne se meut pas tant dans une conscience historique que dans une "conscience géographique". Dans ces lignes Bonnemaïson n'édicte pas ces principes comme une grille universelle des sociétés, mais comme une interprétation de la société dans l'île mélanésienne de Tanna. Toutefois, elle met en évidence les implications géographiques du mythe et la relation entre l'imaginaire collectif et la réalité de l'espace occupé par une communauté. Ce sont là des phénomènes qui risquent de ne pas être spécifiques aux Mélanésiens. Dans la *Géographie culturelle*, le point de vue est plus universel : « Le territoire est d'abord un espace d'identité ou, si l'on préfère, d'identification. »

La question que nous posons est donc la suivante : une approche géographique de l'identité dans le monde grec est-elle possible ? Dans *La naissance de la cité grecque* (1995), François de Polignac avait attribué très précisément attribué ce rôle de géosymboles aux sanctuaires extra-urbains, interprétés comme des marqueurs de l'appropriation du sol. Dans ce questionnement, l'existence d'une géographie stylistique est donc d'une importance particulière. Que ce soit dans la céramique ou la plastique, de bronze, comme de pierre ou de terre cuite, les styles définissent des aires géographiques. Ont-ils été des géosymboles ? Ont-ils contribué à définir spatialement des identités collectives ? La même question se pose pour les modes funéraires et d'autres aspects de la civilisation grecque.

Ces interrogations sont particulièrement pertinentes pour distinguer les différentes identités à l'intérieur du monde grec et ce sont elles qui nous occupent dans la première partie. Mais la question se pose différemment dès lors qu'on se trouve aux confins du monde grec. La question tant de fois ouverte des rapports des Grecs entre eux, mais aussi de ceux qu'ils entretenaient avec les peuples qu'ils côtoyaient en milieu colonial, doit être de nouveau posée. Là encore c'est la géographie qui change la donne.

Avec la conquête romaine, la question identitaire prend un aspect nouveau. On observe d'abord l'interpénétration des cultures d'Italie et de Grèce, comme en témoignent la céramique et le théâtre. Au-delà de la question culturelle, il est possible parfois de saisir avec une étonnante précision des groupes ethniques. C'est le cas de la communauté italienne de Délos. Comme on le découvre avec Cl. Hasenohr, c'est en Grèce que les Italiens se font appeler Romains, et non en Italie. Il s'agit là d'une relation entre une communauté et un territoire de référence qui n'est pas celui de la résidence, ni même celui des origines, mais celui de la puissance dominante sous la protection de laquelle on se place.

11 On trouvera dans *La géographie culturelle* (2004) une présentation générale de sa pensée au travers d'un cours recueilli et publié par deux de ses étudiantes après sa mort en 1997.

La relation entre l'identité et le territoire prend donc un triple aspect selon que le territoire en jeu se trouve au sein du monde grec, au contact d'identités étrangères, ou que les identités s'affirment loin de leur territoire d'origine dans des communautés d'expatriés. C'est donc sur ces trois géo-situations que s'organisent les communications publiées dans ce volume.