



Diaspora, réseau : le poids des mots, le choix des images. Entretien avec Irad Malkin

Propos recueillis, traduits de l'anglais et présentés par Julie Delamard

Julie Delamard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/traces/5572>

DOI : 10.4000/traces.5572

ISSN : 1963-1812

Éditeur

ENS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 19 novembre 2012

Pagination : 221-235

ISBN : 978-2-84788-376-3

ISSN : 1763-0061

Référence électronique

Julie Delamard, « Diaspora, réseau : le poids des mots, le choix des images. Entretien avec Irad Malkin », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 23 | 2012, mis en ligne le 19 novembre 2014, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/traces/5572> ; DOI : 10.4000/traces.5572



Tracés est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Diaspora, réseau : le poids des mots, le choix des images.

Entretien avec Irad Malkin

PROPOS RECUEILLIS, TRADUITS DE L'ANGLAIS ET PRÉSENTÉS
PAR JULIE DELAMARD

La question de l'usage de concepts anachroniques en histoire antique semblait réglée (Loroux, 2005)... jusqu'à ce que soit formulé le programme d'histoire ancienne du CAPES et de l'agrégation, qui porte cette année sur « les diasporas grecques du détroit de Gibraltar à l'Indus (VIII^e siècle avant notre ère – fin du III^e siècle avant notre ère) »¹. Le terme diaspora est nouveau dans le champ de l'historiographie de la Grèce antique et il offre un point de vue original sur des phénomènes largement débattus, mais il est également marqué par de fortes connotations liées à l'histoire des Juifs. Ce sont cependant elles que convoque par exemple Nancy Demand lorsqu'elle propose de parler de « diaspora néolithique », en assumant pleinement les implications du terme (2011, p. 35). Mais l'application du mot aux phénomènes plus tardifs d'installation des communautés grecques sur le pourtour méditerranéen s'insère dans un contexte historiographique et heuristique particulier.

L'étymologie, qui renvoie au verbe grec *diaspeirô*, semble garantir la légitimité du qualificatif, sinon établir la pertinence du concept. Stéphane Dufoix a néanmoins récemment souligné que les Grecs n'avaient jamais utilisé ce terme ni ses dérivés pour désigner leur propre essaimage en Méditerranée (2011, p. 45-49). Le vocabulaire qu'ils employaient évoquait en fait majoritairement la possession et l'exploitation de la terre (Casevitz, 1985). Certes, le terme typique des récits relatifs à l'époque archaïque est *apoi-*kia**, qui évoque à la fois le détachement, la communauté qui y procède et l'établissement qui s'ensuit ; mais au fil des époques classique et hellénistique, d'autres modalités, d'autres caractéristiques s'incarnent dans l'enrichissement de la gamme du vocabulaire dédié aux déplacements individuels et collectifs, sans qu'un terme unique les rassemble ou les réduise. C'est à partir du XVI^e siècle et des traductions établies par Tommaso Fazello qu'à travers la comparaison avec les phénomènes datant de l'époque romaine le champ lexical des « colonies » et de la colonisation est appliqué à l'histoire des Grecs.

1 L'entretien a été réalisé par courrier électronique au mois de juin 2012.

Le succès même, à l'époque contemporaine, des dérivés du mot « colonialisme » dans la littérature scientifique signale qu'il a été plus évident de penser le volontarisme et l'organisation que la dispersion accidentelle. Toutefois le terme « colonisation » et ses implications ont été largement discutés (Finley et Lepore, 2000 ; Knappett et Nikolakopoulou, 2008 ; Tsetsckhladze éd., 2011), tandis qu'était écrite une histoire postcoloniale, voire déconstructionniste, de l'essai grec ; celle-ci a mis en œuvre les notions d'acculturation puis d'hybridation ou encore de *middle ground* (Gruzinski et Rouveret, 1976 ; Antonaccio, 2003 ; Malkin, 2004) et a contribué à relativiser l'hellénocentrisme de beaucoup d'interprétations, mais aussi le volontarisme et l'homogénéité du processus. Finalement, les problèmes posés par la définition même du phénomène hellénique recoupent la ligne de fracture entre les acceptions « ouverte » ou « fermée » du terme diaspora, au point qu'on peut se demander si « diaspora » n'est pas qu'un mot pour un autre dans le champ des études sur l'expansion grecque en Méditerranée.

Irada Malkin (Université de Tel-Aviv) est de ceux qui contribuent activement aux débats terminologiques et épistémologiques dans ce domaine, et ses travaux sont à la croisée des problèmes que nous venons d'évoquer². En 1991 déjà, à la suite de ses premières études sur le rôle des mythes et de la religion dans la colonisation grecque, il s'intéressait à une autre notion nomade entre les mondes juifs et grecs, celle de la terre promise à une communauté (1991). Sept ans plus tard, à travers l'analyse des *nostoi*, qui relataient les aventures des héros grecs après la guerre de Troie, il suivait les chemins multiples du modèle épique du « retour » au foyer à travers la Méditerranée (1998). En 2001, dans l'introduction au volume qu'il dirigeait à propos des conceptions antiques de l'ethnicité, il explorait de manière approfondie les parallèles qui pouvaient être établis entre débats anciens et modernes et ceux dont il convenait de se méfier (p. 1-28). C'est dans une perspective similaire qu'il a appelé, en marge de son analyse de l'ouvrage de Henry Hurst et Sara Owen (éd., 2005) sur les « colonisations antiques », à clarifier ce qui, dans le renouvellement des concepts et des perspectives historiographiques, est de l'ordre de l'esprit du temps, du *Zeitgeist*, et ce qui relève de l'analogie en tant que type de discours historique (Malkin, 2008).

L'introduction du dernier ouvrage de Irada Malkin rappelle justement que toute analogie détient une valeur descriptive mais doit aussi offrir, pour que le choix du terme soit pleinement pertinent, une valeur heuristique (2011). Or, il s'efforce à présent de donner – de redonner est-on tenté de dire – une cohérence géographique et chronologique au phénomène des fondations grecques. Il cherche à élucider les raisons et les modalités selon lesquelles « la civilisation et l'identité grecques se cristallisèrent non pas lorsque les Grecs étaient proches les uns des autres, mais au moment où ils en vinrent à s'éloigner ». Malkin propose alors plus qu'une nouvelle métaphore : l'approvisionnement de la théorie des réseaux, elle aussi à la mode et tout aussi discutée que les notions de colonisation ou d'ethnicité. L'intérêt de celle-ci, dans le double contexte des débats propres aux études sur l'essai hellénique et des réflexions épistémologiques sur la valeur scientifique des concepts anachroniques, est de ramener l'attention sur ce qui pouvait être commun

2 Voir en particulier Malkin (1993, 1997, 2002 et 2004).

aux Grecs – à la fois en termes de contenus partagés et de vecteurs qui les liaient les uns aux autres – et de prendre d'emblée en compte, par le biais de la notion de multipolarité, la diversité et la fragmentation du monde grec. Comme l'auteur le résume lui-même :

Le « centre grec » était flottant ; il naquit de l'onde de choc créée par la convergence culturelle, qui suivit la divergence physique d'établissements indépendants. [...] Les propriétés des réseaux engendrent un « tout petit monde grec », où la séparation se mesure en degrés de contacts plutôt qu'en termes de dimension physique. (Malkin, 2011, p. 9-12)

L'apport essentiel de cette théorie est donc pour Malkin la possibilité qu'elle offre d'interpréter l'émergence de la culture grecque comme un effet de l'auto-organisation qui caractérise les réseaux, dans une perspective que ne renieraient pas les tenants d'une vision constructiviste de l'histoire :

La civilisation grecque telle que nous la connaissons émergea, selon moi non pas malgré la distance, mais à cause d'elle. Je vais m'attacher à montrer que ce sont la distance et la connectivité réticulaire qui créèrent un centre grec virtuel. (*Ibid.*, p. 5)

Or, l'intérêt du terme « diaspora » tient justement à la référence qui est faite au lien maintenu durablement entre les éléments diasporiques, en dépit de leur dispersion ; dans cette perspective, le foyer d'origine, la référence commune, le liant, quel qu'il soit, préexiste au moins en partie à l'impulsion diasporique. Le processus historique qui est évoqué semble alors être à rebours de celui qu'implique la théorie des réseaux. Par ailleurs, le terme le plus fréquemment employé pour expliciter et, souvent, remplacer celui de diaspora dans le cadre des publications liées aux concours du CAPES et de l'agrégation est le mot mobilité(s) ; cette substitution nous paraît souligner le caractère problématique et central de ce type de questions terminologiques. Nous aimerions donc approfondir les enjeux des choix sémantiques et conceptuels qui font préférer tel ou tel terme : relèvent-ils de manières radicalement différentes, voire opposées, de concevoir l'histoire et, en fait, l'identité des Grecs en Méditerranée ?

Julie Delamard

TRACÉS : Le terme diaspora, quoique dérivé du grec ancien, n'est pas fréquent dans les études sur le monde hellénique. Or, dans la longue et dense introduction de votre dernier ouvrage, vous rappelez la façon dont Origène et Philon d'Alexandrie ont évoqué la diaspora juive dans des termes et selon des images grecs (Malkin 2011, p. 26) ; citant l'ouvrage de Goitein (1967-1993), vous indiquez par ailleurs que « toute diaspora interconnectée, surtout sans patrie d'origine, peut constituer un réseau ». Vous précisez ensuite que « les Grecs firent l'expérience de la diaspora à l'inverse des Juifs : d'abord ils colonisèrent à partir de multiples métropoles [...] et ce n'est qu'ensuite qu'ils créèrent leur centre virtuel ». Est-ce en raison de cette « expérience inversée » que vous n'utilisez pas

fréquemment le terme diaspora dans vos autres publications? Comment évaluez-vous la pertinence de ce terme pour caractériser l'essaimage des Grecs en Méditerranée par rapport aux dérivés de « colonisation » ou par rapport au terme mobilités, plus récent, avec une visée chronologique plus large, et apparemment plus neutre?

IRAD MALKIN : Il est curieux que vous utilisiez le terme essaimage, qui évoque justement l'image qu'utilise Platon pour caractériser la colonisation : un essaim d'abeilles quittant leur nid pour créer leur propre habitat indépendant. Il est également intéressant de rappeler qu'Homère applique aussi le mot *ethnos* – que nous associons à l'ethnicité – aux abeilles, puisqu'en grec ancien ce terme peut servir à classer tout groupe distinct. Cette image d'abeilles laissant un « foyer » pour s'installer dans un autre caractérise l'*apoikia* grecque.

La terminologie historique est toujours problématique, que ce soit pour désigner des périodes (par exemple, l'âge du bronze ou le Moyen Âge) aussi bien que des phénomènes comme celui de la colonisation. Il existe toujours un décalage entre les mots et les choses ; on peut soupçonner n'importe quel terme d'être téléologique, inapproprié, anachronique, etc. Le mieux que l'on puisse espérer atteindre, c'est une approximation qui soit utile. Le mot que l'on utilise doit évoquer une caractéristique essentielle du phénomène. C'est particulièrement vrai quand on ne dispose pas d'un terme indigène (en grec ancien, en l'occurrence) qui caractérise tout un processus historique, tel que la colonisation. « Colonisation » désigne à la fois un processus et un résultat. En revanche, il y a quelque chose de statique, qui relève presque de la photographie, dans le terme de diaspora. De plus, les cités grecques avaient plusieurs points d'origine : elles étaient issues de plusieurs métropoles, elles créèrent et fondèrent plusieurs autres cités qui souvent firent à leur tour office de métropoles. Il n'y eut jamais de centre d'où les Grecs partirent. Leur point de départ est en fait une diffusion, pas une concentration, et on doit garder à l'esprit qu'il n'y eut jamais de territoire grec continu. Pas une patrie, en somme, mais plusieurs ; pas de convergence, mais une divergence originelle. *A Small Greek World* consiste justement à présenter les dynamiques de réseau qui firent émerger, à partir de processus divergents, une civilisation grecque convergeant par le biais des nœuds qui constituent ses différents établissements, depuis la mer Noire jusqu'à la Méditerranée occidentale (Malkin, 2011).

En général, un terme historique qui recoupe trop de domaines est inutile, son champ d'application étant trop vaste. Pour reprendre votre exemple, « mobilité » est un mot qui couvre effectivement le phénomène de la colonisation grecque, mais il s'applique également aux déplacements

des mercenaires, des commerçants, ou encore des devins et des poètes itinérants. Quelqu'un qui utilise un terme neutre mais vague peut donc avoir l'impression de ne prendre aucun risque et s'en satisfaire, mais c'est se reconforter à peu de frais que de tenir un propos d'autant moins exposé à la critique que le contenu en est limité. On prend toujours des risques en définissant, en choisissant des termes (rappelons que ces deux mots viennent de l'idée de limites, *finis, terminus*, c'est-à-dire ce qui entre dans l'espace délimité par opposition à ce qui est laissé à part). Plus un terme historique est précis, plus il a donc de sens. Bien sûr, il est alors davantage sujet à la critique, mais tant que l'on a conscience de manier des approximations et non des miroirs de la réalité, on est en mesure de se poser des questions qui ont du sens.

Les Grecs utilisent aujourd'hui le terme diaspora pour désigner les communautés grecques d'Australie, du Canada, des États-Unis, etc. Ils l'emploient clairement dans le sens juif : un peuple venu d'une patrie qui pourrait un jour les accueillir de nouveau. Je pense qu'Israël et la Grèce tels qu'ils existent actuellement ont tous deux une politique du retour qui garantit la citoyenneté. Mais les Grecs d'autrefois ne pouvaient pas retourner « en Grèce » (la première proclamation d'un État-nation grec date de 1821). Les Grecs anciens avaient eux aussi un droit au retour, mais vers une métropole en particulier, pas vers « la Grèce ». De tels droits, lorsqu'ils étaient spécifiés (dans les décrets de fondation de Naupacte ou de Cyrène par exemple), attestent un lien bidirectionnel, qui implique aussi le droit qu'avait un citoyen de la métropole de s'installer plus tard dans la nouvelle fondation. Mais ce droit était spécifique ; il n'était pas multidirectionnel, ce qui est un aspect majeur de la toile grecque.

TRACÉS : À vous lire, il semble que la théorie des réseaux fournit un appareil problématique plus riche que ce qu'implique le terme diaspora pour le sens commun ; votre hypothèse est que le fonctionnement en réseau des établissements grecs à travers la Méditerranée a produit une sorte d'effet de seuil et une dynamique propre qui aurait créé, structuré, ce que l'on appelle la civilisation grecque. La théorie des réseaux semble donc mettre au jour un mode de fonctionnement spécifique, qui implique une nouvelle manière de concevoir les distances en termes d'intensité et de degré de contacts et non plus d'éloignement physique, ainsi qu'une organisation non hiérarchique des relations entre les acteurs. Toutefois, l'historiographie récente enrichit la notion de diaspora d'implications sociales, économiques et politiques qui en font plus qu'un simple outil descriptif. Selon vous, quel est l'apport heuristique de la théorie des réseaux par rapport aux études diasporiques modernes ? Depuis la fin des années 1990,

les spécialistes de préhistoire et de protohistoire ont utilisé ou critiqué la « théorie des systèmes-mondes » d’Immanuel Wallerstein (1974) et se sont interrogés sur l’émergence simultanée de phénomènes non concertés et néanmoins volontaires (par exemple : Kardulias éd., 1999 ; Stein, 1999 ; pour un bilan récent, voir Hall et al., 2011, p. 233-279). Quelle différence faites-vous entre une analyse de type systémique et l’application de la théorie des réseaux à des phénomènes historiques antiques ?

I. MALKIN : L’histoire consiste en un dialogue dynamique avec le passé : les questions qu’on lui pose changent en permanence, en fonction du *Zeitgeist*. Il suffit de penser à la pratique historique moderne : elle fut radicalement différente avant et après Karl Marx (pour les questions d’économie et de classe), l’essor du mouvement féministe (pour les statuts et les rôles des femmes) ou encore l’impérialisme moderne (comme le montrent les évolutions de l’histoire romaine). Notre *Zeitgeist* actuel est à la fois postcolonial (d’où l’effort de ne pas privilégier l’étude des centres par rapport à celle des angles morts de l’histoire, les recherches sur les Européens par rapport à celles concernant les non-Européens, etc.), mais il est aussi global et centré sur les réseaux. Ce sont là de nouveaux prismes pour aborder le passé. Je pense que la théorie des systèmes-mondes est applicable à certains domaines, mais je la trouve globalement peu pertinente, voire trompeuse, pour aborder le phénomène de la colonisation grecque. La notion de centres et de périphéries peut être appliquée à des régions spécifiques : Syracuse, par exemple, a toujours contrôlé Akrai et Kasménai, ses colonies les plus proches. Pourtant, à l’échelle pan-méditerranéenne (et en incluant la mer Noire), les notions de centre grec et de périphérie coloniale sont ridicules. C’était un monde d’ondes de choc et d’effets boomerang, où les innovations des colonies avaient un effet en retour sur leurs communautés d’origine, où l’on copiait réciproquement les nouveaux modèles et les règles. Les points communs entre les Grecs se développèrent en fonction d’axes non hiérarchisés et il n’y eut pas d’exploitation des périphéries par le centre. Pas plus qu’il n’y eut un Autre barbare, mais plutôt divers Barbares distincts les uns des autres. Le phénomène de la colonisation le long des côtes créa un centre maritime virtuel où les Grecs finirent par reconnaître que leurs points communs et leurs similitudes contrastaient avec le manque d’unité des Barbares. La dichotomie traditionnellement soulignée entre Grecs et Barbares pour la période archaïque est fallacieuse : ce qui importe, ce sont plutôt les différences entre les Barbares par contraste avec l’émergence de points communs fonctionnant en réseau parmi les Grecs. On ne repère donc pas de centre grec colonialiste et impérialiste face à des Barbares colonisés. C’est l’une des différences entre l’impérialisme moderne et la colonisation ancienne : comme Jean Bérard l’écrivait en 1960, les Grecs n’étaient pas des

« Français d'outre-mer », image qui convient mieux aux clérouques athéniens de l'époque classique, pour laquelle le modèle centre-périphérie paraît valide.

TRACÉS : *En 1976, John Armstrong définissait la diaspora comme « toute collectivité ethnique privée de base territoriale dans le cadre d'un régime politique donné » (1976, p. 393) ; aujourd'hui les définitions retenues sont très larges, puisque selon Martin Baumann (2000, p. 314) ou Stéphane Dufoix (2011, p. 16), le terme en vient à désigner tout processus de dispersion et toute communauté disloquée et déterritorialisée, qui conserve cependant un lien dont la nature demeure à expliciter. Dans le cas des Grecs de l'époque archaïque, la question de leur ethnicité est l'objet de débats, auxquels vous avez apporté votre contribution (Malkin éd., 2001). L'un des intérêts de la notion de réseau était-il justement de désethniciser le phénomène d'essaimage des Grecs, ou du moins de reposer les termes d'un problème historique ?*

I. MALKIN : L'ethnicité n'est qu'un des aspects de l'émergence de la civilisation grecque. Certains marqueurs, comme la planification urbaine et rurale, l'omniprésence du temple isolé – et en fait, la religion elle-même –, peuvent servir à définir l'identité ethnique pour qui s'y intéresse. J'ai étudié ce phénomène par le passé (Malkin, 1998 ; Malkin éd., 2001). Cependant, identité et ethnicité ne sont pas synonymes. C'est pourquoi j'ai essayé de mettre en évidence certains des cercles de l'identité grecque et leurs interconnexions : le foyer individuel (*oikos*), le citoyen de la cité, le niveau subethnique (Éoliens, Doriens, etc.), régional (par exemple les Rhodiens, les Sicéliotes) et hellénique. Il existait également d'autres cercles, comme le dème (la division administrative), le thiasse (la confrérie) ou la tribu. Toutes ces identités ne sont pas ethniques et les gens se rattachaient à telle ou telle identité selon les circonstances. Ainsi, lorsque les Athéniens envahirent la Sicile, c'est l'identité coloniale sicéliote qui devint le point de ralliement des Grecs qui vivaient en Sicile, qu'ils soient doriens ou ioniens (chalcidiens). Ce que je trouve fascinant dans la théorie des réseaux, c'est qu'elle permet de montrer plutôt l'entrelacement de ces cercles, un entrelacement qui devint lui-même un point commun pour les Grecs : tous les Grecs concevaient que les autres Grecs appartenissent à ce type de cercles identitaires.

TRACÉS : *On pourrait résumer l'alternative que propose votre interprétation par rapport aux études diasporiques en se demandant si les Grecs sont devenus grecs parce qu'ils étaient en relation, ou s'ils étaient en relation parce qu'ils étaient déjà grecs – partageant ainsi des références, des accointances, une solidarité d'autant plus nécessaires qu'ils étaient exilés ? Mais dans les deux cas demeure un point aveugle : le cas du foyer originel, au sens géographique et historique,*

dans l'interprétation diasporique, et celui du facteur de la mise en relation, dans l'interprétation en termes de réseau. Il semble qu'on évacue donc toujours un type de lien à la fois spécifique (puisqu'il définit un groupe et pas un autre) et irréductible à tel ou tel élément (la langue, telle pratique, telle référence ne suffit pas à structurer un réseau ou une diaspora). Par ailleurs, le réseau grec se connecte, se surimpose à d'autres : ceux qui sont pour nous des Grecs étaient en rapport avec d'autres, partenaires, ennemis, voisins, avec qui ils entretenaient également des relations qui ne donnaient pas lieu au même précipité culturel, en dépit des échanges. Si l'intérêt des réseaux est de s'affranchir des échelles habituelles et de la logique diffusionniste, quel autre facteur que le partage de pratiques, de langues, de références justifie l'établissement et l'intensification des relations réticulaires ?

I. MALKIN : L'un des aspects les plus contre-intuitifs du rôle des réseaux dans la formation des identités helléniques, en effet – et même, par rapport à la théorie des réseaux en général –, est le renversement de nos critères habituels de ce qui est *post hoc ergo propter hoc* : on nous met toujours en garde contre ce qui est circulaire. Pourtant, c'est précisément l'un des aspects majeurs d'une approche en termes de réseaux : quelqu'un de Lindos (un foyer ?) devient rhodien quand il est à l'étranger et il met en œuvre une identité pan-rhodienne lorsqu'il rentre chez lui ; la même relation d'emboîtement existe à plus grande échelle : il est rhodien quand il participe aux Jeux olympiques mais il est aussi grec, puisque seuls les Grecs pouvaient y participer. Toutefois il a dû exister un moment où une telle décision (l'exclusion des non-Grecs) fut prise et elle aurait été prise uniquement à partir du vécu en réseau qui avait fait des Grecs ce qu'ils étaient, en leur permettant de se rendre de toutes parts à Olympie. Est-ce circulaire ? Bien sûr que oui, mais plus proche des dynamiques d'ondes de choc et d'effets boomerang qui caractérisent les réseaux décentrés de la Méditerranée antique.

On a pris l'habitude d'une histoire cellulaire, qui étudie des points fixes et qui considère leur connectivité comme une question secondaire. D'où les ouvrages du type « une histoire de telle ou telle cité ». Il n'y a pas de mal à cela ; cependant, une approche réticulaire permet de mettre en valeur les mouvements multidirectionnels et dynamiques qui existent entre ces points et qu'il est difficile de localiser, à la manière du paradoxe de Zénon à propos de la flèche. Ma propre approche des réseaux adopte une perspective méditerranéenne, en étudiant l'espace en tant qu'il est dynamique et lié à l'histoire des hommes, et non comme un simple arrière-plan. La théorie des réseaux mesure les distances en degrés de séparation et non en kilomètres, qui ne sont pas pertinents pour l'historien. Par exemple, lorsqu'au ^{II}^e siècle avant notre ère les gens de Lampsaque, en Asie Mineure, subissaient les attaques de leurs voisins galates, ils souhaitaient que Rome intervienne ; puisqu'elles avaient été

toutes deux des colonies de la même métropole, Phocée, Lampsaque sollicita Marseille, pourtant dans le lointain Occident méditerranéen, comme intermédiaire auprès de Rome. C'est cela la distance historique.

TRACÉS : *Sur les cinq exemples que vous développez, quatre sont appuyés sur les cultes et les mythes partagés à travers la Méditerranée hellénique ; vous soutenez que dans le monde antique, la religion agit comme une langue, les noms des dieux étant des paroles. S'agit-il là d'un point commun avec la diaspora des Juifs ? Les cultes et les pratiques religieuses sont-elles selon vous un vecteur voire un principe organisateur du réseau hellénique ?*

I. MALKIN : La religion et le culte servaient souvent à définir ou à articuler une identité dans le monde grec antique. Par exemple, les spécialistes actuels disent parfois que dans la *polis* grecque seuls les hommes étaient citoyens de plein droit ; mais c'est uniquement parce que nous considérons le droit de participer aux affaires politiques comme définissant une identité complète. Pourtant les femmes étaient elles aussi des citoyennes, parce qu'elles participaient aux cultes de la communauté, même si elles ne votaient pas. En général, le culte et le droit d'accéder au culte définissait les citoyens ; là encore, à une autre échelle, l'accès aux cultes panhelléniques dépendait du fait d'être grec. Les pratiques culturelles étaient exclusives, limitant ou élargissant leur cadre selon le contexte. Par ailleurs, le fait de croire aux dieux, aux héros, aux nymphes, etc., était chose universelle. Dans la mesure où je m'intéressais particulièrement aux processus de formation de la civilisation grecque, il m'a semblé que les cultes et la religion étaient utiles à mon propos. Cela dit, il y a bien d'autres aspects qui peuvent être abordés par le biais de la théorie des réseaux : les transferts de connaissance et de technologie, le développement de la construction navale, le commerce des amphores à vin, etc.

L'élargissement du paysage cultuel commun est un aspect passionnant : j'ai étudié les cultes d'Artémis d'Éphèse, qui était à l'origine une déesse propre à Éphèse (Malkin, 1987, 2011). Elle est devenue une divinité qui semble assimilée aux déesses anatoliennes ; la déesse principale des rois lydiens (qui n'avaient rien de grec) ; mais aussi la divinité essentielle des Phocéens en Méditerranée occidentale, où ses temples situés au sommet des caps dessinaient visuellement le golfe du Lion. Cette baie était colonisée depuis Emporion (en Espagne) jusqu'à Massalia. Son culte s'est également répandu chez les populations indigènes, créant apparemment un *middle ground* favorable aux arrangements. En raison de leurs aspects réticulaires, les cultes avaient un rôle conservateur, puisqu'on s'attendait de part et d'autre à retrouver les mêmes caractéristiques.

C'est là peut-être qu'existe un parallèle avec le judaïsme : la diaspora

juive avait besoin d'être conservatrice. Un rabbin du VII^e siècle avant notre ère pouvait envoyer une lettre à un autre rabbin vivant très loin et attendre de lui une réponse définie au sein d'un corpus fixé (Hezser, 1997). D'un autre côté, dans l'ancienne Judée, lorsque les Juifs étaient unis, les différences et les courants distincts comptaient beaucoup. La discorde régnait entre les sectes juives (telles que le christianisme) et elle était amère et sanglante si l'on en croit la description que fait Josèphe de la conquête de Jérusalem par les Romains. Donc l'écriture, la tradition, les *mitzvot* (les commandements) devinrent conventionnelles et communes à tous. Toutefois il existe une différence essentielle : en termes de foi (et non de culte), les Juifs étaient monothéistes et excluaient à ce titre la croyance en d'autres dieux. Dans l'Israël de l'Antiquité (aux VIII^e-VII^e siècles), les Juifs adoraient aussi des dieux comme Astarté : en vitupérant contre cette pratique, les prophètes en attestent aussi l'existence (corroborée par les statuettes de déesses et de veaux issues des fouilles). C'est pendant le *galut* (« l'exil » ; remarquez la connotation diasporique du terme) que le judaïsme est finalement devenu plus standardisé et conservateur. Sa proximité avec le christianisme et l'islam ont rendu ces deux derniers plus soucieux de leurs différences, solidifiant ainsi (et souvent à travers discriminations et persécutions) le point de vue extérieur, densifiant d'autant plus l'identité juive.

TRACÉS : L'une des solutions aux problèmes d'anachronisme et de surinterprétation qui se posent fréquemment en histoire ancienne consiste à utiliser autant que possible des concepts « indigènes », élaborés dans le contexte étudié, afin d'éviter les connotations qui lui sont étrangères et qui pourraient biaiser l'analyse. Pour caractériser les individus mobiles, les Grecs avaient à leur disposition toute la gamme des ethniques, c'est-à-dire des termes qui rattachaient l'individu à sa cité d'origine, ainsi que les termes techniques qui définissent la place de la personne par rapport à la communauté politique (xenos pour l'étranger, apoikos pour le colon, oikistès pour le fondateur, clérouque pour les bénéficiaires de lots de terres dans les territoires contrôlés par Athènes à l'époque classique, etc.). Vous intéressez-vous à la question de l'autodésignation des groupes sociaux? Cet aspect vous semble-t-il utile à l'analyse des phénomènes de mobilité antiques?

I. MALKIN : Il ne faut pas oublier que les concepts dits indigènes ne sont dépourvus de connotation qu'en apparence, car leur élaboration répond elle aussi à des arrière-pensées. Sommes-nous plus près de la réalité lorsqu'on considère les aristocrates, littéralement les meilleurs, comme tels? Doit-on croire que tous les Anciens partageaient cet avis? Déjà Thersite dans l'*Illiade* ne semble pas penser ainsi. La façon dont les peuples s'autodésignent est très importante, même s'il est notoire que les noms collectifs (et géo-

graphiques) proviennent souvent d'un regard extérieur. C'est depuis l'Occident qu'on appelle l'Asie «Asie» ou la Chine «Chine». On appelle les indigènes du continent américain «Indiens», une erreur grossière qui est pourtant restée. Les «Phéniciens» étaient ainsi nommés par les Grecs, mais le terme «Hellènes» semble avoir correspondu à une autodésignation. Par contre, ce n'est le cas ni de «YAWANim», ni de «Greci» (les appellations non-grecques communément employées en Méditerranée orientale et centrale). Certains Grecs, comme Hérodote ou Thucydide, voyaient l'hellénicité se développer selon des axes et des logiques diffusionnistes, ce qui peut tout à fait avoir été le cas. Les associations de Delphes et particulièrement l'expansion des réseaux delphiques par le biais de la colonisation (les oracles de fondation d'Apollon et les relations poursuivies ensuite) valorisèrent Delphes en tant qu'oracle panhellénique tout en promouvant les Hellènes des origines comme membres de la communauté culturelle panhellénique.

TRACÉS : *Le terme diaspora dérive du Grec diaspeirō – disperser –, mais il n'a jamais été utilisé par les Grecs pour évoquer leur expérience de la mobilité outre-mer (Dufoux, 2011, p. 45-49). Les attestations de ce verbe sont connotées de façon neutre – lorsqu'il sert à décrire l'éparpillement physique d'un élément matériel – ou négative – quand elles se rapportent à des anecdotes où le groupe évoqué, l'armée, en général, est dangereusement affaibli par sa dislocation. En revanche, le vocabulaire et l'imaginaire mobilisés dans les récits liés aux migrations et aux mouvements de population sont liés à la terre, à son appropriation, à sa mise en valeur (Casevitz, 1985; Dougherty, 1993). Le terme apoikia, que l'on traduit ordinairement par «colonie» ou «établissement», porte étymologiquement la marque du départ puisqu'il évoque l'éloignement de l'oikos («foyer», «maison») mais, globalement, le discours des Grecs est centré sur le point d'arrivée et non sur le phénomène de dispersion. Or, certaines données laissent à penser que les contingents de fondateurs étaient mixtes, issus de différentes communautés d'origine; de même, les données archéologiques attestent des échanges matériels, des transferts de modèles stylistiques et des contacts parfois étroits entre partenaires. Pourtant, rares sont les textes qui mentionnent explicitement ces nuances et ces situations complexes; pour reprendre les termes d'Édouard Glissant, les Grecs semblent avoir mis bien plus en valeur l'identité-racine que l'identité-relations. Le sens (la direction et le but) que les Grecs donnent le plus fréquemment à leurs mobilités est celui de la fondation, de l'enracinement, de la création du foyer, pas de sa perte. Un effet de ces processus de fondation consiste en la création d'un niveau d'observation supplémentaire pour les interactions entre communautés, qui pouvaient avoir lieu à l'échelle de la Méditerranée, de ses sous-ensembles ou dans l'environnement immédiat de chaque nouvel*

établissement. Pour vous qui mentionnez les travaux de Philip Ethington (2007) sur la spatialisation de l'histoire et qui utilisez beaucoup le binôme nodes/clusters (« nœuds », relais du réseau et « regroupements », concentration de nœuds) dans l'exposé de votre théorie des réseaux grecs, cet aspect multiscalair a-t-il été un obstacle à l'analyse historique, ou au contraire un élément déterminant ?

I. MALKIN : Les récits de fondation et les légendes de colonisation sont l'expression d'une identité collective bipartite : d'une part, l'origine (la métropole) et de l'autre, la nouvelle communauté, qui est un État souverain et indépendant. L'identité collective dépend nécessairement des origines, de l'idée de commencement, mais une trop grande attention portée à la métropole pourrait faire de l'ombre à la nouvelle communauté. Globalement, les Grecs semblaient avoir trouvé une solution élégante grâce à la figure du fondateur, l'*oikistès*, qui représentait la transition entre le potentiel et le réel, entre l'envoi de la communauté et le nouveau foyer. Le rituel du transfert du feu sacré depuis le foyer commun (*koinè hestia*) de la métropole pour allumer un nouveau foyer commun dans la colonie exprime cela assez bien. Autre exemple, les oracles de fondation n'étaient jamais adressés à la métropole mais au fondateur (à qui il est fait référence à la seconde personne du singulier) puisque lui seul pouvait symboliser cette transition. Les verbes grecs du type *apoikizein* ou *apodèmein* (qui évoquent le voyage, l'errance) soulignent le point d'origine comme un élément de définition de l'identité. Le préfixe *apo-* (« de » au sens locatif) est bien sûr parlant ; d'où l'importance des questions d'origine (des groupes, des localisations ou de tout cela à la fois) pour comprendre la façon dont les Grecs voyaient leur origine.

Il faut remarquer qu'en général, presque aucune communauté grecque ne se pensait comme aborigène. La célèbre prétention des Athéniens à l'autochtonie semble avoir été contestée à Athènes même et celle-ci était de toute façon une exception dans le monde grec. La plupart des cités les plus importantes de la Grèce péninsulaire étaient considérées comme des *apoikiai* elles aussi : Sparte, comme nous le dit Pindare, était une « *apoikia* des Doriens », c'est-à-dire des immigrants qui s'emparèrent de la Sparte homérique qui existait déjà et la refondèrent. Corinthe et Mégare avaient des histoires similaires à celle de Sparte ; Nélée, le fondateur de Milet, était à la tête de la migration ionienne. Ainsi, en termes d'horizon mental déterminé par l'identité collective, tous les Grecs étaient des *apoikoi*. Avec la colonisation de l'époque archaïque, les points d'origine devenaient plus spécifiques, permettant de localiser des métropoles. Selon les circonstances (par exemple lorsque Tarente réclama l'aide de généraux spartiates en 303 avant notre ère), le pôle d'origine pouvait être valorisé comme vecteur d'identité ; néanmoins, dans la mesure où l'expérience directe de la plupart des Grecs se réduisait à leur communauté politique et à la fierté

qu'ils tiraient de son indépendance, bien souvent le point d'arrivée de la nouvelle communauté était effectivement ce qui comptait le plus. En somme, je ne m'aventurerais pas à formuler une règle générale en la matière.

Toutefois, il est vrai que l'émergence de réseaux grecs finit par rendre la question de l'identité elle aussi relationnelle et dynamique. C'est là la beauté du phénomène : les gens se définissaient comme « venus de... » mais leur identité vécue finit par se déployer principalement dans le cadre offert par leur propre *polis* et les relations qu'elle entretenait avec les autres *poleis* – et qui n'étaient pas toujours des métropoles. On peut donc adopter l'un ou l'autre point de vue sans pour autant déformer la vision que les Grecs avaient d'eux-mêmes ni la façon dont ils s'inséraient dans les multiples réseaux de l'identité relationnelle.

TRACÉS : Que pensez-vous de la part prise par le prisme politique dans la façon d'écrire l'histoire aujourd'hui – on pense par exemple aux débats nés autour des « nouveaux historiens israéliens » ? Par ailleurs, un chercheur israélien prend-il plus de précautions qu'un autre pour utiliser le mot diaspora ?

I. MALKIN : Comme je le disais à propos du *Zeitgeist*, l'historien doit savoir d'où il écrit. Ce n'est peut-être pas par hasard que j'ai tendance à voir les VIII^e et VII^e siècles comme des histoires marquées par les événements, étant donné le rythme rapide qui caractérise parfois l'ouverture soudaine des horizons et la réorientation des perspectives. Je suis Israélien, ma famille et ma société ont traversé les événements traumatisants du génocide, de la migration individuelle et de l'engagement dans la création d'un nouvel État et d'une nouvelle identité collective. De plus, nous avons tous assisté aux événements marquants à la suite desquels les empires coloniaux se sont effondrés et de nouvelles sociétés, de nouveaux pays, se sont rapidement formés, parfois dans des conditions traumatisantes. C'est pourquoi lorsque je m'intéresse à la colonisation et à l'émergence de la *polis*, je tends plus vers le pôle du changement que vers celui de la continuité. À l'inverse, certains historiens centrés sur le monde britannique, marqués par leur tradition d'empirisme intellectuel, l'accumulation des lois (au lieu de l'événement qu'aurait représenté la rédaction d'une constitution) et l'ancienneté des institutions académiques, ont tendance à voir le monde archaïque en termes plus processuels (comme continuité). La question n'est pas de savoir ce qui est vrai ou faux, et cela fournit une excellente illustration de la raison pour laquelle le monde académique doit rester universel, puisque des contextes personnels variés donnent lieu à autant de perspectives et de problématiques différentes.

Je n'ai jamais étudié l'histoire des Juifs en tant que spécialiste, peut-être par crainte qu'étant un citoyen du présent, les usages du passé soient

trop proches d'intérêts et de projets dont je n'aurais peut-être même pas conscience. Pourtant, je pose certaines questions pour l'Antiquité en sachant pertinemment d'où je parle. Lorsque, encore étudiant, je me suis demandé si la religion justifiait la colonisation grecque, le résultat – ma thèse – ne fut pas une réponse à cette question, puisque j'ai découvert qu'il n'y avait pas d'étude complète du rôle de la religion. D'où mon ouvrage paru en 1987. Dans ce livre, j'avais déjà souligné le rôle de l'oracle de Delphes, surpris que la justification et la légitimation de la conquête (la notion de terre promise) soient si explicites. Cela me conduisit ensuite vers le monde de Sparte où existaient de telles notions. Mais il faut donc se rappeler qu'une fois conscient des raisons pour lesquelles on pose les questions, il devient plus aisé de conserver une distance critique.

Bibliographie

- ANTONACCIO Carla, 2003, « Hybridity and the cultures within Greek culture », *The Cultures within Ancient Greek Culture*, Carol Dougherty et Leslie Kurke éd., Cambridge, Cambridge University Press, p. 57-74.
- ARMSTRONG John A., 1976, « Mobilized and Proletarian diasporas », *The American Political Science Review*, vol. 70, n° 2, p. 393-408.
- BAUMANN Martin, 2000, « Diaspora : Genealogies of semantics and transcultural comparison », *Numen*, vol. 47, n° 3, p. 313-337.
- CASEVITZ Michel, 1985, *Le Vocabulaire de la colonisation en grec ancien : étude lexicologique : les familles de ktizô et de oikêô-oikizô*, Paris, Klincksieck.
- DEMAND Nancy H., 2011, « The Neolithic Diaspora », *The Mediterranean Context of Early Greek History*, N. H. Demand éd., Oxford, Wiley-Blackwell, p. 35-59.
- DOUGHERTY Carol, 1993, *The Poetics of Colonization : From City to Text in Archaic Greece*, Oxford, Clarendon.
- DUFOIX Stéphane, 2011, *La dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Amsterdam.
- ETHINGTON Philip J., 2007, « Placing the Past : “Froundwork” for a Spatial Theory of History », *Rethinking History*, vol. 11, n° 4, p. 465-493.
- FINLEY Moses I. et LEPORE Ettore, 2000, *Le Colonie degli antichi e dei moderni*, Rome, Donzelli.
- GRUZINSKI Serge et ROUVERET Agnès, 1976, « “Ellos son como niños”. Histoire et acculturation dans le Mexique colonial et l'Italie méridionale avant la colonisation », *MEFRA*, vol. 88, n° 1, p. 159-219.
- GOITEIN Shelomo D., 1967-1993, *A Mediterranean Society : The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed by the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, University of California Press.
- HALL Thomas D. et al., 2011, « World-systems analysis and archaeology : continuing the dialogue », *Journal of Archaeological Research*, vol. 19, n° 3, p. 233-279.
- HEZSER Catherine, 1997, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck.

- HURST Henry et OWEN Sara éd., 2005, *Ancient Colonizations : Analogy, Similarity and Difference*, Londres, Duckworth.
- KARDULIAS P. Nick éd., 1999, *World-Systems Theory in Practice : Leadership, Production, and Exchange*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- KNAPPETT Carl et NIKOLAKOPOULOU Irene, 2008, « Colonialism without colonies? A Bronze Age case study from Akrotiri, Thera », *Hesperia*, vol. 77, p. 1-42.
- LORAUX Nicole, 2005, « Éloge de l'anachronisme », *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Nicole Loraux éd., Paris, Seuil, p. 173-191.
- MALKIN Irad, 1987, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leyde, Brill.
- 1991, « The idea of the promised land in Ancient Greece », *Chosen People, Elect Nation and Universal Mission*, Shmuel Almos et Michael Heyd éd., Jérusalem, Shazar Center, p. 41-57.
- 1993, « Land ownership, territorial possession, hero cults and scholarly theory », *Nomodeiktes : Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ralph M. Rosen et Joseph Farrell éd., Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 225-235.
- 1994, « Inside and outside : colonisation and the formation of the mother city », *Αποικία. Scritti in onore di Giorgio Buchner*, Bruno D'Agostino et David Ridgway éd., Naples, Istituto Universitario l'Orientale, p. 1-10.
- 1997, « Categories of early Greek colonization : the case of the Dorian Aegean », *Il dinamismo della colonizzazione greca*, Claudia Antonetti et Pierre Leveau éd., Naples, Loffredo, p. 25-38.
- 1998, *The Returns of Odysseus : Colonization and Ethnicity*, Berkeley, University of California Press.
- 2002, « Exploring the validity of the concept of "foundation" : a visit to Megara Hyblaea », *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies and Military Power in the Ancient World offered in Honor of A.J. Graham*, Vanessa B. Gorman et Eric W. Robinson éd., Leyde, Brill, p. 195-225.
- 2004, « Postcolonial concepts and Ancient Greek colonization », *Modern Language Quarterly*, vol. 65, p. 341-364.
- 2008, « Compte rendu de : *Ancient Colonizations : Analogy, Similarity and Difference*, H. Hurst et S. Owen éd., 2005 » [en ligne], *Bryn Mawr Classical Review*, [URL : <http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-11-08.html>], consulté le 15 juin 2012.
- 2011, *A Small Greek World : Networks in the Ancient Mediterranean*, Greeks overseas, New York, Oxford University Press USA.
- MALKIN Irad éd., 2001, *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge - Londres, Center for Hellenic Studies - Harvard University Press.
- STEIN Gil, 1999, *Rethinking World-Systems : Diasporas, Colonies, and Interaction in Uruk Mesopotamia*, Phoenix, University of Arizona Press.
- TSETSKHLADZE Gocha R. éd., 2011, *Ancient West & East*, Paris - Leyde, Peeters.
- WALLERSTEIN Immanuel, 1974, *The Modern World-System*, New York - Londres, Academic Press Inc.
- WHITE Richard, 2009 [1991], *Le middle ground : Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, trad. F. Cotton, Toulouse, Anacharsis.