

Hérodote et "sciences po": sur les modes de gouvernement

Bernard Champion

► **To cite this version:**

Bernard Champion. Hérodote et "sciences po": sur les modes de gouvernement. Travaux & documents, Université de La Réunion, Faculté des lettres et des sciences humaines, 2019, Journée de l'antiquité et des temps anciens 2018-2019, pp.221-230. hal-02992453

HAL Id: hal-02992453

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02992453>

Submitted on 6 Nov 2020

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

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

Hérodote et « sciences po » : sur les modes de gouvernement

BERNARD CHAMPION
PROFESSEUR D'ANTHROPOLOGIE

Je vais présenter un texte d'Hérodote (c. 485 - 430) qui rapporte la prise de pouvoir du trône de Perse par Darius en 521. C'est un texte d'apparence lisse, dans sa première partie au moins, qui dresse les mérites et les travers respectifs de trois modes de gouvernement : la monarchie, l'oligarchie et la démocratie – c'est ainsi qu'on le trouve introduit dans les manuels de « sciences po ». Un indice de son caractère un peu particulier tient dans le fait qu'Hérodote lui-même prévient que son contenu est « difficile à croire » pour des lecteurs grecs, avertis, on le suppose, du caractère unique de leurs institutions et de leur art du gouvernement. Si le début du texte justifie sa place dans un manuel d'histoire des institutions politiques, sa teneur bascule quand, au terme de cette discussion de droit constitutionnel, Hérodote fait état du stratagème qui permet à Darius, partisan de la monarchie, d'éliminer les hypothétiques partisans de l'oligarchie et de la démocratie. Les faits rapportés sont alors de nouveau quelque peu « incroyables », on va le voir – pour l'étudiant de base de « sciences po », cette fois, entretenu dans l'ignorance des modes de gouvernement « exotiques »...

On peut raisonnablement avancer que la science politique, regard critique sur l'art du gouvernement des hommes, commence quand on s'avise de mettre en parallèle plusieurs modes de gouvernement. « Pourquoi le feu brûle-t-il à l'identique en Perse et en Grèce et pourquoi les normes sont-elles diverses ? » demande Aristote (*Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134b). Le texte d'Hérodote en cause (III, 67-87) est ainsi donné dans les manuels pour le premier spécimen de réflexion politique, je l'ai dit. Il s'agit d'une discussion qui implique trois notables perses qui, le trône de Cambyse, mort en 522, étant occupé par un usurpateur, se réunissent pour prendre le pouvoir et discutent du meilleur régime à mettre en place. Hérodote prévient donc ses lecteurs que les « discours [de ces Perses] paraîtront incroyables à quelques Grecs ». En effet, comment imaginer dans la bouche de « barbares » ce *topos* de la raison grecque sur les avantages et les défauts respectifs des constitutions politiques ? « Ils n'en sont pas cependant moins vrais », insiste Hérodote (III, 80). Il n'est pas interdit de se laisser gagner par l'incrédulité alléguée des lecteurs grecs : une lecture critique des faits qu'il rapporte permet de voir que ces « discours » relèvent, non pas d'une discussion de droit constitutionnel – comme pourrait en avoir des citoyens grecs ou des étudiants de « sciences po » – mais exprime, indirectement et confusément, à travers le prisme de la conception grecque, la structure à trois fonctions caractéristique des institutions politiques dites « indo-européennes ».

Hérodote rapporte donc les discours de trois Perses, orateurs philosophes (à la manière grecque) : Otanès, Mégabyse et Darius qui font partie des sept conjurés qui ont décidé d'assassiner le mage Smerdès qui occupe le trône et qui se fait passer pour le fils de Cyrus, à qui il ressemble fortement – à *l'absence d'oreilles près* (ce détail prendra sens plus avant).

Otanès, partisan de la démocratie :

Otanès exhorta les Perses à mettre l'autorité en commun. « Je crois, dit-il, que **l'on ne doit plus désormais confier l'administration de l'État à un seul homme, le gouvernement monarchique n'étant ni agréable ni bon.** Vous savez à quel point d'insolence en était venu Cambyse, et vous avez éprouvé vous-mêmes celle du mage. Comment, en effet, la monarchie pourrait-elle être un bon gouvernement ? **Le monarque fait ce qu'il veut, sans rendre compte de sa conduite.** L'homme le plus vertueux, élevé à cette haute dignité, perdrait bientôt toutes ses bonnes qualités. Car l'envie naît avec tous les hommes, et les avantages dont jouit un monarque le portent à l'insolence. Or, quiconque a ces deux vices a tous les vices ensemble : tantôt il commet, dans l'ivresse de l'insolence, les actions les plus atroces, et tantôt par envie. Un roi devrait être exempt d'envie, du moins parce qu'il jouit de toutes sortes de biens ; mais c'est tout le contraire, et ses sujets ne le savent que trop par expérience. Il hait les plus honnêtes gens, et semble chagrin de ce qu'ils existent encore. Il n'est bien qu'avec les plus méchants. Il prête volontiers l'oreille à la calomnie ; il accueille les délateurs : mais ce qu'il y a de plus bizarre, si on le loue modestement, il s'en offense ; si, au contraire, on le recherche avec empressement, il en est pareillement blessé, et ne l'impute qu'à la plus basse flatterie ; enfin, et c'est le plus terrible de tous les inconvénients, il renverse les lois de la patrie, il attaque l'honneur des femmes, et fait mourir qui bon lui semble, sans observer aucune formalité. **Il n'en est pas de même du gouvernement démocratique. Premièrement on l'appelle isonomie [l'égalité des lois] ; c'est le plus beau de tous les noms : secondement, il ne s'y commet aucun de ces désordres qui sont inséparables de l'État monarchique. Le magistrat s'y élit au sort ; il est comptable de son administration, et toutes les délibérations s'y font en commun.** Je suis donc d'avis d'abolir le gouvernement monarchique, et d'établir le démocratique, parce que tout se trouve dans le peuple. » Telle fut l'opinion d'Otanès.

Mégabyse défend, lui, l'oligarchie :

Mais Mégabyse voulait que l'on confiât les affaires à une **oli-**

garchie ; il disait : « [...] **il n'est rien de plus insolent qu'une multitude bonne à rien**. Et, à coup sûr, échapper à l'insolence d'un tyran pour choir dans celle d'une populace effrénée est chose qu'on ne saurait aucunement tolérer. L'un, s'il fait quelque chose, le fait en connaissance de cause ; l'autre n'est pas même capable de cette connaissance. [...] Que ceux-là qui veulent du mal aux Perses, que ceux-là donc usent de la démocratie ; **mais nous, choisissons un groupe d'hommes parmi les meilleurs, et investissons-les du pouvoir** ; [...] il est dans l'ordre de la vraisemblance que les hommes les meilleurs prennent les meilleures décisions. [...] »

Darius défend la monarchie :

Tel fut l'avis de Mégabyse. Darius parla le troisième, et proposa le sien en ces termes : « L'avis de Mégabyse contre la démocratie me paraît juste et plein de sens ; il n'en est pas de même de ce qu'il a avancé en faveur de l'oligarchie. Les trois sortes de gouvernements que l'on puisse proposer, le démocratique, l'oligarchique et le monarchique, étant aussi parfaits qu'ils peuvent l'être, je dis que l'état monarchique l'emporte de beaucoup sur les deux autres ; **car il est constant qu'il n'y a rien de meilleur que le gouvernement d'un seul homme, quand il est homme de bien**. Un tel homme ne peut manquer de gouverner ses sujets d'une manière irrépréhensible : les délibérations sont secrètes, les ennemis n'en ont aucune connaissance. Il n'en est pas ainsi de l'oligarchie : ce gouvernement étant composé de plusieurs personnes qui s'appliquent à la vertu dans la vue du bien public, il naît ordinairement entre elles des inimitiés particulières et violentes. Chacun veut primer, chacun veut que son opinion prévale : de là les haines réciproques et les séditions ; des séditions on passe aux meurtres, et des meurtres on revient ordinairement à la monarchie. Cela prouve combien le gouvernement d'un seul est préférable à celui de plusieurs. D'un autre côté, quand le peuple commande, il est impossible qu'il ne s'introduise beaucoup de désordre dans un État. La corruption, une fois établie dans la république, ne produit point de haines entre les méchants ; elle les unit, au contraire, par les liens d'une étroite amitié : car ceux qui perdent l'État agissent de concert et se soutiennent mutuellement. Ils continuent toujours à faire le mal, **jusqu'à ce qu'il s'élève quelque grand personnage qui les réprime en prenant autorité sur le peuple. Cet homme se fait admirer, et cette admiration en fait un monarque ; ce qui nous prouve encore que, de tous les gouvernements, le monarchique est**

le meilleur : mais enfin, pour tout dire en peu de mots, d'où nous est venue la liberté ? de qui la tenons-nous ? du peuple, de l'oligarchie, ou d'un monarque ? Puisqu'il est donc vrai que c'est par un seul homme que nous avons été délivrés de l'esclavage, je conclus qu'il faut nous en tenir au gouvernement d'un seul : d'ailleurs on ne doit point renverser les lois de la patrie lorsqu'elles sont sages ; cela serait dangereux »¹.

C'est finalement l'avis de Darius qui l'emporte et il reste à déterminer qui, des conjurés, sera roi (Otanès s'étant retiré de la compétition). Ils se mettent d'accord sur un mode de désignation original (propre à conforter le lecteur quant au caractère irrationnel des usages perses) : « Il fut [donc] décidé que, le lendemain matin, ils se rendraient à cheval devant la ville, et qu'on reconnaîtrait pour roi celui dont le cheval hennirait le premier au lever du soleil ».

Même si la procédure pourra lui sembler singulière, le stratagème qui va permettre à Darius de l'emporter (III, 85-87) n'est pas pour déplaire au lecteur (d'aujourd'hui) qui sera au moins conforté dans l'idée que l'appétit pour le pouvoir est universel et que les moyens pour y parvenir sont loin d'être toujours constitutionnels. (Cette version de son « élection » grâce à son cheval aurait d'ailleurs été répandue par les soins de Darius lui-même.)

Darius avait un habile écuyer, nommé Ebarès. Au sortir de l'assemblée, Darius s'adressant à lui : « Ebarès, lui dit-il, il a été arrêté entre nous que, demain matin, nous monterions à cheval, et que celui-là serait roi dont le cheval hennirait le premier au soleil levant. Fais donc usage de toute ton habileté, afin que j'obtienne ce haut rang préférablement à tout autre. - Seigneur, répondit Ebarès, si votre élection ne dépend que de cela, prenez courage, et ne vous mettez pas en peine : personne n'aura sur vous la préférence ; j'ai un secret infailible. » « Si tu en as véritablement un, reprit Darius, il est temps d'en faire usage ; il n'y a point à différer : demain notre sort sera décidé. » Sur cet avis, sitôt que la nuit fut venue, Ebarès prit une des cavales que le cheval de Darius aimait le plus. Il la mena dans le faubourg, l'y attacha, et en fit approcher le cheval de son maître, le fit passer et repasser plusieurs fois autour de cette cavale, et enfin il lui permit de la saillir. Le lendemain, dès qu'il fut jour, les six Perses, selon leur convention, se trouvèrent à cheval au rendez-vous. Comme ils allaient de côté et d'autre dans le faubourg, lorsqu'ils furent vers l'endroit où, la nuit précédente, la cavale avait été attachée, le cheval de Darius y accourut, et se mit à hennir. En même temps

¹ Hérodote, *Histoires*, III 80-82. Dans les citations de cet article c'est nous qui soulignons.

il parut un éclair, et l'on entendit un coup de tonnerre, quoique l'air fût alors serein. Ces signes, survenant comme le ciel eût été d'intelligence avec Darius, furent pour ce prince une espèce d'inauguration. Les cinq autres descendirent aussitôt de cheval, se prosternèrent à ses pieds, et le reconnurent pour leur roi. Tel fut, suivant quelques-uns, le moyen dont se servit Œbarès ; mais d'autres rapportent le fait différemment, car les Perses le content de deux manières. **Ils disent donc qu'Œbarès passa la main sur les parties naturelles de cette cavale, et qu'ensuite il la tint cachée sous sa ceinture ; que dans le moment que le soleil commençait à paraître, les chevaux faisant le premier pas pour se mettre en marche, il la tira de sa ceinture, l'approcha des naseaux du cheval de Darius ; que cet animal, sentant l'odeur de la cavale, se mit à ronfler et à hennir.**

Pour le lecteur grec d'Hérodote (comme pour le lecteur d'aujourd'hui), le stratagème utilisé par l'écuyer de Darius, associant la souveraineté humaine et le monde animal, est pour le moins « exotique » (sauf, peut-être, s'il a en mémoire – je parle du lecteur d'aujourd'hui – cette donnée de l'histoire familière de Tristan et Iseut, quand il est rapporté que le roi Marc *a des oreilles de cheval*). La thériomorphie du pouvoir est accusée dans la seconde version, quand l'écuyer enferme l'odeur de la jument « dans ses braies », pour reprendre les mots des traductions anciennes. Cette donnée « exotique » exprime en réalité une donnée constitutionnelle caractéristique de cette représentation du pouvoir souverain où **la puissance du cheval est le symbole de l'autorité et de l'ordre cosmique.**

Voici donc, introduit dans la rationalité du jeu politique (dans la matérialité du rapport de force entre les hommes à quoi se résume le politique, pour nous, modernes), une procédure de dévolution qui interroge la science politique. Depuis l'âge du bronze, en effet, associés au cheval, roues, svastikas, anneaux, qui figurent dans le monde indo-européen la course du soleil, font du roi un conducteur solaire, à la manière du dieu Indra, qui est dit *Chakravartin* : « Celui qui fait tourner la roue cosmique ». Le hennissement de l'étalon de Darius au soleil levant sanctionne cette association, banale dans la cosmologie en cause.

Au-delà du stratagème politique, cette association du cheval et de la souveraineté révèle donc un motif connu des études indo-européennes. Georges Dumézil rappelle qu'il existe deux rituels royaux dans lesquels le cheval est au centre². Une course stylisée, le *vajapeya*, et un sacrifice dans lequel le cheval, qui représente et qualifie le roi, est sacrifié au terme d'une année de vagabondage, l'*ashvamedha*. Plusieurs registres sont en cause dans ce rôle « politique » attribué au cheval : solaire, guerrier et sexuel. Cette légitimation du pouvoir par identification avec l'un de ses attributs les plus explicites, instrument et symbole de

² Georges Dumézil, « L'intronisation de Darius », dans : *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Leyde, Brill, 1984, p. 143-49, p. 146.

domination d'une oligarchie guerrière, emprunte tous les registres de la puissance, cosmique et génésique. Indra, dieu guerrier et roi universel, préside à l'*ashvamedha* où l'invocation au cheval et au char de guerre est récurrente (les passages qui suivent sont extraits de Paul-Émile Dumont³). Dans l'*ashvamedha*, le récitant adresse la parole aux chevaux, en disant :

Ils font grand bruit les chevaux aux forts sabots ; lorsqu'avec les chars ils montrent leur force fougueuse. Foulant aux pieds les ennemis, ils détruisent les ennemis sans faire d'écart (p. 150). L'oblation de celui-ci (le guerrier), c'est le chariot où sont posées ses armes et son armure. Ici, puissions-nous nous asseoir sur le char puissant, tous les jours, le cœur joyeux ! Il adresse la parole au char en récitant les stances suivantes : O seigneur de la forêt ! (ô char de bois) sois fort, sois notre ami, notre sauveur, riche en héros ! [...] Que celui qui monte sur toi fasse des conquêtes (p. 151).

La puissance de l'animal est magnifiée dans une mise en scène de sa reproduction, puissance qui est supposée passer dans le monde humain.

On a au préalable enfermé des juments dans un enclos et on les y a tenues cachées. On les montre à présent au cheval. Le cheval hennit ; et ce hennissement est le *stotra*. Il fait « *bin !* » et ce cri est l'*udgitha*. Les juments répondent par un cri strident ; et ce cri strident est l'*upagitha* (p. 136).

Les épouses royales sont intimement engagées dans cette mise en scène :

Lorsque l'*adbharyu* [celui qui est responsable de la logistique du sacrifice] et le sacrifiant, sur le char, sont revenus à l'emplacement du sacrifice, on dételle le cheval du sacrifice. Et s'étant approchées du cheval dételé, les trois premières épouses du sacrifiant : la *mahisi* [la première épouse], la *varata* [la favorite] et la *parivṛkta* [l'épouse délaissée] oignent le cheval avec du beurre clarifié (p. 132).

Les épouses du sacrifiant récitent les formules suivantes :

C'est toi le seigneur des troupes, que nous invoquons ! C'est toi le seigneur des aimés, que nous invoquons ! C'est toi le seigneur des trésors, que nous invoquons ! ô mon bien ! (p. 177).

³ Paul-Émile Dumont, *L'asvamedha : description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, Paris, Geuthner, 1927, 413 p.

Quand vient le moment de la mise à mort :

Pour le cheval on étend à terre [...] un drap, une couverture et une plaque d'or. Et c'est là-dessus que les dépeceurs et leurs aides tuent le cheval, en l'étouffant (p. 175). Lorsque les victimes ont été tuées, les quatre épouses du roi sacrifiant et une jeune fille s'avancent [...] [avec l'eau d'ablution].

Chaque épouse récite une formule dans laquelle elle se plaint de ce que personne ne la mène, elle qui est pourtant belle et parée, auprès du cheval, et de ce que le cheval, qu'elle considère comme son amant, sommeille. Quand la *mahisi* « s'approche du cheval et se couche à côté de lui », on jette un drap sur le cheval et sur la *mahisi* (p. 176). L'*adbvaryu*, avec l'aide de ses acolytes, a donc recouvert la *mahisi* et le cheval de la couverture, il récite alors :

Enveloppez-vous tous les deux dans le ciel [...] Alors la *mahisi* prend le *sisna* [la verge] du cheval, et le met sur son *upastha* [ses organes génitaux], en récitant : « Que le mâle fougueux qui émet la semence, émette la semence ! » Puis le sacrifiant adresse la parole au cheval, en récitant : « Mets dans le *guda* (la vulve) de celle qui écarte les cuisses, et fais entrer, ô mâle, celui qui oint, la grande joie des femmes » (p. 178-179).

Prend place ensuite un échange de paroles licencieuses entre les officiants, la jeune fille et les quatre épouses :

L'*adbvaryu* adresse des paroles obscènes à la jeune fille en disant : « Jeune fille, Hé ! hé ! jeune fille ! Cette petite oiselle qui s'agite en faisant *abalaké* ! - le *pasas* [le pénis] frappe dans le *gabha* [la fente], et la *dharaka* [la vulve] l'engloutit, en faisant un bruit de gargouillement ! » (p. 179).

Le brahmane adresse des paroles obscènes à la *mahisi*, en disant :

« *Mahisi* ! Hé ! hé ! *mahisi* ! Ta mère et ton père montent au sommet de l'arbre. En disant : « Je passe », ton père a secoué son poing [la tête de son pénis] dans la fente » (p. 179). C'est à cause de cela que celui qui possède le pouvoir royal peut frapper le peuple. En effet, la fente est le peuple, et le poing est le pouvoir royal ; et le pouvoir royal frappe le peuple (comme le poing frappe la fente) (p. 180).

L'*udgatar* [celui qui chante les invocations] adresse des paroles injurieuses à la *vavata*... (p. 180)

Le *hotar* [l'invocateur : celui qui récite les litanies] adresse des paroles injurieuses à la *parivrketa* en disant : *Parivrketa ! Hé ! hé ! parivrketa !* Quand le gros est entré par secousses dans le petit de l'*ambubbedya* les deux *muskas* [les nymphes ?] de celle-ci se remuent comme deux poissons *sakulas* dans un sabot de vache (p. 181).

Le dossier des études indo-européennes comporte un autre exemple – dont l'authenticité est discutée –, encore plus scabreux, de ce mélange de politique et de thériomorphie. Dans le rituel indien, le rapport sexuel de la première épouse du roi avec le cheval mis à mort par suffocation est évidemment simulé. La description d'un rituel d'investiture d'un souverain de l'Ulster, due à un moine gallois, Giraud de Cambrie (Giraldus Cambrensis, 1145 ± 1220) parti en expédition avec Jean Sans Terre, fait état, elle, d'un acte de bestialité entre le candidat à l'investiture et une jument.

Il y a, dans l'extrême nord de l'Ulster, près de Kenelcunnil [Tir Cenel], une peuplade chez qui le roi est créé selon un rite extrêmement barbare et abominable. Tout le peuple de ce territoire se réunit en un même point, puis on amène au milieu de l'assemblée une jument blanche. Celui qui va être élevé au rang non de chef, mais d'animal sauvage, non de roi, mais de hors-la-loi commet alors un acte de bestialité aux yeux de tous, avec autant d'impudeur que de sottise, déclarant par cela même qu'il est, lui aussi, une bête. La jument est aussitôt tuée et découpée en morceaux qui sont cuits dans l'eau et, dans la même eau, un bain est préparé pour le roi. Pendant qu'il y est assis, des morceaux de viande lui sont présentés et il en mange lui-même entouré de son peuple qui en mange avec lui. Du bouillon dans lequel il se baigne, il puise et boit de tous côtés sans se servir d'un vase, ni de ses mains, mais seulement avec la bouche. Quand tout cela est accompli, conformément au rite mais non à la morale, sa royauté et sa souveraineté sont établies⁴.

Ces informations permettent de lire la page d'Hérodote d'un œil plus averti. « Ne serions-nous pas, demande Dumézil, en présence d'un morceau de rituel d'intronisation simplement interprété par un Grec à l'usage des Grecs et, du rang de rituel, promu (ou dégradé) à celui d'événement historique « arrivé une fois » ? »⁵. Dumézil propose de voir dans la « confrontation des régimes » relatée par Hérodote non pas un exercice de droit constitutionnel mais un

⁴ Dans la traduction de Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1986, 2^e éd., 1986, p. 217.

⁵ *Op. cit.*, p. 146.

exposé et une « mise en pyramide » des « rapports entre les fonctions incarnées dans des groupes inégalement nombreux d'hommes dont la réunion constitue exhaustivement la société »⁶. Un seul homme, le monarque, un petit nombre d'hommes, l'aristocratie des guerriers, l'ensemble des citoyens, le démos, les producteurs... Je rappelle que la *tri-fonctionnalité indo-européenne* distingue les domaines *religieux*, *guerrier* et *économique*, conçus comme des entités séparées, interdépendantes et hiérarchisées. Les peuples indo-européens, qu'ils soient Grecs, Arméniens, Celtes, Indo-iraniens, Baltes, Germains, Slaves ou Latins partagent ce même schéma cognitif et politique.

Dumézil voit précisément dans le rituel indo-européen évoqué la course de char (*vajapeya*) cette confrontation symbolique des trois fonctions⁷ (citant Albrecht Weber : « Il est probable que c'est là seulement la réduction d'une course qui, plus anciennement, alignait contre le char du roi des chars moins nombreux mais réellement montés chacun par un représentant d'une des classes sociales à l'exception des brahmanes ».)

Hérodote aurait donc péché par *ethnocentrisme*. Les Grecs le surnommaient, écrit Plutarque, *Philobarbaros*, l'amateur de barbares. Ce qui est une définition indirecte de l'ethnologue... Mais il ne suffit pas d'aimer les barbares pour les comprendre. Son histoire de la prise du pouvoir par Darius n'exprimerait donc pas le choix par les conjurés du meilleur parmi les trois modes de gouvernement, d'une réflexion politique, mais refléterait, en réalité, l'articulation des trois fonctions dans la conception indo-européenne. Il est bien question d'un monarque, d'un groupe de dignitaires et de la multitude qui compose le peuple, confrontés non pas pour leurs mérites respectifs et exclusifs, mais dans l'esprit d'une réunion *sous l'autorité d'un seul*. La prise de pouvoir par Darius à la faveur de la médiation de son cheval, qui vaut élection au trône, révèle une manière de féodalité...

Maintenant, on peut essayer d'expliquer, d'excuser, l'erreur d'Hérodote – qui écrit à peu près un siècle après l'événement en cause et qui rapporte donc ce qu'on lui a dit de l'événement. Le système politique qui lui est familier est évidemment celui des cités grecques. C'est un autre monde... La ville n'est pas une structure féodale : la stratification sociale produit un monde concurrent de la féodalité. Les cités grecques expérimentent, en effet, des formes politiques originales où les formes traditionnelles de la souveraineté sont questionnées, renversées ou ignorées. Pour rester dans le champ de l'historiographie grecque, ce que l'on appelle conventionnellement « l'archéologie de Thucydide » fait état de cette évolution politique. Les Grecs sont bien des indo-européens mais qui se sont émancipés de la structure. Voici quelques lignes de Thucydide :

⁶ *Ibid.*

⁷ *Op. cit.*, p. 146-147.

On pourrait invoquer beaucoup d'exemples montrant que les Grecs d'autrefois vivaient comme les Barbares d'aujourd'hui (I, VI).

Le pays que l'on appelle maintenant la Grèce ne semble pas avoir été habité dès l'origine d'une manière stable ; il s'y produisit d'abord des migrations, car les habitants changeaient souvent de région, sous la pression d'arrivants sans cesse plus nombreux (I, II).

L'exception grecque (relative) à la tri-fonctionnalité indo-européenne a été souvent soulignée⁸. Si l'on suit Thucydide, c'est du contrôle de l'activité maritime que naîtra la civilisation des Hellènes, avec Minos qui, le premier, pacifie et maîtrise les échanges maritimes.

On pourrait conclure cet exposé sur l'« hellénocentrisme » d'Hérodote avec une étude d'Émile Benvéniste sur l'évolution du système de parenté chez les Indo-européens, Émile Benvéniste⁹ qui montre en effet une évolution des appellations de parenté vers un système dit « descriptif » à partir d'un système dit « classificatoire ». Sans le nommer, Benvéniste fait ici référence aux travaux de Morgan qui oppose les systèmes de type communautaire qui regroupent sous un même terme les catégories de parents au système descriptif, lié à la transmission de la propriété, qui distingue les descendants directs des collatéraux. « Là où l'état indo-européen commun est conservé, il est caractérisé par des termes de parenté classificatoire, qui tendent à s'éliminer au profit de termes descriptifs ». « La grande famille se scinde en groupements plus étroits quand les descendants vont à leur tour fonder de nouveaux foyers (« pour des raisons économiques, les fils essaient assez tôt »)¹⁰. Le processus migratoire (évoqué par Thucydide) est logiquement responsable d'une segmentation du système de parenté cohérent avec une organisation sociale qui s'émancipe de la féodalité et qui rend la structure indo-européenne, devenue politiquement inopérante, hermétique à la science politique des Grecs...

Ces faits rapportés par Hérodote ne sont pas seulement, en effet, « difficiles à croire » par certains lecteurs grecs. Ils le sont aussi pour nous : notre conception du politique est évidemment autre. Je qualifierai cette incrédulité par un constat de Julien Benda qui résume à sa manière le défi programmatique de l'anthropologie : « C'est la rançon d'une éducation rationaliste de nous rendre étrangère à peu près toute l'espèce humaine »...¹¹

⁸ P. ex. « Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne : bilan critique », Bernard Sergent, *Annales*, 1979, 34-6, p. 1155-1186.

⁹ Émile Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, 2 tomes : 316 et 340 p., tome I, p. 207 *sqq.*

¹⁰ Benvéniste, *op. cit.*, p. 274-5.

¹¹ *La jeunesse d'un clerc*, Paris, Gallimard, 1968 [1937], p. 31.