

TRADITION ET HISTOIRE : QUELQUES PROBLÈMES DE MÉTHODE

Alain BABADZAN

Laboratoire d'Ethnologie, Université Paris X-Nanterre

RÉSUMÉ

A quelles conditions est-il possible de dire que les traditions traversent l'Histoire? L'étude de certaines formations culturelles syncrétiques en Océanie tend à montrer que la suppression, consécutive à un intense contact avec l'Occident, de la plupart des formes sociales et culturelles garantissant l'expression de la tradition n'a pas entraîné pour autant la disparition de ses catégories, et de ses principes fondamentaux. Mais ceux-ci ne se sont maintenus que dans la mesure où ils ont pu être réinterprétés de façon à être rendus compatibles avec un apport conceptuel étranger, lui-même reformulé dans les termes de la tradition.

MOTS-CLÉS : Tradition — Traditionalisme — Syncrétisme — Acculturation — Changement culturel — Croyances populaires (Polynésie) — Méthodologie anthropologique.

ABSTRACT

TRADITION AND HISTORY: SOME METHODOLOGICAL PROBLEMS

Under which conditions is it possible to assert that traditions make their way through History? The study of some Oceanian syncretisms seems to indicate that the suppression of most of the social and cultural prominent expressions of tradition, caused by an intense intercourse with the West, did not result in the suppression of the relevance of the fundamental principles and concepts of tradition. These were maintained, but only after a reinterpretation which enabled them to become compatible with the foreign conceptual innovations, themselves reformulated in traditional terms.

KEY WORDS : Tradition — Traditionalism — Syncretism — Acculturation — Cultural change — Popular beliefs (Polynesia) — Anthropological methodology.

Sommes-nous tellement sûrs de savoir ce que nous entendons par « tradition »? Par « survivance »? A quoi faisons-nous référence en parlant d'« acculturation », de « changement culturel »? Questions d'autant plus pressantes qu'elles ne peuvent plus aujourd'hui être contournées, depuis que l'anthropologie est devenue une forme particulière d'étude de sociétés engagées, directement ou indirectement, dans une confrontation avec l'Occident. La disparition progressive des dernières sociétés archaïques nous convoque à une réflexion sur les implications de cette confrontation, aussi bien que sur la nature *spécifique* du travail anthropologique dans les sociétés dites acculturées.

Comment continuer à parler de Tradition et de Différence alors même qu'ensemble elles paraissent

s'évanouir, que l'occidentalisation du monde s'accélère chaque jour? La réponse à ce défi ne saurait conduire à se cantonner à une recension désenchantée des ultimes vestiges de l'exotique, à une exploration des derniers secteurs de la vie sociale et culturelle — si marginaux soient-ils — où semble s'affirmer encore une identité menacée. Car s'il est vrai que le mode d'être des traditions non-occidentales se formule aujourd'hui sur le registre de la résistance, ou de la survivance, il est loin d'être acquis que cette résistance s'exprime nécessairement dans les seuls secteurs laissés, provisoirement sans doute, à l'écart de l'occidentalisation. Ni que la permanence d'une tradition ne puisse jamais être assurée au travers d'un processus d'hybridation culturelle. D'où ce problème, qui, on le notera, dépasse le cadre

particulier de la confrontation acculturative entre l'Occident et les sociétés colonisées : une tradition peut-elle traverser l'Histoire? Peut-elle se maintenir au travers du changement et selon quelles modalités?

*
* *

Pour ce débat comme pour bien d'autres, l'Océanie fournit un vaste répertoire de matériaux « bons-à-penser ». Et plus précisément les cultures polynésiennes, qui présentent la particularité d'avoir été soumises très tôt (depuis le début du XIX^e siècle) à une acculturation aussi intense que continue, qui fut d'abord une acculturation religieuse. La faible superficie et la population peu nombreuse de ces îles expliquent en partie la rapidité de la conversion au christianisme, qui s'accompagna de la liquidation brutale de la plupart des institutions traditionnelles, et préluda à l'instauration d'un ordre nouveau, missionnaire et colonial tout à la fois. Aujourd'hui, si l'on excepte les zones urbaines où se développent depuis les vingt dernières années d'importantes mutations sociales liées au passage à une économie basée sur le salariat, force est de constater que les sociétés rurales polynésiennes, après un siècle et demi d'acculturation, se présentent comme fondées sur une « tradition » (*peu ma'ohi, fa'a samoa*, etc.) qui représente en fait une forme singulière de compromis culturel mis en place au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle sous l'influence occidentale, missionnaire en particulier. L'état présent de ces cultures, fondé sur une « tradition de compromis » que je propose de nommer *traditionalisme*, s'oppose autant à l'état antérieur au contact qu'il contraste avec les bouleversements culturels induits récemment par l'irruption de la modernité en milieu urbain. Ce clivage est d'ailleurs reconnu par les Polynésiens eux-mêmes qui, en mettant l'accent sur la nature « traditionnelle » de leur mode de vie (niant par là même l'emprunt et les conditions dans lesquelles il s'est effectué) entendent condamner aussi bien les institutions et pratiques du passé le plus reculé comme traditions païennes, que la destructuration sociale et culturelle liée à l'exode rural et à la sous-prolétarisation en ville.

Est-ce à dire que la « nouvelle traditionalité » mise en place à la suite du contact fonctionnerait « comme tradition » sans n'avoir plus aucun lien avec le soubassement culturel ancien? Assurément pas. Ce serait une lourde erreur que de rejeter les formations syncrétiques constitutives de ce traditionalisme comme pur artifice acculturatif, à placer en tant que tel hors du champ de l'investigation anthropologique. Comme il serait erroné de sous-estimer l'ampleur du compromis culturel entrepris par ces sociétés en

considérant ce traditionalisme populaire comme susceptible de livrer quelque témoignage direct sur l'état antérieur (pré-contact) de ces cultures. L'anthropologie contemporaine des sociétés acculturées oscille bien souvent entre cette double tentation, qui reflète un embarras face à la nature dialectique du processus acculturatif qui n'est pas seulement méthodologique. D'où la nécessité de nous interroger sur la nature du clivage entre la Tradition et le traditionalisme qui lui succède.

L'opposition entre ces deux notions exprime tout d'abord une coupure historique entre deux états d'une même culture, séparés par le bouleversement du contact avec l'Occident. Ce qui ne signifie évidemment pas que cette coupure inaugure l'Histoire, ni même la première forme de changement culturel dans les sociétés océaniques. Elle est néanmoins fondamentale, pour autant qu'on ne sache pas qu'il ait existé dans leur (courte) histoire de mutations comparables à celles amorcées par l'évangélisation missionnaire et l'imposition de l'économie coloniale. Reste à déterminer si à cette coupure fondamentale d'ordre événementiel correspond une discontinuité absolue entre la Tradition et les formes culturelles issues de l'acculturation.

Je définirai ici la Tradition comme l'ensemble des catégories et des principes dont la corrélation détermine le système de représentation du monde prévalent à la veille du contact. Soit encore comme l'ensemble des catégories et principes sous-jacents aux représentations indigènes des pratiques, croyances, institutions et rapports sociaux en vigueur dans cette même période historique. Dans cette acception, la Tradition n'est pas à confondre avec ces phénomènes sociaux et culturels particuliers, qui sont néanmoins, aux yeux des acteurs, les marqueurs de leur identité culturelle spécifique. La Tradition n'est pas, en d'autres termes, un ensemble de *traditions*. Elle connaît des effectuations qui lui sont nécessaires à se manifester, à se transmettre et à se maintenir. Ces effectuations concrètes (et tout particulièrement celles qui font l'objet d'une ritualisation) expriment la Tradition en ce qu'elles en mettent en jeu les principes, en combinent et en donnent à penser les catégories : elles ne sauraient pourtant lui être confondues. Avant d'être pratique, la Tradition est représentation, vision du monde pensée comme ordre du monde. Sa nature est profondément *langagière*, au sens où les concepts qu'elle articule sont des concepts de langue et que, comme le montre GADAMER, dans le prolongement de HERDER et de HUMBOLDT, « le rapport de l'homme au monde » qu'elle détermine « est de part en part et fondamentalement langage et donc compréhension » (1).

(1) Hans-Georg GADAMER, 1976, p. 331.

La tradition est ce qui se transmet, disent les dictionnaires. Ajoutons : elle est ce qui se transmet sans avoir besoin jamais d'être *activement* transmis, et qui néanmoins se transmet, sans recourir à cette fin au truchement d'institutions spécialisées. Car la Tradition n'est pas un savoir, même si certaines cultures ont constitué un savoir *sur* la Tradition qui se trouve effectivement transmis au travers d'appareils éducatifs ou initiatiques. Le véhicule privilégié de l'apprentissage et de la transmission de la Tradition est la langue, porteuse de l'ensemble des « catégories de pensée » (1) sur lesquelles la Tradition se fonde et qui lui permettent de donner sens au monde. Et ce n'est pas un hasard si la langue, comme la Tradition qu'elle informe, est dans toute société cela même qui perdure et néanmoins évolue, traverse l'Histoire tout en étant à même d'intégrer des apports extérieurs, et ce plus sûrement et sur une durée bien plus longue que la plupart des institutions humaines.

Plusieurs implications découlent de cette définition, dont celle-ci, sans doute la plus cruciale : la disparition consécutive au contact des formes où s'exprime la Tradition n'entraîne pas mécaniquement la liquidation de celle-ci. L'abolition sous la contrainte d'un système de pratiques religieuses, par exemple, n'implique pas nécessairement la suppression de la pertinence de ses référents conceptuels ou de ses enjeux symboliques. L'abandon des cultes des morts en Mélanésie n'a pas entraîné la révocation de l'ancestralité comme principe transcendant, pas plus que l'abolition des interdits à Hawaï n'a affecté la pertinence de cette clé de voûte des systèmes de représentation polynésiens qu'est la notion de *tapu*. Ce qui ne signifie pas, il est important de le noter, que la définition et les inter-relations de ces référents traditionnels demeurent nécessairement invariants. Ils peuvent le demeurer, *comme* ils peuvent également connaître une reformulation syncrétique dont un des objectifs, comme on va le voir, est précisément de maintenir leur pertinence au travers du changement, et, par des détours souvent inattendus, de leur permettre de continuer à donner sens au réel lorsque ce réel est en crise.

C'est à ce niveau, et à ce niveau seulement, que l'on peut affirmer que la Tradition est *permanence*. Les deux états culturels séparés par la coupure historique du contact ne seraient donc pas absolument disjoints, et ne sauraient être opposés comme le domaine de formes régies par la Tradition à une traditionalité d'emprunt, domaine de l'inauthentique. Les deux phases culturelles consécutives sont chacune habitées par la Tradition, mais de deux manières bien différentes.

Pour en dire plus, il convient de partir d'un constat : dans le traditionalisme post-contact, la Tradition vit nécessairement en contiguïté avec ce qui n'est pas elle. Et ce non pas seulement parce qu'il existerait dans les sociétés acculturées des secteurs où se maintiendraient « à l'état pur » des valeurs et des pratiques traditionnelles qui par leur archaïsme tourneraient le dos à des secteurs « modernes », lieux privilégiés de l'emprunt à l'Occident. Une telle juxtaposition existe effectivement (elle peut même parfois être conflictuelle), mais doit être interrogée avec la plus grande attention. Rien n'assure en effet, et surtout pas un jugement fondé sur des apparences ou des pré-notions de marque occidentale, que dans de nombreux contextes le travail de l'acculturation ne soit pas (déjà) en œuvre dans ce qui nous apparaît intuitivement comme « survivances », ni que des enjeux traditionnels ne déterminent pas (encore) l'adoption des pratiques apparemment les plus occidentalisées : seul un travail en profondeur, proprement anthropologique, peut permettre en la matière d'analyser ce qu'il en est réellement, du point de vue indigène, de l'origine et de la signification contemporaine de ces ensembles de traits culturels.

Mais ce n'est pas seulement par ce type de juxtaposition de la « survivance » à l'« emprunt » — du reste hautement problématique — que la Tradition se trouve confrontée à ce qui s'oppose à elle. C'est au sein des formations culturelles syncrétiques que se joue véritablement la confrontation cognitive entre la Tradition et ceux des principes occidentaux qui la remettent en cause. Ces formes syncrétiques, constitutives de ce « traditionalisme » nouveau, sont caractérisées par leur rapport ambigu, contradictoire avec la Tradition : elles sont le lieu de sa reconduction et de sa permanence, tout autant que celui de sa négation.

Car le processus de syncrétisation n'est pas celui de la sommation ou de la superposition d'éléments culturels occidentaux à des éléments culturels traditionnels : il réalise au contraire une véritable *médiation* (au sens fort du terme) entre ces éléments, au terme de laquelle se trouve accompli le double mouvement que la pensée allemande désigne comme *Aufhebung* : maintien *et* suppression. Le syncrétisme, et lui seul, tente de réaliser par un tel dépassement la résolution de la contradiction (là où elle se présente, et là où elle ne peut être contournée) entre deux cultures. Cette tentative n'est autre que celle de la suppression d'un conflit se présentant comme une sorte de *double bind* acculturatif imposé sous la contrainte : devoir renier la Tradition — et ne pas le pouvoir — ; devoir intégrer l'apport étranger — et

(1) Au sens donné à cette notion par Émile BENVENISTE (« Catégories de pensée et catégories de langue », 1966).

ne pas le vouloir —. Le compromis culturel ne portera pas ici sur des fragments disjoints assemblés en un collage précaire : il s'accomplira au contraire par la *double négation* des principes fondamentaux et contradictoires de chacun des deux systèmes. Ce n'est qu'après avoir été réfutées *chacune dans les termes de l'autre* que les représentations en conflit pourront être fondues dans une représentation syncrétique unique, où leur opposition cessera de se manifester. Aussi chaque trait syncrétique sera-t-il porteur de ce double mouvement de rupture et de continuité avec la Tradition, d'affirmation et de négation de l'archaïque, d'assimilation et de rejet de l'apport occidental. C'est par l'analyse de cette ambiguïté, de ce double rejet, que me paraît devoir passer toute étude des productions culturelles syncrétiques, étude qui suppose, méthodologiquement parlant, le repérage des deux moments contradictoires qui les constituent.

*
* *

Pour illustrer la structuration interne de ces représentations syncrétiques, je prendrai un exemple emprunté au champ des actuelles croyances populaires en Polynésie française. Ce champ est composé de croyances portant sur des figures chrétiennes « officielles » *aussi bien* que sur des entités surnaturelles qui, à première vue, semblent dériver de la religion païenne abolie au début du XIX^e siècle. J'ai tenté de montrer dans un ouvrage consacré à ces questions (1) que les deux séries de croyances ne s'opposent pas comme une foi chrétienne conforme aux objectifs missionnaires à des survivances païennes archaïques et marginales. Il apparaît à l'analyse que non seulement toutes ces croyances sont marquées en profondeur par un travail syncrétique, mais aussi qu'elles font système entre elles. Je ne m'attacherai ici qu'à l'analyse d'un cas précis, celui d'une des figures principales du syncrétisme religieux polynésien : les *varua 'ino*.

Ces entités surnaturelles négatives, universellement redoutées, apparaissent sous forme de manifestations animales (requins) ou météorologiques (comètes, boules de feu). Elles apparaissent pour tuer, et il est dit que leur action meurtrière, qui s'exerce sur les humains, ne peut être contrée ou conjurée (2). Le terme *varua 'ino* signifie littéralement : « esprit

mauvais ». Il s'agit d'un néologisme forgé au début du siècle dernier pour les besoins de l'évangélisation et de la traduction de la Bible en tahitien : ni le terme, ni l'entité qu'il désigne n'étaient connus des Polynésiens avant le contact. Les missionnaires européens (et avec eux les évangélistes polynésiens qui les secondaient) associèrent d'emblée les « esprits mauvais » du Nouveau Testament et les deux figures de la religion traditionnelle, les divinités (*atua*) et les ancêtres (*'oromatua*), conférant par là même à ces figures païennes une connotation antéchristique très marquée (et donc aussi une toute puissance absolue, d'ordre proprement divin).

Outre les « mauvais esprits » de la Bible, les Polynésiens désignent aujourd'hui comme *varua 'ino* deux sortes d'entités surnaturelles mauvaises : certaines divinités ou figures ancestrales païennes encore « vivantes » (*ora*) ayant « survécu » aux répudiations formelles et aux autodafés de la conversion, qui auraient conservé intact leur *mana*, un *mana* dont la nature serait uniquement négative ; et certains morts qui seraient, dans le contemporain, soumis à un processus de « résurrection » (*ti'afa 'ahoura'a i ni'a*) qui les transformerait en *varua 'ino*.

C'est sur ce processus, et sur lui seulement, que les humains peuvent intervenir afin de conjurer les conséquences catastrophiques qui résulteraient de la métamorphose d'un cadavre en *varua 'ino*. D'où les expéditions nocturnes de violation de sépultures, relativement fréquentes aux îles Australes, qui ont pour objectif de « tuer » une seconde fois un mort dont une série de maladies ou d'accidents inexplicables annonce, quelques semaines ou quelques mois après le décès, l'imminente métamorphose (3). L'aspect du cadavre est censé être alors particulièrement caractéristique : il n'est pas décomposé, les yeux « regardent encore », le sang continue de couler, alors que des ailes lui poussent dans le dos ou autour de la tête. Si l'on n'intervient pas à temps, le cercueil bientôt pivotera sous terre pour se dresser à la verticale et le mort s'envolera en échappant à jamais à toute atteinte : il sera alors devenu *varua 'ino*, muni de propriétés meurtrières et d'attributs identiques à ceux des divinités païennes ayant survécu à leur « meurtre manqué » lors des conversions en masse du siècle dernier.

Les acteurs de ces profanations de sépultures, comme du reste l'ensemble des Polynésiens qui

(1) *Naissance d'une Tradition.*

(2) A la différence d'autres entités, les esprits des morts *tupapa'a*, aux manifestations généralement anthropomorphes et dont l'action négative, le plus souvent bénigne, peut être contrecarrée par des conduites appropriées.

(3) C'est au *tahu'a*, personnage qui cumule les fonctions de guérisseur, de sorcier et de devin, qu'il appartient de déterminer la cause surnaturelle de ces phénomènes, et de l'attribuer éventuellement à la transformation souterraine de tel ou tel mort récent en *varua 'ino*. Il peut également spécifier les modalités précises de la destruction du cadavre (par le feu, en le transperçant, le mutilant ou le retournant au fond de la tombe, etc.).

partagent ces croyances — jusqu'à l'hallucination collective — sont par ailleurs de fervents chrétiens, dont la foi est au-dessus de tout soupçon : ce n'est pas un hasard si ces expéditions sont parfois conduites par ces piliers de l'ordre moral villageois que sont les diacres de l'Église. Flagrante aux yeux d'un Occidental, la contradiction entre ces pratiques, officiellement réprouvées par l'Église, et les pratiques religieuses légitimes, ne semble pas se présenter aux Polynésiens, qui passent d'un registre à l'autre avec une aisance déconcertante. Sauf à postuler, avec le discours raciste local, l'existence d'une âme indigène insensible à la contradiction, où à caractériser la christianisation des Polynésiens comme pure conversion de surface, force est d'admettre qu'une telle contradiction ne se présente effectivement pas, ou plutôt qu'elle cesse de se présenter au sein d'un système de représentations qui rend possible, et même nécessaire la juxtaposition de ces pratiques.

Le rapport aux *varua 'ino* n'est pas plus une survivance à peine travestie du culte des morts païen (1) qu'il ne représente un emprunt grossier à la thématique chrétienne de la résurrection et de la vie éternelle (2). La compréhension de sa nature proprement syncrétique nécessite de présenter de la manière la plus succincte en quoi les représentations traditionnelles de la relation aux morts et à leur destin dans l'au-delà s'opposent à celles formulées par la vulgate chrétienne que les Polynésiens ont eu à intérioriser en se convertissant, et de montrer comment les représentations syncrétiques tentent de dépasser ces deux postulats. Je considérerai successivement, dans leurs trois contextes d'énonciation (*a* : traditionnel; *b* : chrétien; *s* : syncrétique) quatre propositions concernant la nature de la divinité, la nature de l'ancestralité, le destin idéal assigné aux humains *post mortem* et la manière de l'atteindre.

1 : sur la divinité

a1 : Il existe de multiples divinités (*atua*) qui sont des figures qui ne procèdent pas de l'humain, et qui sont objets de culte.

b1 : Une seule figure divine est pertinente pour les chrétiens qui est le Vrai Dieu (*atua mau*), seul objet de culte légitime. Les dieux païens sont issus de morts, et ne sont donc que des ancêtres divinisés.

Ils sont de ce fait de faux dieux (*atua ha'avare*), des divinités négatives, antéchristiques et diaboliques (*atua varua 'ino*) qui ne peuvent être objets de culte.

s1 : Il existe plusieurs figures divines pertinentes mais une seule est vraie et positive : le Vrai Dieu. Les dieux païens sont des divinités fausses et négatives, issues de morts. Elles existent néanmoins mais ne sont pas objets de culte.

2 : sur l'ancestralité

a2 : Il existe des entités surnaturelles ex-humaines et non-divines (les ancêtres *'oromatu*) qui sont des figures positives, objets de culte.

b2 : Il n'existe pas d'entités surnaturelles ex-humaines positives qui puissent être objets de culte.

s2 : Il existe des entités surnaturelles qui procèdent des morts (les *varua 'ino*) mais leur nature est divine et négative. Elles ne sont pas objets de culte.

3 : sur les pratiques funéraires

a3 : Les morts deviennent ancêtres au terme d'un processus se déroulant pendant une période liminale encadrée par deux types de cérémonies funéraires qui comprennent des manipulations du corps du défunt. Lors de la cérémonie des « secondes funérailles » les os longs et les crânes des cadavres sont prélevés et conservés. Cette cérémonie clôt la période liminale et correspond à la promotion définitive du mort au statut d'ancêtre, objet d'un culte familial.

b3 : Aucun processus surnaturel de changement de statut ne concerne les morts. Le cadavre ne doit être soumis à aucune manipulation après son inhumation.

s3 : Il n'existe pas d'ancestralisation ritualisée des morts, mais il est toujours possible que certains morts se métamorphosent après leur inhumation en *varua 'ino*, indépendamment de toute intervention humaine. Leur corps doit être détruit à temps afin que cette métamorphose ne s'accomplisse pas.

4 : sur l'après-mort

a4 : Le destin idéal assigné à l'humain après la mort est son ancestralisation (3), processus qui requiert des rites pour s'accomplir.

(1) En dépit de l'analogie des modalités de l'intervention sur les *varua 'ino* avec les procédures funéraires traditionnelles qui comportaient des manipulations ritualisées du cadavre, plusieurs mois après le décès.

(2) Comme pourraient le laisser croire des indices tels que la métaphore angélique (les ailes qui poussent au dos du mort), le thème du mort-vivant, et le pivotement du cercueil à la verticale qui renvoie au terme indigène traduisant la notion de résurrection : *ti'afa'ahoura'a i ni'a*, qui littéralement signifie « le lever à nouveau vers le haut ».

(3) Je reprends ici la définition donnée à ce concept par Remo GUIDIERI dans l'ouvrage qu'il a consacré à l'analyse d'un cycle funéraire mélanésien : La Route des Morts.

b4 : Le destin unique promis à l'humain *post mortem* est l'attente du Jugement et de la Résurrection (de tous les morts) qui s'effectuera à l'initiative de la seule volonté divine.

s4 : Il n'y a pas d'autre destin pour les morts que l'attente du Jugement et de la Résurrection *mais* les morts peuvent être soumis ici et maintenant à un processus de métamorphose qui les conduit à s'identifier aux divinités païennes (négatives). Cette métamorphose est *aussi* une résurrection (*ti'afa'ahoura'a i ni'a*).

Je précise que je n'ai retenu pour ce rapide examen que certaines des principales propositions *contradictaires* des systèmes de croyance païen (A) et chrétien (la vulgate B). Ce qui ne signifie pas que cette liste soit limitative, ni que toutes les propositions de A et de B soient opposées. Pour ne prendre que ce seul exemple, les deux systèmes n'entrent pas en conflit sur la question de l'existence d'un principe divin, universellement reconnu par toutes les religions traditionnelles locales. Le travail de la conversion en Polynésie en fut grandement facilité, ce qui n'a pas été le cas en Mélanésie où la notion de divinité ne préexistait pas au contact.

Les propositions (a) provenant de A et (b) provenant de B sont donc contradictoires, dans les termes mêmes de la pensée indigène, et ne peuvent être conjointement vérifiées. Les propositions syncrétiques (s) représentent la suppression de cette contradiction dont les deux moments se retrouvent fondus l'un à l'autre dans une représentation unique construite sur la base de leur mutuelle négation. C'est ainsi que :

s1 réaffirme (contre b1) la pluralité du divin (a1) *mais* la nie en prenant en compte la polarité chrétienne entre le Bien et le Mal pour opérer une partition entre les figures divines (b1 contre a1);

s2 garantit l'existence d'entités ex-humaines pertinentes pour les hommes (a2 contre b2) *mais* en nie la nature ancestrale comme la positivité (au nom de b2) : ce sont des divinités, et des divinités négatives;

s3 nie l'existence de tout processus d'ancestralisation (b3 contre a3) *mais* affirme (contre b3) la réalité d'un processus exceptionnel de métamorphose des morts, dont les enjeux (la production de divinités, négatives de surcroît) tout autant que les modalités (il ne doit pas être favorisé, mais bloqué par des rites)

sont inverses de leurs homologues traditionnels (énoncés par a3);

s4 soutient (contre b4) que *certain*s humains peuvent connaître dans l'après-mort un changement de statut; *mais* ce changement de statut est une anti-résurrection autant qu'une anti-ancestralisation (1).

Voici, rapidement esquissé, le faisceau de propositions syncrétiques constitutif de la définition syncrétique des *varua 'ino*. L'enjeu principal n'est autre ici que la conception traditionnelle de l'ancestralité comme principe transcendant, conception qui doit être répudiée mais ne peut jamais l'être complètement. Elle parvient en effet à être maintenue, mais au prix d'une reformulation de vaste envergure : l'ancestralité dont la pertinence est reconduite se trouve désormais rabattue dans le domaine de la négativité absolue, et associée de surcroît à un principe divin antéchristique. Les ancêtres existent bien comme figures transcendantes. Ils continuent même aujourd'hui encore d'être produits. Mais ces ancêtres sont des démons...

*
* *

L'exemple des *varua 'ino* n'est pas isolé. *L'ensemble* des actuelles figures des croyances polynésiennes (la divinité officielle y compris) sont marquées par un travail de syncrétisation identique, qui concerne d'autres champs que le champ religieux, et non des moindres : je pense notamment aux conceptions et aux pratiques polynésiennes contemporaines relatives à la tenure foncière, qui, comme l'a montré François RAVAUULT, ne sont pas à analyser comme la survivance de l'indivision traditionnelle mais bien plutôt comme l'expression d'une synthèse syncrétique entre les principes de la tenure ancienne et les conceptions occidentales de la propriété foncière formulées dans le Code Civil métropolitain (2).

On comprend mieux sans doute maintenant pourquoi le syncrétisme ne se laisse pas définir comme un simple mélange, ou une juxtaposition ($S = A + B$). Ce ne sont pas des représentations contradictoires que les formations syncrétiques articulent, mais des représentations *préalablement médialisées*. Je soumets donc cette hypothèse : le syncrétisme unit, dans chacune de ses représentations, la négation de la Tradition dans les termes de l'innovation, à la négation de l'innovation dans les termes de la Tradition : $S = \overline{A}_{(B)} \cup \overline{B}_{(A)}$.

(1) Anti-ancestralisation ($\overline{a^1}$), en ce que le processus aboutit à produire non pas un ancêtre (positif) mais une divinité (négative) et qu'il représente l'échec d'une manipulation rituelle, laquelle vise à bloquer cette mutation (et non à la promouvoir) en détruisant (et non en préservant) des restes humains. Anti-résurrection ($\overline{b^4}$) en ce que la métamorphose concerne certains morts (et non pas tous) convoqués (avant l'heure du Jugement et hors de la volonté divine) à devenir des Diables (et non à rejoindre Dieu).

(2) François RAVAUULT, 1979.

Le processus de syncrétisation opère sur A et sur B, mais ne les concerne pas *globalement*, je le répète : il ne s'engage que là — et seulement là — où A et B apparaissent du point de vue indigène comme radicalement contradictoires (ils ne le sont pas toujours, ni à tous les niveaux), quand — et seulement quand — la nécessité du dépassement de cette contradiction apparaît absolue au regard des impératifs de la reproduction sociale et culturelle.

Le travail du syncrétisme est en effet un travail incomplet : non qu'il serait une sorte de bricolage aléatoire (j'espère avoir indiqué quelle pouvait être sa logique et sa rigueur) mais en tant qu'il ne vise jamais à totaliser l'ensemble des éléments des deux systèmes culturels en présence. D'où l'existence dans les sociétés traditionalistes de secteurs où l'ethnologue se plaît à retrouver la survivance de l'archaïque. D'où aussi la possibilité que de nombreux emprunts à l'Occident ont été mis au service de finalités proprement traditionnelles, ou incorporés sans médiation syncrétique aucune. Si la syncrétisation n'a pas concerné aussi ces secteurs, c'est tout simplement parce qu'il n'a pas été nécessaire qu'il en soit ainsi : tant que certains traits culturels traditionnels, si grande que soit leur importance, n'apparaissent pas comme une menace directe pour les stratégies coloniales et missionnaires, ils peuvent être maintenus; de même l'innovation occidentale peut-elle être assimilée en tant que telle si elle n'est pas jugée de nature à remettre en cause l'ensemble de valeurs ou de pratiques indigènes auquel elle se trouvera intégrée.

Mais dire que l'emprunt comme la survivance ne sont pas syncrétisés ne signifie pas que ces traits n'aient pas subi certaines formes de changement ou de reformulation, qui ne sont cependant pas à confondre avec la « dérive énonciative » propre au travail syncrétique.

Sous l'emprunt à l'Occident peut en effet s'affirmer la permanence de l'archaïque. L'emprunt fonctionne souvent dans ce cas comme *substitut* d'une pratique, fonction ou institution traditionnelles que les modalités historiques particulières de l'acculturation n'ont pas permis de maintenir : pour s'en tenir à des exemples polynésiens, certaines fonctions socio-parentales attachées aux anciens sites religieux païens (*marae*) ont été en partie reportées sur les « maisons-de-famille » (*fare tupuna*) qui sont des maisons de style « colonial » (1); les modalités collectives et festives de l'absorption d'alcool ont dans une certaine mesure remplacé celles du *kava*; le rôle cérémoniel du diacre dans les communautés

villageoises traditionalistes s'est substitué à celui des anciens chefs de lignage; les règles d'appartenance aux « maisons de réunion » paroissiales permettent l'expression concrète des principes idéaux de l'organisation sociale ancienne, en conjuguant résidence et filiation, cognatisme et idéologie patrilinéaire.

Quant à la « survivance », il est bien rare sur ce type de terrains qu'après 150 ans d'acculturation elle ne soit pas elle-même le produit du changement. Je ne reviendrai pas sur ces « faux-amis » de l'ethnologue que sont les productions syncrétiques *d'allure archaïque*, qui sont des traits culturels aussi étrangers à la Tradition qu'à l'apport occidental. Signalons plutôt que la majorité des « survivances » se présentent toujours de quelque façon comme tronquées, mutilées. Et que lorsqu'elles sont parvenues à demeurer « intactes » d'un point de vue morphologique, *voire même* d'un point de vue fonctionnel, on ne peut que constater que le contexte où elles s'inscrivent a, lui, profondément changé. Elles ne peuvent donc être considérées comme une sorte de reliquat de primitivité sans relation aucune avec le monde extérieur, et notamment avec le système de représentation syncrétique au sein duquel les principes fondamentaux de la Tradition ont été redéfinis. « Survivances pures », « survivances tronquées », toutes ces pratiques sont désormais pensées peu ou prou au travers de catégories qui ne sont *plus* celles de la pensée traditionnelle.

Ajoutons cette remarque : dans ce type de sociétés globalement monoethniques, où les écarts socio-culturels sont faibles (2), les pratiques syncrétiques comme les emprunts ou les survivances sont assumés conjointement par les *mêmes* sujets à l'aide du *même* répertoire conceptuel. Ce qui implique notamment qu'il serait illusoire de penser pouvoir plaquer sur la disparité entre pratiques syncrétiques et survivances traditionnelles un clivage du type : culture savante/culture populaire, ou culture dominante (traditionaliste)/culture dominée (archaïque).

Aussi devons-nous interroger la survivance non pas dans sa seule relation à l'apport occidental, mais bien plutôt dans sa contiguïté et son autonomie relative par rapport aux formations syncrétiques. La *nécessité* de la survivance et la *nécessité* de cette contiguïté doivent être explorées, comme doit être analysée de manière générale toute forme de dérive à partir de la Tradition.

Car le recours à la syncrétisation ne représente pas la seule modalité de « survie » pour une Tradition menacée. Pas plus que les formes culturelles syncrétiques ne sont les seuls lieux du changement, qui

(1) Paul OTTINO, 1970.

(2) Je considère ici le cas des sociétés *rurales* traditionalistes, et ne prends pas en compte l'émergence d'une bourgeoisie urbaine occidentalisationnée ni celle d'un sous-prolétariat bidonvillais.

passé aussi, et massivement, par la mutilation ou l'abandon pur et simple de traits culturels traditionnels. Rendre compte de l'état présent de ces cultures suppose, au-delà du simple constat de cette hétérogénéité, de répondre à un certain nombre de questions incontournables, qui s'énoncent ainsi : pourquoi tels traits ont-ils disparu, et pas plutôt tels autres ? pourquoi certains se sont-ils maintenus, et dans tel état précis de conservation ? pourquoi celui-ci n'a-t-il pu parvenir à survivre que tronqué, quand celui-là subsistait intact ? pourquoi enfin certaines représentations ou pratiques doivent-elles être censurées, alors que d'autres n'ont pas à l'être (et perdurent) ou ne peuvent pas l'être véritablement (et doivent être syncrétisées) ?

* * *

Les sociétés acculturées sont marquées par l'hétérogène. Non pas seulement parce que s'y rencontrent deux cultures, mais en ce que cette rencontre détermine des modalités adaptatives multiples : syncrétismes, emprunts assimilés ou non, vraies ou fausses survivances. Et c'est par cette hétérogénéité aussi que ces cultures se distinguent de celles régies par la Tradition, qu'elles se rapprochent de l'Occident et s'associent à son destin (1).

Mais l'enjeu capital qui caractérise ce que j'appelle ici le « traditionalisme » issu de l'acculturation est représenté par une tentative de restaurer l'homogène en dialectisant identité et altérité. La tentative syncrétique diffère sur ce point des autres modalités adaptatives par son ampleur et son ambition, mais aussi et surtout par la nature singulière, unique, de son rapport à la Tradition.

Prolongateur et négateur de la Tradition, enraciné en elle et lui tournant le dos, le traditionalisme syncrétique fonctionne comme Tradition, mais n'est plus Tradition : sa « mission historique », pourrait-on dire, est tout autant d'opposer à l'occidentalisation une certaine forme de résistance culturelle que d'opérer, à terme, la liquidation de la Tradition. Il serait erroné — ou naïf — de privilégier l'un ou l'autre de ces deux aspects. Étant à la fois négation de l'héritage (A) et négation de l'apport (B) une formation syncrétique ne saurait être considérée comme le lieu d'une résistance culturelle absolue, ni comme celui d'une absolue rupture d'avec la Tradition.

Mais la nature fondamentalement ambiguë de leur rapport à la Tradition est aussi la raison même de l'instabilité et de la précarité sur le long terme des formations syncrétiques, fussent-elles les plus institutionnalisées. Les traditionalismes syncrétiques représentent effectivement autant de manières spécifiques pour les cultures acculturées de se penser en relation à l'Occident comme à leurs propres fondements, et, après une première phase aiguë de conflit marquée par des turbulences de toutes sortes, de jeter les bases d'un ordre social et culturel nouveau. Mais que les données du problème viennent à changer, que survienne une seconde lame de fond acculturative et le subtil équilibre des précaires constructions syncrétiques commence à vaciller.

C'est ce qui se passe à l'heure actuelle en Polynésie, notamment, où les principes d'un traditionalisme fondé sur l'assimilation des valeurs du christianisme missionnaire deviennent à leur tour obsolètes en ce qu'ils ne permettent plus de donner sens à une modernité qui apparaît de plus en plus clairement comme un univers sans Dieu, où les seules valeurs sont l'argent et la marchandise. L'Occident finit enfin par révéler son vrai visage, celui d'un monde sans valeurs autres qu'immanentes, sans projet autre que tautologique : l'accumulation pour l'accumulation, la consommation pour la consommation, le changement pour le changement.

Ce fut l'erreur des Sauvages que de croire que les Blancs étaient, eux aussi, des hommes de la Tradition. C'est sur la base de ce malentendu que les syncrétismes ont tenté de fusionner deux Traditions en une seule. Et tout le problème est là, précisément : comment ces cultures pourraient-elles aujourd'hui opérer quelque médiation nouvelle que ce soit entre les principes et les valeurs qui sont les leurs et l'absence manifeste de principes et de valeurs qui caractérise désormais l'Occident ? De manière plus générale encore, est-il possible de « syncrétiser à partir d'un syncrétisme », en admettant même que l'innovation seconde se présente — ou soit représentée — comme Tradition ? La question reste entière, qui ne peut guère trouver d'éléments de réponse dans l'histoire culturelle océanienne, mais bien plutôt dans celle de l'Occident, depuis ses origines. C'est aussi à cette interrogation sur notre propre parcours historique et notre propre destinée culturelle que nous convie le travail anthropologique.

Manuscrit accepté par le Comité de rédaction le 4 mars 1985

(1) On se reportera sur ces questions au premier chapitre de l'ouvrage de Remo GUIDIERTI, *L'Abondance des Pauvres*, 1984.

BIBLIOGRAPHIE

- BABADZAN (A.), 1982. — Naissance d'une Tradition : changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française). *Trav. et Doc., ORSTOM*, n° 154, Paris, 313 p.
- BENVENISTE (É.), 1966. — Catégories de pensée et catégories (Polynésie française). *Trav. et Doc., ORSTOM*, n° 154, Gallimard, Paris : 63-74.
- GADAMER (H. G.), 1976. — Vérité et Méthode. Le Seuil, Paris, 350 p.
- GUIDIERI (R.), 1980. — La route des Morts. Le Seuil, Paris, 426 p.
- GUIDIERI (R.), 1984. — L'abondance des Pauvres. Le Seuil, Paris, 224 p.
- OTTINO (P.), 1970. — Les fare tupuna ou ' maisons de famille ' en Polynésie orientale. *L'Homme*, t. X, n° 2 : 45-58.
- RAVAULT (F.), 1979. — Le régime foncier de la Polynésie française. ORSTOM, Papeete, 87 p. *multigr.*