L'“indigénisation de la modernité”

La permanence culturelle selon Marshall Sahlins

. Cultural Permanence According to Marshall Sahlins

Alain Babadzan

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22118>

DOI : 10.4000/lhomme.22118

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009

Pagination : 105-128

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Alain Babadzan, « L'“indigénisation de la modernité” », *L'Homme* [En ligne], 190 | 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22118> ; DOI : 10.4000/lhomme.22118

L'«indigénisation de la modernité»

La permanence culturelle selon Marshall Sahlins

Alain Babadzan

DÉPUIS UNE QUINZAINE D'ANNÉES, Marshall Sahlins a consacré une part importante de son travail à une réflexion sur le changement culturel et les rapports entre l'« Ouest » et le « Reste »¹. Cette recherche s'inscrit dans le prolongement de ses travaux d'anthropologie historique sur le matériau hawaïien (la célèbre analyse de la rencontre avec le capitaine Cook), où Sahlins entreprend de dépasser l'opposition entre structure et événement, et où le changement est présenté comme le « travail historique d'[un] ordre culturel » (1988 : 47). Sahlins considère cet ordre culturel comme un ordre symbolique, structure de relations entre des catégories de pensée et des schèmes déterminant une vision du monde entendue comme cosmologie. Ces catégories culturelles sont les opérateurs non seulement de la catégorisation du réel mais aussi de l'attribution de sens à tout événement insolite (l'arrivée du capitaine Cook, par exemple, au début des rites annuels marquant le retour du dieu Lono), événement qu'elles permettent de penser, de reconnaître comme du déjà connu, quitte à devoir être modifiées en retour, quitte aussi à ce que la nature de leurs relations au sein de la structure soit elle-même redéfinie (Sahlins 1985 et 1989). L'étude des phénomènes de changement historique représente ainsi pour Sahlins la voie la plus droite pour traiter de la permanence culturelle, et généralement de la culture, envisagée comme « un mode de changement culturellement spécifique » (1993 : 5).

1. Ce commentaire des thèses de Marshall Sahlins a fait l'objet d'une communication dans le cadre du séminaire de Philippe Descola au Collège de France, le 17 mars 2007.

Détournement de la marchandise et résistance culturelle

106

La thèse de l'« indigénisation de la modernité » est avancée au début des années 1990 dans plusieurs articles (1992, 1993) et sera fréquemment reprise depuis (1999a, 1999b, 2002). Elle vise en premier lieu à réfuter l'idée largement partagée, y compris parmi les anthropologues, selon laquelle le processus de modernisation conduirait à la disparition des spécificités culturelles des sociétés non occidentales, voire à la disparition de ces sociétés elles-mêmes. À preuve, dit-il, la marchandise occidentale obéit à un type de réception et d'assimilation qui ne débouche pas, contrairement à une opinion commune, sur l'« acculturation », la « déculturation » ou l'effondrement des cultures traditionnelles. Tout au contraire, la domestication de la marchandise contribue à leur maintien et à leur reproduction, et davantage même à ce que Sahlins désigne d'un jeu de mots : le *develop-man*, à savoir le développement des relations sociales traditionnelles, pour le bien de la société tout entière, par opposition au *development*, axé sur la pénétration de l'économie capitaliste et la généralisation des relations qui y prévalent, marquées notamment par l'individualisation des rapports sociaux.

Sahlins voit dans le rapport aux marchandises européennes un nouvel exemple du travail de réinterprétation de l'innovation dans les termes d'une structure. Les marchandises vont être représentées et accueillies au travers des catégories propres à chaque cosmologie indigène, et pourront de ce fait être mises au service de finalités sociales spécifiques. Si l'on suit l'argument de Sahlins ces finalités (consciemment visées, semble-t-il) sont non seulement la reproduction sociale et culturelle, mais cette reproduction sous une forme élargie. L'assimilation de la marchandise, son intégration aux logiques spécifiques de la tradition, au jeu des rivalités de prestige des chefferies notamment, permet de relancer la vie rituelle et les échanges cérémoniels qui s'en trouvent élevés à un niveau de splendeur sans précédent. Le cas des sociétés de Mélanésie est mis en avant pour exemplifier l'argument. En Nouvelle-Guinée, la récente irruption des marchandises aurait été :

« [...] utilisée pour mettre en scène les cérémonies traditionnelles les plus extravagantes dont quiconque aurait pu garder mémoire. Plus de porcs ont été mangés et plus de coquillages échangés dans ces récentes fiestas que ce ne fut le cas au bon vieux temps, sans parler de la consommation abondante de ces nouveautés que sont le *corned-beef* et la bière. L'effet en a été plus de plaisir pour les ancêtres, ce qui veut dire aussi plus de pouvoir et de renommée pour les vivants [...]. Et quoi qu'en pensent les économistes du développement ou les officiels néocoloniaux, ceci n'est ni du "gaspillage" ni de l'« arriération ». C'est précisément du développement dans la perspective des gens concernés : leur propre culture, sur une plus grande et meilleure échelle » (1992 : 21).

La réception des biens de consommation occidentaux a été souvent enthousiaste, depuis l'accueil fait aux tissus et aux haches du XIX^e siècle, jusqu'aux « modern idiocies » de la fin du XX^e, « des walkmans et des Reeboks aux manteaux de vison et aux joueurs de base-ball payés 7 millions de dollars par an, en passant par les McDonald's et les Madonnas et toutes les autres armes de destruction massive » (Sahlins 1993 : 12). Cet enthousiasme ne s'expliquerait donc pas par une sorte de compulsion imitative ou par la fascination exercée par des produits ou des modes de vie étrangers, mais bel et bien par un désir de devenir « non pas comme nous, mais plus comme eux-mêmes », avance Sahlins (1992 : 13).

Le déferlement de biens de consommation aurait ainsi contribué non pas à ruiner mais à développer et à démultiplier – à la manière d'un pantographe – les relations sociales traditionnelles. En Mélanésie, à l'offensive du développement répond le *develop-man*, dont l'orientation est radicalement différente :

« [...] puisque le projet auquel il se réfère est l'utilisation de richesses étrangères pour l'expansion des fêtes et de la politique, afin de subvenir à la parenté et pour maintes autres activités qui caractérisent la conception locale de l'existence humaine (et du développement) » (Sahlins 1999b : 15-16).

Dans les sociétés où l'économie n'est pas encore instituée en domaine séparé de la vie sociale, l'argent loin d'être le ferment de dissolution des communautés « pourrait en réalité accroître la parenté : il pourrait développer les sociétés dites traditionnelles, c'est-à-dire la manière dont elles entendent que le *develop-man* leur apporte beaucoup de bonnes choses » (*Ibid.* : 26). Et de citer le cas des Papous des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée depuis les années 1960 :

« Bénéficiaires des profits tirés du marché par le travail des migrants, par la production de café et d'autres récoltes, les grands échanges cérémoniels – institution typique de la culture des Highlands – prospèrent dans les décennies récentes comme jamais auparavant. Chez les Enga, Chimbu, Hagen, Anganen, Mendi, Siane et autres, la fréquence de ces cérémonies a augmenté, ainsi que le nombre de personnes qui y prennent part et la quantité de biens qu'on y échange. En conséquence, les *big-men* sont plus nombreux et plus puissants. Les anciennes alliances de clans qui étaient tombées dans l'oubli réapparaissent. Les réseaux interpersonnels de parenté s'étendent et se renforcent. Plutôt que l'antithèse de la communauté, l'argent en est donc le moyen » (*Ibid.* : 27).

Le processus d'indigénisation et le *develop-man* qui l'accompagne se présentent ainsi comme un détournement de la modernité, une véritable ruse de la raison culturelle (« a cunning of culture » [Sahlins 1993 : 12]). Ce détournement qui est aussi résistance – j'y reviendrai – semble être dans l'esprit de Sahlins une faculté dont dispose toute culture à toute période historique. Au fil des articles consacrés à cette thématique, il

évoque aussi bien les Hawaïiens de l'époque de Cook que le potlatch des Kwakiutl au début du ^{xx}e siècle², mais aussi les « inventions de traditions » contemporaines, qui selon lui participent de ce mouvement d'indigénisation de la modernité, dont l'étude ethnographique lui paraît être une priorité (1993 : 21).

La thèse de l'indigénisation n'est pas seulement un programme de recherche. Elle touche à un ensemble de questions de fond en anthropologie, dont celles du changement, de la modernisation et des conditions de la reproduction culturelle. Aussi l'argument mérite-t-il un commentaire, afin d'en explorer les limites, et par là de contribuer à l'avancement du débat.

Les limites de l'« indigénisation de la modernité »

Aucun anthropologue ne conteste, et ce depuis bien longtemps, que l'innovation, l'événement, ou – dans le cas qui intéresse Sahlins – les marchandises puissent faire l'objet d'une appropriation spécifique. La première difficulté de l'argument de l'indigénisation tient au fait qu'il n'est pas toujours possible de discerner si cette « domestication » porte sur une *culture* étrangère ou sur ses seules productions matérielles. La « modernité » dont parle Sahlins est représentée plus comme un ensemble de marchandises que comme une culture, y compris au sens que Sahlins donne à cette notion lorsqu'il traite de la culture bourgeoise et du capitalisme comme « forme déterminée d'ordre culturel » reposant sur un code symbolique (1980 : 233) dont le lieu de production principal serait l'économie (*ibid.* : 262), à la différence d'« un monde primitif où le siège de la différenciation symbolique reste les relations sociales » (*ibid.* : 263). Dans un passage de « Goodbye to *Tristes Tropes* », Sahlins précise sa pensée :

« Le capitalisme occidental dans sa totalité est un schème culturel proprement exotique, aussi bizarre que n'importe quel autre [...]. Nous sommes égarés par le pragmatisme apparent de la production et du commerce. Toute l'organisation culturelle de notre économie reste invisible, mystifiée sous forme de la rationalité monétaire où se réalisent ses valeurs arbitraires » (1993 : 12).

Si pour Marx le fétichisme de la marchandise occultait la véritable nature des rapports sociaux de production, pour Sahlins il dissimule la constitution culturelle de l'économie. Même les producteurs de toutes ces *modern idiocies* qui « entretiennent le goût [pour ces objets] dans l'intérêt abstrait du gain doivent être guidés par l'ordre des valeurs culturelles, c'est-à-dire par ce qui se vend [...]. La main invisible de l'économie de marché fonctionne comme une forme perverse de la ruse de la raison de Hegel : c'est

2. Voir notamment « Les cosmologies du capitalisme », traduit (in Sahlins 2007 : 203-263).

plutôt une ruse de la culture » (*id.*). Aussi ne faut-il pas s'étonner, écrit Sahlins, que lorsque les produits de la technologie avancée de l'Ouest sont adoptés à l'étranger « toute cette raison pratique soit exposée à quelque forme de subversion culturelle » (*id.*).

C'est à ce niveau sans doute que fusionnent pour Sahlins indigénisation de la marchandise et détournement de la modernité : domestiquer les produits techniques occidentaux, les consommer en leur attribuant une signification censée être culturellement spécifique, revient du même coup à subvertir la modernité en tant qu'ordonnement de schèmes culturels.

On remarquera toutefois que le détournement sémantique ou fonctionnel de l'économie et de la culture du capitalisme présente des difficultés bien supérieures à l'assimilation des marchandises, lesquelles fonctionnent bien souvent d'ailleurs dans les exemples donnés par Sahlins comme des *ajouts* ou des *substituts* à des objets traditionnels circulant dans les rituels, les échanges ou les démonstrations de prestige³. Il n'est pas démontré que les sociétés non occidentales poussent la domestication des marchandises jusqu'à indigéniser la *culture* occidentale, qui d'après Sahlins oriente tout le procès de leur production.

Car il se trouve que la limite des possibilités de l'indigénisation pour le *develop-man* (c'est-à-dire pour le développement des relations sociales traditionnelles) se rencontre précisément lorsqu'il faut rentrer dans des rapports sociaux et économiques de type capitaliste pour se procurer les marchandises. Et cela vaut en particulier pour le salariat dont il n'est pas certain, au moins dans ce type de contextes de transition, qu'il puisse être *durablement* détourné de sa réalité objective pour être réinterprété en termes traditionnels, et *a fortiori* pour être mis au service de la reproduction de rapports sociaux ou économiques précapitalistes (sur ces questions, voir Godelier 1991).

Beaucoup de sociétés ont en effet tenté de subordonner le salariat à des priorités communautaires : on pourrait évoquer le cas très répandu du contrôle par les communautés locales des travailleurs migrants dont les mandats sont destinés à assurer la survie et la reproduction du village. En Polynésie française, c'était sous la houlette de leurs pasteurs que des groupes de jeunes des îles Australes sont partis édifier à la fin des années 1960 le centre d'expérimentations nucléaires de Mururoa. Les salaires étaient remis par les jeunes aux pasteurs, qui employaient l'argent pour le *develop-man* de leur paroisse (et la réfection des bâtiments du culte)...

3. Telles ces couvertures utilisées en masse dans les potlatch qui remplaçaient les peaux tannées qui disparaissent des échanges rituels du fait de la traite des fourrures (Sahlins 2007 : 253 *sq.*).

Mais les jeunes n'ont pas tardé à réclamer de pouvoir librement disposer du produit de leur travail. Conséquence inattendue : le système villageois des corvées de classe d'âge, qui dans un premier temps avait été le cadre interprétatif permettant de représenter le travail salarié à Mururoa comme un engagement collectif (volontaire et non rémunéré) au profit de la communauté, n'allait pas tarder lui non plus à disparaître. De retour au village, les jeunes se sont mis à rechigner aux corvées pour l'entretien des plantations irriguées, quand ils ne demandaient pas tout simplement à être rémunérés en échange de leur travail. À l'évidence ici, la tentative initiale de réinterpréter la relation salariale (individuelle) dans le cadre des rapports sociaux précapitalistes s'est soldée par un échec. Le *develop-man* n'aura duré qu'un temps, extrêmement bref.

L'indigénisation, dans les exemples donnés par Sahlins, porte davantage sur des marchandises, des biens de consommation ou des produits techniques que sur la culture du capitalisme, sa « cosmologie » singulière⁴. Il semble alors difficile de parler d'indigénisation de la *modernité*, sauf à considérer que celle-ci se confond avec la marchandise, qui n'est que l'apparence de ce monde, cette « immense accumulation de marchandises » dont parlait Marx aux premières lignes du *Capital*.

Encore faudrait-il préciser que l'assimilation des objets occidentaux ne présuppose pas nécessairement un détournement sémantique ou fonctionnel et que, lorsqu'il s'engage, ce type d'indigénisation ne débouche pas toujours sur le *develop-man*. Celui-ci peut d'ailleurs conduire à une « catastrophe culturelle » (1992 : 23), comme le reconnaît Sahlins à propos du cas hawaïen qu'il a subtilement étudié. La frénésie de consommation de produits de luxe par les aristocrates hawaïens, qui les utilisaient dans le cadre de leurs compétitions statutaires, a été interprétée par Sahlins comme orientée par des conceptions cosmologiques. L'éclat des biens de prestige provenant d'au-delà des mers attestait le *mana* des chefs et était la preuve tangible des relations étroites censées exister entre ceux-ci et la divinité, que la seule généalogie ne pouvait suffire à établir. Pour financer leurs extravagances, les chefs hawaïens durent exercer une pression bientôt insupportable sur les populations dont ils extorquaient les ressources, puis s'endetter auprès des marchands européens avant de finir par devoir livrer leurs terres à une agriculture coloniale qui allait rapidement transformer les Hawaïens en prolétaires.

4. Sahlins suggère toutefois en passant que « même le christianisme » a pu être indigénisé au point de pouvoir être représenté avec « certaines choses de provenance européenne » comme partie intégrante de la culture traditionnelle (1993 : 17).

Dans la plupart des exemples fournis par Sahlins, les enjeux sociaux de la consommation, pour guidés qu'ils soient par des catégories culturelles, apparaissent avant tout correspondre à des stratégies de distinction concernant les élites. Si la consommation ostentatoire conduit au *develop-man*, force est de constater qu'il s'agit d'abord d'un *develop-chiefs*... Et les intérêts des chefs, on s'en doute, ne correspondent pas toujours avec ceux des populations locales, en particulier lorsque la redistribution des richesses accumulées entre leurs mains n'est pas assurée, comme ce fut justement le cas à Hawaïi. Pourtant, la lecture de Sahlins laisse à penser que ce qui est bon pour les chefs est bon pour la société dans son ensemble (1999b : 27). C'est ainsi que « l'expansion du commerce capitaliste » a ouvert « aux chefs kwakiutl de nouvelles perspectives de grandeur sociale tout en favorisant un spectaculaire processus de *develop-man* local » (2007 : 259).

Mais dans les sociétés postcoloniales actuelles, rien n'assure que la consommation soit utilisée pour signifier prioritairement une cosmologie ou une culture. Comme le remarque Jocelyn Linnekin, les marchandises sont intégrées à des stratégies d'affirmation d'identités individuelles ou collectives qui sont principalement « celles d'un standing de classe et d'élite qui tend à traverser (*cross-cut*) les identités culturelles *locales* » (Linnekin 2004 : 249). Aujourd'hui, la consommation ostentatoire de biens de luxe par les bourgeoisies indigènes est utilisée à l'évidence dans le cadre de pratiques distinctives et de « luttes de classement », pour parler comme Pierre Bourdieu, dont l'enjeu est interne à un champ social local où sont apparues des divisions en classes. Il est difficile de considérer – sinon en forçant le trait – que ces stratégies par lesquelles sont affirmés et disputés des positionnements sociaux, et le prestige qui leur est attaché, trouvent leur raison dans la réaffirmation de principes cosmogoniques qui auraient simplement traversé l'histoire en endossant des habits neufs.

Postuler *a priori* que la cosmologie est encore et toujours au poste de pilotage, qu'elle détermine l'orientation du rapport aux marchandises et par là à la modernité, empêche de donner toute leur place à des déterminations d'ordre sociologique qui ne sont reconnues que pour être aussitôt réabsorbées en tant qu'actualisation de la structure. Comme l'avait noté Adam Kuper (après Jonathan Friedman), Sahlins, bien qu'il s'en défende, a tendance à réduire les processus sociaux à des processus culturels (« collapses social processes into cultural processes », [Kuper 1999 : 198]).

En revanche, Sahlins assigne au rapport à la marchandise une finalité bien précise. Les sociétés non occidentales sont décrites comme le lieu d'une résistance acharnée et continue à la modernité, la globalisation et l'impérialisme. Le détournement de la signification des marchandises serait l'instrument d'un *sabotage* culturel permanent de la modernité

(Sahlins 1993 : 13). Cette thèse surplombe tout l'argument. On peut en trouver les prémisses dans les textes d'anthropologie économique de Sahlins⁵ : les sociétés primitives maîtrisent la durée du travail consacré aux activités productives, refusent de constituer des surplus et subordonnent la variation de la productivité à leurs propres priorités culturelles. Comme l'avait déjà montré Richard Salisbury (1962), l'adoption d'un outillage moderne n'a pas entraîné l'augmentation de la production chez les Siane de Nouvelle-Guinée, qui ont fait le choix d'une réduction massive du temps de travail, sans modifier pour autant leur alimentation. Contrairement à une idée reçue, le changement technique n'a pas par lui-même la vertu de faire changer les systèmes économiques et les cultures. Le dernier Sahlins systématise l'argument et ajoute que le marché lui-même n'aurait pas ce pouvoir. Davantage : l'intégration dans le marché mondial n'introduit pas nécessairement de discontinuité culturelle. Elle représente même l'occasion de voir se manifester des formes créatives de reproduction et de résistance culturelles.

Car le marché et le capitalisme ne sont pas incompatibles avec les sociétés non occidentales : « l'économie du don et l'économie des marchandises se développent ensemble en Papouasie-Nouvelle-Guinée », écrit Sahlins (1992 : 21). Chez les Cree, les émetteurs-récepteurs utiles au maintien des relations entre parents, les motoneiges et les camions multiplient les occasions de partage, lequel « n'est qu'un des aspects d'un cycle cosmique d'échange » (Sahlins 1999b : 25). Quant à l'argent lui-même, que le sens commun comprend généralement comme un facteur majeur de destruction culturelle, il pourrait « dans certaines relations structurelles, accroître la parenté, il pourrait développer les relations sociales traditionnelles [...] plutôt que l'antithèse de la communauté, l'argent en est donc le moyen » (*Ibid.* : 26). Et Sahlins d'y voir « non pas tant la culture de la résistance que la résistance de la culture » (*Ibid.* : 25).

Curieuse résistance au capitalisme que celle qui conduit à s'en accommoder... Sans insister sur la contradiction inhérente à la position de Sahlins qui constitue par ailleurs le capitalisme et l'impérialisme comme les principaux ennemis des sociétés traditionnelles, le postulat de leur compatibilité mutuelle conduit à se demander contre quoi les populations indigènes pourraient encore songer à résister si l'économie de marché n'était pas détrimentielle à leurs intérêts et s'il était toujours possible de la rendre compatible avec leurs cultures.

5. À commencer par l'article « La première société d'abondance », qui paraît en octobre 1968 dans *Les Temps Modernes*. Voir également *Stone Age Economics* (London, Tavistock, 1972) traduit en 1976 sous le titre *Âge de pierre, âge d'abondance*.

La thèse de la résistance repose sur un second postulat, celui d'une autonomie culturelle irrédentiste qui s'affirmerait continûment au travers de l'histoire. Cette position aux accents clairement populistes s'oppose à l'ensemble des analyses de type misérabiliste⁶ représentant les dominés comme absolument écrasés par leur domination. Avec le dernier Sahlins, nous avons affaire à des sociétés employées à persévérer dans leur être, trouvant sans cesse les moyens (y compris dans le marché) de reproduire les conditions de leur autonomie, et finalement d'exercer leur liberté. Dans la grande confrontation entre l'Ouest et le Reste, se réjouit Sahlins, « l'Empire contre-attaque » (1993 : 4).

Ces positions se trouvaient déjà chez un Pierre Clastres, pour qui les sociétés amazoniennes avaient en quelque sorte la prescience de ce qui pourrait leur advenir si elles laissaient les inégalités se développer en leur sein⁷. Les « sociétés contre l'État » deviennent ici des « sociétés contre la modernité » capables à la fois de « ruser » avec elle en détournant ses produits, mais aussi peut-être de rejeter (consciemment ou non, Sahlins n'est pas clair sur ce point) ce qui constitue la modernité comme *culture* : un ensemble de rapports sociaux, de représentations et de valeurs que même l'intégration dans le marché ne parviendrait pas à imposer.

Pourtant, des tentatives d'indigénisation de la modernité *en tant que culture* ont bel et bien existé. Elles ont parfois été couronnées de succès, au point de devenir tradition à leur tour. Je pense aux syncrétismes religieux issus de la conversion au christianisme missionnaire. Leur analyse est riche d'enseignements. D'abord en ce que la syncrétisation représente à l'évidence un processus d'« indigénisation », et par là de résistance culturelle. Mais aussi en ce que son étude permet de réintroduire une dimension généralement évacuée ou sous-analysée par Sahlins, à savoir la *modernisation* de la culture traditionnelle, qui est le pendant dialectique de l'indigénisation de la cosmologie occidentale. Les deux mouvements ne sont pas analysables séparément, mais constituent bien plutôt les deux moments d'une même tentative de compromis culturel, où deux sources religieuses, deux visions du monde – deux « cosmologies » pour parler comme Sahlins – sont soumises à une double réinterprétation, à une reformulation réciproque (Babadzan 1982).

La question se pose évidemment des limites de ces formations syncrétiques. De telles cosmologies pagano-chrétiennes peuvent-elles à leur tour continuer à donner sens à l'événement, et jusqu'à quel point ? En Polynésie française, ces limites ont été touchées à partir de la fin des

6. Pour reprendre les termes de l'opposition canonisée par Grignon & Passeron (1989).

7. Voir Clastres (1974), et la critique pertinente de ses thèses dans Terray (1989).

années 1960 avec l'urbanisation, le salariat et la tendance à l'individualisation des rapports sociaux. Dans ce contexte, la religion s'est auto-nomisée, la croyance comme l'affiliation religieuse ont commencé à apparaître comme des affaires personnelles et l'incroyance comme une option légitime. On assiste aujourd'hui à la multiplication de nouveaux mouvements religieux, notamment pentecôtistes, où chaque fidèle est engagé dans une relation forte, fusionnelle, avec Dieu et en escompte des bienfaits personnels immédiats (en particulier la guérison). C'est désormais à chacun de régler sa propre relation aux figures de croyances néotraditionnelles de l'époque coloniale (esprits des morts malfaisants, diables, etc.) dont la place n'est plus garantie au sein d'un système de représentations synchrétiques soutenu par des croyances collectivement partagées, et qui semble parvenu au terme de ses possibilités de reproduction. Diables et esprits mauvais ressurgissent aujourd'hui sous forme hallucinatoire dans des pathologies délirantes qui remplissent autant l'hôpital psychiatrique local qu'elles renforcent en retour une demande individuelle d'exorcisme ou de désenvoûtement adressée aux sectes et aux nouveaux mouvements religieux.

Mais ce n'est pas en termes sociologiques que Marshall Sahlins tente de rendre compte des raisons pour lesquelles l'indigénisation et le *develop-man* finissent par échouer à assurer sur le long terme la reproduction culturelle au travers du changement. Il fait recours de manière assez surprenante à une notion d'ordre affectif, l'« humiliation », pour expliquer comment l'indigénisation cède la place à l'occidentalisation, le *develop-man* au *development*. L'humiliation, la haine de soi et de sa culture caractérisent pour Sahlins la phase historique qui succède aux premières tentatives de *develop-man*, dont certaines ont pu se maintenir pendant plusieurs siècles. Avant d'atteindre « la terre promise de la "modernisation" » écrit-il, c'est ce « désert culturel » qu'il faut traverser : il faut « faire l'expérience d'une certaine humiliation » (Sahlins 1992 : 23). « Pour se "moderniser", les gens doivent d'abord apprendre à haïr ce qu'ils ont toujours considéré comme étant leur bien-être. Ensuite, ils ont à mépriser ce qu'ils sont, à tenir leur existence en mépris et donc à vouloir être quelqu'un d'autre » (*Ibid.* : 24).

L'humiliation est inhérente à « la coercition et la destruction déchaînées par le capitalisme global », affirme Sahlins (*id.*), qui ajoute, citant Nietzsche, que le christianisme, avec sa « furieuse et vindicative haine de la vie » (1993 : 18), a joué un rôle important dans cette humiliation qui est censée être une condition nécessaire du « décollage économique » (1992 : 24)⁸.

8. Un ouvrage collectif a récemment été consacré à l'« humiliation » dans l'analyse de Sahlins, et au parti que l'on peut en tirer dans celle des faits de modernisation culturelle en Mélanésie (Robbins & Wardlow 2005). On y trouvera la republication du texte de Sahlins « The Economics of Develop-Man » (1992), et une importante introduction de Joel Robbins (2005).

On pourrait toutefois remarquer que l'humiliation et la honte de soi ne sont pas une expérience nouvelle, qui caractériserait la fin de la période néotraditionnelle et de la phase du *develop-man* : elles ont déjà été éprouvées dès les premiers moments des conversions religieuses forcées, pour ne prendre que cet exemple. Mais ces sentiments ont trouvé dans bien des cas à être surmontés au travers de syncrétismes qui ont certainement permis de redonner une certaine forme de fierté culturelle à ceux qui avaient été sommés de brûler ce qu'ils avaient adoré, avant d'apprendre à devenir des pécheurs⁹. Les mythologies que j'ai recueillies aux îles Australes, de structure strictement traditionnelle, décrivent par le menu comment le héros fondateur navigua vers l'ouest jusqu'au bout du monde (le pays des morts), où il fit la rencontre d'une île nouvelle, l'Angleterre, et du « vrai dieu », Jehovah, dont il introduisit le culte à son retour dans son île natale sous forme d'une « idole » anthropomorphe contenant trois petites effigies représentant le Père, le Fils et le Saint-Esprit (Babadzan 1979). Par une de ces ruses de la raison qu'apprécie Sahlins, le mythe délivre ici un message très clair : nous nous étions convertis nous-mêmes avant l'arrivée des missionnaires britanniques (qui finalement ne nous ont apporté que la Bible). L'humiliation des premiers temps, où les Polynésiens furent stigmatisés en tant que cannibales, infanticides, débauchés, etc., a donc pu être suivie d'une réécriture collective de l'histoire et de la conversion, qui contribue indéniablement à renforcer l'estime de soi.

Mais l'essentiel est ailleurs. S'il est incontestable que les dominés puissent être humiliés (partout et de tous temps) par la domination qu'ils subissent, il est beaucoup plus hasardeux de faire de cette émotion, de ce ressenti (fût-il collectif) le moteur d'un changement culturel majeur, celui qui fait basculer vers la modernisation. Ajouter à la « haine de soi » le désir de devenir comme autrui (« they want to be someone else » [Sahlins 1992 : 24]) et le « désir » (coupable ?) éprouvé pour les « bienfaits du progrès » (*id.*) revient à expliquer la modernisation par la volonté délibérée de changer, de la même manière que Sahlins caractérise l'indigénisation par une volonté consciente de résistance. Les deux mouvements présupposent des sujets (individuels ou collectifs) mus par des émotions et des désirs, libres de se poser consciemment des fins, c'est-à-dire en définitive libres de choisir de refuser ou d'accepter l'occidentalisation. Sahlins ne nous avait pas accoutumés, dans son travail sur Hawaï par exemple, à tenir la subjectivité des agents sinon pour le moteur de l'histoire, du moins pour le facteur explicatif du changement social. C'est qu'il lui faut bien rendre compte de la discontinuité culturelle, expliquer pourquoi les sociétés

9. Sur cet apprentissage, cf. Robbins (2004).

néotraditionnelles s'engagent sur la voie du développement, bref expliquer pourquoi la structure finit par échouer à englober l'événement. La thèse de l'« humiliation », véritable *deus ex machina* de l'analyse, permet à Sahlins de penser la modernisation comme un changement radical, en ce qu'il ne peut plus être considéré comme une forme de reproduction culturelle. Et ce au prix d'un renversement du régime de l'analyse, qui passe brusquement d'une variante sophistiquée d'objectivisme culturaliste, à un argument subjectiviste basé sur le ressenti individuel.

Quelque chose se fissure avec l'entrée de plain-pied dans l'univers du capitalisme global : ce qui change c'est que le changement va véritablement commencer à changer quelque chose... Faut-il comprendre que la rupture est totale ? Que la structure va définitivement cesser d'habiter la pratique et d'informer le rapport au monde ? La réponse est non. Car l'humiliation, écrit-il, est « à double face ». Elle va de pair avec une prise de conscience culturelle « qui est sûrement un des phénomènes les plus remarquables dans l'histoire mondiale de la fin du XX^e siècle. Les peuples ont découvert qu'ils avaient leur propre "culture". Avant ils ne faisaient que la vivre. Maintenant leur "culture" est une valeur consciente et articulée. Quelque chose qu'il faut défendre et, si nécessaire, réinventer » (Sahlins 1992 : 24-25).

Et Sahlins précise aussitôt que la « culture » ainsi représentée, celle qui est brandie comme un emblème de mobilisation collective, n'en est pas moins authentique pour autant, quelle que soit la manière dont elle puisse être folklorisée ou marchandisée. Car Sahlins voit l'indigénisation de la modernité encore à l'œuvre au cœur même des mouvements culturels et identitaires autochtones. D'ailleurs : « ce qui a besoin d'être étudié ethnographiquement c'est l'indigénisation de la modernité, à travers le temps, et dans tous ses hauts et ses bas dialectiques, depuis le *develop-man* des premiers temps jusqu'à la dernière en date des inventions de la tradition » (1993 : 21).

Les mouvements culturels et identitaires (le *culture movement*) sont ainsi présentés comme le dernier avatar d'une tentative de résistance qui répondrait cette fois à l'humiliation et à la haine de soi. La particularité de cette forme de résistance serait justement d'être le résultat d'une prise de conscience dont l'orientation est double : honte de sa culture d'un côté, valorisation sur le mode nostalgique et revendicatif de l'autre.

Dans sa tentative de représenter le *culture movement* comme une nouvelle forme d'indigénisation, c'est-à-dire de reproduction culturelle, Sahlins en est venu à polémiquer avec à peu près tout le monde : tenants des théories de la dépendance, du système-monde, de l'invention de la tradition, constructivistes, postmodernistes (etc.), tous traités d'*afterologues* (1999a : 404), accusés d'« oublier la structure », c'est-à-dire la culture

(*ibid.* : 406-407) et de n'être en définitive que des fonctionnalistes plus ou moins avoués, obsédés par l'explication de l'actuel *culture movement* en termes de « pouvoir ».

La continuité culturelle et le “culture movement”

Au moment où Marshall Sahlins se lance dans la bataille, vers 1992, le débat faisait rage depuis déjà près de dix ans dans le champ des études océaniques au sujet des usages politiques contemporains de l'invocation des identités culturelles. L'enjeu est pour Sahlins de défendre le postulat de la continuité culturelle, en montrant que les culturalismes et nationalismes indigènes doivent être compris en tant que formes d'indigénisation de la modernité attestant la permanence du travail de la structure sur (et dans) l'histoire. Il s'en prendra donc en premier lieu à ceux qui soulignent les discontinuités dans la construction sociale et historique des identifications collectives, ainsi que les fonctions idéologiques et politiques de ce processus. C'est la thèse de l'« invention de la tradition » qui sera la première cible de sa critique. Il n'hésite pas à la représenter comme une thématique *dominante* dans le champ des débats anthropologiques, alors qu'au contraire l'essentiel des écrits consacrés aux « politiques de l'identité » dans le Pacifique a été consacré à une *réfutation* des premiers travaux défendant des thèses constructivistes, que ces travaux aient interrogé les fonctions sociales et politiques de ce nouveau rapport aux traditions, ou qu'ils aient analysé ce que les productions idéologiques actuelles devaient à l'influence de représentations occidentales, missionnaires et coloniales notamment. Cette réfutation, souvent polémique, a été menée essentiellement sous l'influence des théories postmodernistes américaines et d'une option à la fois politique et morale qui a conduit de nombreux protagonistes à prendre fait et cause en faveur des culturalismes indigènes, en tentant de les soustraire à tout travail d'objectivation, aussitôt dénoncé en tant qu'affirmation d'une « autorité narrative » (celle de l'anthropologue) ou d'une tentative de délégitimation au service de l'impérialisme¹⁰.

10. Parmi les publications les plus significatives et/ou les plus citées dans le cadre des controverses sur les « politiques de la tradition » dans le Pacifique, on peut mentionner (par ordre chronologique) : Keesing & Tonkinson (1982) ; Howard (1983) ; Linnekin (1983) ; Philibert (1986) ; Hau'ofa (1987) ; Babadzan (1988, 1999) ; Keesing (1989, 1993, 1996) ; Hanson (1989) ; Linnekin & Poyer (1990) ; Linnekin & Thomas (1992) ; Jolly (1992) ; Sahlins (1992, 1993) ; Friedman (1992, 1993) ; Thomas (1992) ; Norton (1993) ; Van der Grijp & Van Meijl (1993) ; Lindstrom & White (1994) ; Feinberg & Zimmer-Tamakoshi (1995) ; Friedman & Carrier (1996) ; Foster (1995) ; Lawson (1996) ; Otto & Thomas (1997) ; Wassmann (1998) ; Tabani (2002) ; Kolig & Mückler (2002) ; Van Meijl & Miedema (2004). L'analyse des phénomènes d'invention de la tradition dans le Pacifique avait été préfigurée par les travaux de Peter France (1969), John Clammer (1973) et Roy Wagner (1975).

Sahlins va caricaturer les deux types de positions, en faisant mine de n'y voir qu'un même « fonctionnalisme » qui érigerait le « pouvoir » en principe explicatif, et qui ne saurait comprendre le discours culturaliste que comme :

« [...] un écran de fumée idéologique dissimulant des intérêts plus fondamentaux, principalement le pouvoir et la cupidité, fonctions pratiques *nota bene* qui ont la vertu persuasive supplémentaire d'être universelles, évidentes (*self explanatory*) et moralement répréhensibles » (1999a : 403).

En privilégiant une explication en termes de pouvoir et de désir (universel) de pouvoir¹¹, le fonctionnalisme (*powerism*) oublierait la culture¹², et ce de deux manières. D'abord en se désintéressant de la spécificité des discours culturalistes actuels, de la manière dont ils peuvent faire sens pour les gens, qui réinventent leurs traditions nécessairement dans les termes de leurs propres catégories culturelles (*ibid.* : 409). C'est à partir de leur propre patrimoine¹³ qu'ils « swinguent aux rythmes du monde tout en faisant leur propre musique » (1993 : 19). Mais le fonctionnalisme travaillerait également contre la culture en la représentant comme « un mythe, une fabrication, une mystification » (1999a : 403), la traduction d'intérêts de classe. Tout en reconnaissant que les élites « les plus acculturées »¹⁴ sont à la tête des mouvements dits de « renaissance culturelle », Sahlins considère que personne ne serait en meilleure position qu'elles pour servir d'intermédiaire dans une relation interculturelle (1993 : 21). Et quand bien même, ajoute Sahlins, les idéologies culturalistes serviraient à la poursuite d'intérêts de classe, ces intérêts eux-mêmes pourraient encore être considérés comme culturels : « ce qui est fonctionnel, au sens d'instrumental, doit être structurel » (1999a : 407).

Poursuivant plusieurs lièvres à la fois, Sahlins fait également le procès du tournant de l'anthropologie actuelle « en direction de la morale et de la politique », c'est-à-dire de ce qui est parfois appelé la *political correctness*. L'anthropologie, « en succombant au *powerism*, a fait de la moralité politique l'alpha et l'oméga du savoir interculturel » (1999a : 406). La critique vise ici une autre variété (beaucoup plus répandue) d'afterologies, les postmodernistes, qui n'entendent pas le « pouvoir » au même sens que les néomarxistes que Sahlins accuse d'objectiver le culturalisme des élites en tant qu'idéologie. Mais peu importe :

11. « [...] a cross-cultural or human universal, such as the greed or the desire of power-after-power » (Sahlins 1999a : 407).

12. « No doubt the correlated effect of forgetting culture [...] is due to the hegemonic influences on anthropology of afterological studies (postmodernism, poststructuralism, postcolonialism and the like, henceforth collectively called afterology) » (*Ibid.* : 404).

13. « [...] devising on their own heritage » (1993 : 18).

14. L'expression est de Sahlins (1993 : 20), voir également (1999a : 403).

« L'actuelle obsession foucauldienne-gramscienne-nietzschéenne pour le pouvoir est la toute dernière incarnation de l'incurable fonctionnalisme de l'Anthropologie [...] le pouvoir est le trou noir intellectuel dans lequel toutes les espèces de contenus culturels » sont aspirées (2002 : 20).

Et avec la culture, c'est également l'action humaine (*agency*) en ce qu'elle a de spécifiquement culturel qui serait évacuée du champ de l'analyse. Le postmodernisme à la James Clifford aussi bien que les théories du système-monde (Eric Wolf, Jonathan Friedman) qui se veulent pourtant critiques de l'impérialisme, en s'en prenant à « l'intégrité culturelle et à l'action (*agency*) des peuples périphériques », en leur « déniaient toute autonomie, cohérence et authenticité [...] font en théorie exactement ce que l'impérialisme essaie de faire en pratique » (1993 : 7)¹⁵.

En ce sens l'*afterologie* est non seulement considérée comme un réductionnisme sociologique dont l'explication procède par « élimination », c'est également, à la manière du marxisme vulgaire, un *terrorisme*¹⁶.

« Le pouvoir, en expliquant tout, n'explique rien », écrit Sahlins (2002 : 74). Dans des pages consacrées à Michel Foucault (*ibid.* : 67 *sq.*), il l'accuse de ne s'intéresser qu'aux « effets instrumentaux de discipline et de contrôle » exercés par les institutions. C'est « le classique bain d'acide du savoir fonctionnaliste, réduisant la substance véritable de l'institution à ses objectifs et conséquences supposés » (*ibid.* : 68).

De plus, le « fonctionnalisme » de Foucault ne peut déboucher que sur une subjectologie :

« Avec cette dissolution des ordres culturels dans des effets de subjugation, la seule chose qui tienne encore debout, la seule chose qui reste à analyser est le sujet [...] d'où le retour de cette métaphysique du sujet que l'analyse voulait réfuter. C'est ainsi que soudain les pages des revues à la mode se remplissent de toutes sortes de sujets, de subjectivités et de *selves* ; l'anthropologie prend la forme d'une allégorie, discourant sur les formes et les forces culturelles en termes de personnes collectives abstraites » (*id.*).

Le subjectivisme conduit ainsi à l'inflation de ces études sur les « différences » sans cesse changeantes, négociées, contestées, etc., que le postmodernisme évoque en dehors de toute référence à la notion de culture. Or sans culture, il ne pourrait y avoir ni identité ni continuité, insiste Sahlins.

Malgré tout ce qui les sépare, Sahlins rejoint les postmodernistes dans une même critique de l'objectivation des fonctions politiques et sociales des traditions inventées. Le tir de barrage a pris plusieurs formes, allant des habituelles accusations de réductionnisme sociologique, qui sont

15. Cf. également, *contra* Friedman, Sahlins (1988 : 49).

16. Et Sahlins d'invoquer le Sartre des *Questions de méthode*, qui écrivait du marxisme que sa méthode « s'identifie à la Terreur par son refus inflexible de différencier » (1999a : 406-407).

monnaie courante dans ce genre de débats, à des stratégies variées de déné-
gation et de banalisation¹⁷. À l'unisson, Sahlins et les postmodernistes s'ac-
cordent pour critiquer ceux qui (selon eux) stigmatisent l'inauthenticité
des traditions inventées. Là encore, la critique se trompe de cible, car la
dénonciation d'une inauthenticité n'a jamais été l'objectif de la première
vague de chercheurs engagés dans l'étude des « politiques de la tradition ». Ce
contresens a pourtant été abondamment colporté par toute une série
de publications, largement démarquées les unes des autres. Comme le
rappelle Victor Li dans l'important essai qu'il consacre à Marshall Sahlins :

« La thèse de l' "invention" ne s'intéresse pas à l'authenticité ou l'inauthenticité d'une culture, parce qu'elle ne pose pas un modèle d'authenticité permettant de juger l'inauthenticité. C'est Sahlins, en fait, qui projette l'opposition authenticité/inauthenticité sur l'argument de l' "invention" qu'il accuse ensuite de mettre en cause les cultures indigènes et de les insulter comme "inauthentiques" ou "inventées". Les tenants de la thèse de l' "invention" n'ont pas l'usage de l'opposition authenticité/inauthenticité parce que pour eux la culture n'a rien à voir avec la survie ou la suppression d'une identité originelle ou primordiale : au contraire, la culture est un processus continu, qui s' "invente" ou se construit en réponse aux circonstances du moment et au champ de forces toujours en mouvement présent dans chaque communauté » (Li 2001 : 245-246).

Quant à l'affirmation selon laquelle les intellectuels occidentaux refusaient ainsi aux peuples indigènes « toute autonomie culturelle, cohérence ou authenticité » (Sahlins 1988 : 49), le jugement de Li est sans appel :

« [...] ce ne sont pas les théoriciens de l' "invention de la tradition" qui nient aux peuples indigènes leur autonomie et leur *agency*, c'est Sahlins qui leur refuse ces mêmes valeurs en les subordonnant à des catégories culturelles *a priori* » (Li 2001 : 246).

Le soutien aux affirmations identitaires des élites émergentes est un autre point qui rapproche les positions de Sahlins et celles des postmodernistes. Prises au piège de ce soutien, l'anthropologie postmoderniste et les *cultural studies* se sont empressées de souscrire aux essentialismes des autres et à leurs propres croyances à l'authenticité culturelle, où l'on a cru reconnaître l'analogie exotique des valeurs défendues par un multiculturalisme dominant sur la scène intellectuelle américaine des années 1990.

Dans ces conditions, on comprend que toute objectivation de ces croyances, y compris au travers des instruments de l'anthropologie religieuse, puisse être considérée comme une démythification sacrilège, susceptible en outre de « délégitimer les luttes indigènes ». Chassée par la porte, l'authenticité revient donc par la fenêtre : les postmodernistes la prêtent sinon à la culture (comme le fait Sahlins) du moins aux « peuples

17. Les traditions ont toujours été inventées ; il y a eu de tous temps des Renaissances culturelles, des rapports conscients à la tradition, etc. Pour une présentation et une analyse critique des débats sur l'« invention des traditions » en Océanie, voir Babadzan (2009 : chap. II).

indigènes » dont les mouvements sociaux ne peuvent être par nature que des luttes pour l'affirmation, contre l'Hégémonie, d'une Différence. Les ethnonationalismes indigènes, *puisqu'indigènes*, seront donc nécessairement porteurs d'authenticité, mais une authenticité caractérisant une « culture de la résistance » quand Sahlins préfère y voir une « résistance de la culture » (Sahlins 2002 : 56).

Par-delà ces divergences sur l'évaluation des mouvements indigènes, et sur le rôle que la structure et sa reproduction peuvent y tenir, l'accord est presque parfait sur le fond. De manière significative, l'ensemble des auteurs contournent également la question du nationalisme. Seul Sahlins passe près du but.

Dans un ouvrage de 1995, *How "Natives" Think*, Sahlins reconnaît en effet que ces mouvements ne sont pas sans rappeler la manière dont le romantisme dix-neuviémiste allemand thématise le conflit de la *Kultur* contre la *Zivilisation*, l'affirmation du particulier contre l'universel, du génie national contre le cosmopolitisme. Il ne dissimule d'ailleurs pas son admiration pour Herder¹⁸, tout en reconnaissant en passant (dans une note) que « la prise de conscience moderne de la "culture" n'est pas en discontinuité intellectuelle avec celle de Herder [*with the Herderian original*] dans la mesure où celle-ci également était nourrie d'anticolonialisme » (1995 : 13, n. 7). Il voit dans ce qu'il appelle le « culturalisme » des peuples indigènes la réponse aux « forces destructrices planétarisées du capitalisme occidental » :

« Deux cents ans après [la réaction allemande au cosmopolitisme français], une prise de conscience marquée de la "culture" réapparaît partout dans le monde parmi les victimes actuelles et anciennes de la domination occidentale, qui exprime des revendications politiques et existentielles similaires [...]. Leurs luttes recréent, à plus grande échelle et sous forme plus critique, cette opposition à la raison bourgeoise et utilitaire qui jadis a donné le jour à la compréhension des cultures comme des formes de vie distinctes » (1995 : 13).

Mais si les nationalismes culturels (européens comme postcoloniaux) ont tous articulé à des degrés divers une opposition au moins rhétorique à l'universalisme abstrait des Lumières ou à la domination étrangère, ce serait une erreur de les interpréter comme opposés à la *modernité* : ils en sont au contraire, avec le libéralisme et le socialisme, une des expressions idéologiques les plus caractéristiques. L'instauration d'un rapport moderne à la tradition (comme objet face auquel des sujets engagent un rapport critique) constitue une véritable révolution anthropologique.

18. Sur Sahlins et Herder, voir Li (2001 : 209-211).

Il connaîtra deux modalités d'orientation inverses, à la base de l'opposition entre les deux grandes conceptions de la nation moderne : nation citoyenne « indifférente aux différences » contre nation culturelle, fondée sur l'appartenance à une communauté de culture. On sait également que ces deux manières opposées d'envisager la nation ont été à l'origine de programmes politiques d'orientation très différente. Mais les diverses variantes des libéralismes, des socialismes ou des nationalismes reposent toutes sur un socle commun : l'idée que le Peuple est le véritable sujet de l'Histoire, l'idée que l'État doit être le « toit politique » (Gellner) abritant la nation, et l'idée que cette nation est une communauté composée de sujets individuels, qu'elle soit ou non représentée comme une communauté de culture.

Dans le Pacifique à l'heure des indépendances, la mise en spectacle des traditions locales, l'invention d'une « Coutume » d'État érigée en symbole de l'unité et de l'identité de la nation, ont été, comme dans les pays d'Europe centrale et orientale, mises au service de nouveaux impératifs de légitimation sociale et politique. Comme les « traditions inventées » par les États européens au tournant du ^{xx}e siècle (Hobsbawm & Ranger 1983), elles ont permis de présenter le changement comme n'en étant pas vraiment un, l'État moderne comme inscrit dans le prolongement des formes politiques traditionnelles, et ses dirigeants comme les garants d'un « développement sans occidentalisation ».

L'analyse que fait Sahlins des culturalismes actuels en termes de continuité et de résistance passe sous silence l'ensemble des travaux sur l'ethnicité et le nationalisme (tant en sociologie qu'en sciences politiques ou en histoire). Sahlins n'évoque à aucun moment le débat qui oppose primordialistes et pérennialistes d'un côté, constructivistes ou « modernistes » de l'autre sur la question de la continuité, justement. L'enjeu du débat est de déterminer si le nationalisme, idéologie généralement tenue pour spécifique à la modernité, peut être considéré comme basé sur des schèmes culturels prémodernes dont la prégnance expliquerait le succès de l'identification à la nation comme communauté de culture, bref le succès politique du nationalisme. Cette position est défendue par le courant pérennialiste, illustré par les travaux de John Armstrong (*Nations Before Nationalism*, 1982) et d'Anthony Smith (*The Ethnic Origins of Nations*, 1986), pour qui des ensembles de mythes et de symboles sacralisés, dénommés « mythomoteurs », traverseraient l'histoire pour se retrouver au cœur des nationalismes modernes. Les nations de la modernité ne seraient alors que la dernière étape d'une série d'incarnations d'une culture ethnique sinon absolument primordiale, du moins pérenne et susceptible de changer afin de mieux pouvoir traverser l'histoire.

On ne peut s'empêcher de voir dans les « mythomoteurs » d'Armstrong et de Smith l'analogue (le structuralisme et la dialectique en moins) de la « mythopraxis » de Sahlins, où la pratique est organisée par des catégories mythiques ou cosmologiques. L'école de Smith retrouve ainsi des mythomoteurs dans les mouvements nationalistes actuels, quand Sahlins y voit un travail de (et sur) la structure opéré au travers de la mythopraxis. Comme chez Armstrong et Smith, l'invention de la tradition n'introduit aucune rupture dans la continuité des cultures sur la longue durée : « une invention de tradition, écrit Sahlins, comporte toujours de la tradition »¹⁹.

Dans le cadre des débats sur le nationalisme, les objections à la thèse de la continuité culturelle ont été nombreuses²⁰. De manière générale, la propension à chercher (et donc à trouver) partout de la continuité est le plus souvent guidée par un souci de mise en cohérence rétrospectif, quand ce n'est pas par le démon de la métaphore. On croit ainsi voir le confucianisme derrière le capitalisme à la chinoise, l'empereur derrière Mao, le tsar derrière Poutine. Et pourquoi pas la cosmologie du guerrier fidjien sous les récents coups d'État militaires à Fidji, puisqu'ils furent menés au nom de la défense des traditions²¹ ?

À l'inverse, on pourrait rappeler qu'il n'est pas nécessaire que des innovations même radicales s'inscrivent dans une quelconque continuité pour qu'elles puissent être incorporées, assimilées, bref *devenir culture*, sans même avoir besoin pour cela de devoir être préalablement syncrétisées. Il ne m'a jamais paru y avoir de contradiction entre le fait que les traditions nationales soient « inventées » sur des bases modernes (au sens de Hobsbawm), et la possibilité que ces inventions puissent tenir une place centrale dans les cultures contemporaines, en réorientant de manière nouvelle la représentation des identités collectives et du rapport au monde.

19. « An invention of tradition entails some tradition » (Sahlins 1999a : 407, n. 12).

20. À son ancien élève Anthony Smith, pour qui les nationalismes ne parviendraient pas à s'emparer des masses sans faire appel à un fonds commun de mythes et de symboles ethniques, Ernest Gellner rappelait que l'existence de racines culturelles communes ne conditionnait pas à elle seule le succès ou l'échec politique des mouvements nationalistes. Les nationalistes peuvent d'ailleurs s'en passer, comme les Estoniens, qui inventèrent une culture nationale *ex nihilo*, alors qu'il leur manquait, au début du XIX^e siècle, jusqu'à un ethnonyme commun (Gellner 1996 : 367).

21. Sahlins évoque ainsi le colonel putschiste Rabuka : « As for the Fiji Military Forces, until the two *coups d'État* they effected in 1987 under Colonel Rabuka, this army was most famous as the mainstay of the United Nations peacekeeping corps in Lebanon and the Sinai. So after the second *coup*, when Fiji withdrew from the British Commonwealth and thereby abandoned the queen's birthday celebrations, Colonel Rabuka, an admirer of the Israeli military, proclaimed as Fiji's national day – Yom Kippur. I am told that in 1987 T-shirts could be seen in Suva with “Yom Kippur” printed in Hebrew on the front, and “Fiji National Day” in English on the back. In the same year Colonel Rabuka had himself installed as leader of the Fiji Military Forces – and de facto leader of the nation – in a “traditional” ceremony, the newspaper photos and descriptions of which resemble nothing so much as the installations of ancient war-kings » (Sahlins 1993 : 24).

Ce fut le cas en Europe à partir de la fin du XVIII^e siècle où les conceptions du nationalisme culturel, forgées dans un premier temps par une poignée d'intellectuels, de folkloristes et de littérateurs romantiques, ont fait l'objet d'une diffusion de masse systématique où l'école a joué un rôle déterminant²². Le succès durable de cette incorporation de la définition officielle des identités et des cultures nationales est tragiquement attesté par le fait que l'on puisse continuer au cœur de l'Europe à s'entre-tuer en leur nom, comme l'histoire récente des conflits en ex-Yougoslavie l'a encore démontré. De même, pour évoquer un instant une tradition politique d'orientation opposée, en France, il est clair que les conceptions républicaines laïques et progressistes de l'État-nation jacobin, son « indifférence aux différences » et son culte civique de la nation citoyenne, sont devenues depuis deux siècles une partie essentielle non seulement de la culture politique française, mais de la culture commune partagée par tous les Français, qui résulte pour une part caractéristique de l'incorporation des mythologies républicaines et des valeurs d'égalité et de liberté inculquées avec force par l'école publique. C'est cette institution, à laquelle la majorité des Français sont encore farouchement attachés, qui fut le bras armé de l'État dans le processus ayant conduit, selon le titre de l'ouvrage d'Eugen Weber (1976), à transformer « des paysans en Français », et à construire une culture nationale. Si l'« identité de la France » est à chercher quelque part, c'est sans doute davantage autour de l'identification aux valeurs transmises par l'école, aux mythologies laïques et aux cultes civiques rendus à la nation qu'il faut aller la chercher, plutôt que dans la persistance d'une cosmologie transhistorique.

Pour dire le moins, la thèse de l'indigénisation de la modernité pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Son extension aux mobilisations identitaires postcoloniales actuelles expose à des dérives interprétatives qui font souvent obstacle à la compréhension des traductions locales du processus de planétarisation du rapport moderne à la culture, en particulier lorsque les culturalismes indigènes sont constitués par principe en « résistance » d'une « différence » à l'hégémonie. Soustraire ces mouvements au travail d'objectivation sociologique qui permettrait de les resituer dans le cadre d'un processus de modernisation politique et idéologique ne peut conduire qu'à s'en remettre à la représentation que les acteurs donnent du sens de leurs croyances et de leurs pratiques : la culture et la continuité sont-elles toujours là où les militants identitaires disent qu'elles se trouvent ?

*Université Paul-Valéry Montpellier 3
Centre d'études et de recherches comparatives en ethnologie, Montpellier
Institut universitaire de France, Paris
alain.babadzan@univ-montp3.fr*

22. Gellner (1989). Parmi une vaste littérature, voir également Thiesse (1997 et 1999).

MOTS CLÉS/KEYWORDS : continuité culturelle/*cultural continuity* – résistance culturelle/*cultural resistance* – modernité/*modernity* – modernisation/*modernization* – identités/*identities* – culturalismes/*multiculturalism* – Marshall D. Sahlins.

BIBLIOGRAPHIE

Armstrong, John A.

1982 *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Babadzan, Alain

1979 « De l'oral à l'écrit : les *puta tupuna* de Rurutu », *Journal de la Société des Océanistes* 65 : 223-235.

1982 *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*. Paris, Orstom (« Travaux et Documents » 154).

1988 [1983] « Kastom and Nation-Building in the South Pacific », in R. Guidieri, F. Pellizzi & S. Tambiah, eds, *Ethnicities and Nations*. Houston, Rothko Chapel : 199-228.

1999 *Journal de la Société des Océanistes* 109 (2) : *Les Politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*. Paris, Musée de l'Homme.

2009 *Le Spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*. Paris, L'Harmattan.

Clammer, John

1973 « Colonialism and the Perception of Tradition in Fiji », in Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca : 199-220.

Clastres, Pierre

1974 *La Société contre l'État*. Paris, Minuit.

Feinberg, Richard & Laura Zimmer-Tamakoshi, eds

1995 « Politics of Culture in the Pacific Islands », *Ethnology* 34 (2) : 89-224.

Foster, Robert J., ed.

1995 *Nation Making. Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

France, Peter

1969 *The Charter of the Land. Custom and Colonialism in Fiji*. Melbourne, Oxford University Press.

Friedman, Jonathan

1988 « No History is an Island. An Exchange between J. Friedman and M. Sahlins », *Critique of Anthropology* 8 (3) : 7-39.

1992 « The Past in the Future : History and the Politics of Identity », *American Anthropologist* 94 (4) : 837-859.

1993 « Will the Real Hawaiian Please Stand : Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity », *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149 : 737-767.

Friedman, Jonathan & James G. Carrier, eds

1996 *Melanesian Modernities*. Lund, Lund University Press (« Lund Monographs in Social Anthropology » 3).

Gellner, Ernest

1989 *Nations et nationalismes*. Paris, Payot.

1996 « Do Nations Have Navels ? », in *Nations and Nationalism* 2 (3) : 366-370.

Godelier, Maurice, ed.

1991 *Transitions et subordinations au capitalisme*. Paris, Éd. de la MSH.

Grignon, Claude & Jean-Claude Passeron

1989 *Le Savant et le Populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris, Gallimard-Le Seuil.

Hanson, Allan

1989 « The Making of the Maori : Culture Invention and its Logic », *American Anthropologist* 91 : 890-902.

Hau'ofa, Epeli

1987 « The New South Pacific Society : Integration and Independence », in Antony

Hooper *et al.*, eds, *Class and Culture in the South Pacific*. Suva (Fiji), University of the South Pacific : 1-12.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger, eds
1983 *The Invention of Tradition*.
Cambridge, University Press.
[Trad. fr. : *L'Invention de la tradition*.
Paris, Amsterdam, 2006.]

Howard, Michael C.
1983 « The Myth of Melanesian
Socialism », *Labour, Capital and Society*
16 (2) : 177-203.

Jolly, Margaret
1992 « Specters of Inauthenticity »,
Contemporary Pacific 4 (1) : 42-72.

Keesing, Roger M.
1989 « Creating the Past : Custom and
Identity in the Contemporary Pacific »,
Contemporary Pacific 1 (1-2) : 19-42.
1993 « Kastom Re-Examined »,
Anthropological Forum 6 (4) : 587-596.
1996 « Class, Culture, Custom », in
Jonathan Friedman & James Carrier, eds,
Melanesian Modernities... : 162-182.

Keesing, Roger M. & Robert Tonkinson, eds
1982 *Mankind* 13 (4) : *Reinventing
Traditional Culture. The Politics of Kastom
in Island Melanesia*. Sydney.

Kolig, Erich & Hermann Mückler, eds
2002 *Politics of Indigeneity in the South
Pacific. Recent Problems of Identity in
Oceania*. Hamburg, LIT.

Kuper, Adam
1999 *Culture. The Anthropologists' Account*.
Cambridge, Harvard University Press.

Lawson, Stephanie
1996 *Tradition versus Democracy in
the South Pacific*. Cambridge, Cambridge
University Press.

Li, Victor
2001 « Marshall Sahlins and the Apotheosis
of Culture », *New Centennial Review* 1 (3) :
201-298.

Lindstrom, Lamont & Geoffrey M. White, eds
1994 *Culture, Kastom, Tradition.
Developing Cultural Policy in Melanesia*.
Suva (Fiji), University of the South Pacific.

Linnekin, Jocelyn
1983 « Defining Tradition : Variations on
the Hawaiian Identity », *American
Ethnologist* 10 : 241-252.
2004 « Epilogue. Is "Cultural Identity" an
Anachronism in a Transnational World ? »,
in T. van Meijl & J. Miedema, eds, *Shifting
Images of Identity in the Pacific...* : 237-256.

Linnekin, Jocelyn & Lin Poyer, eds
1990 *Cultural Identity and Ethnicity in the
Pacific*. Honolulu, Hawaii University Press.

Linnekin, Jocelyn & Nicholas Thomas, eds
1992 « Introduction », *Oceania* 62 (4) : *The
Politics of Tradition in the Pacific* : 241-248.

Norton, Robert
1993 « Culture and Identity in the South
Pacific : A Comparative Analysis », *Man
nouv. sér.* 28 : 741-749.

Otto, Ton & Nicholas Thomas, eds
1997 *Narratives of Nation in the South
Pacific*. Amsterdam, Harwood Academic.

Philibert, Jean-Marc
1986 « The Politics of Tradition : Toward a
Generic Culture in Vanuatu », *Mankind* 16 :
1-12.

Robbins, Joel
2004 *Becoming Sinners. Christianity and
Moral Torment in a Papua New Guinea
Society*. Berkeley-Los Angeles, University
of California Press.
2005 « Humiliation, and Transformation :
Marshall Sahlins and the Study of Cultural
Change in Melanesia », in J. Robbins &

H. Wardlow, eds, *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia...* : 3-21.

Robbins, Joel & Holly Wardlow, eds

2005 *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia. Humiliation, Transformation and the Nature of Cultural Change*. Burlington, Ashgate.

Sahlins, Marshall D.

1976 *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard.

1980 *Au Cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris, Gallimard.

1985 « Catégories culturelles et pratiques historiques », *Critique* 456 : 537-558.

1988 « Deserted Islands of History : A Reply to Jonathan Friedman », *Critique of Anthropology* 8 (3) : 41-51.

1989 *Des îles dans l'histoire*. Paris, Gallimard-Le Seuil. [Éd. orig. : *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.]

1992 « The Economics of Develop-Man in the Pacific », *Res, Anthropology and Aesthetics* 21 : 13-25. [Reprod. in Robbins & Wardlow 2005 : 23-42.]

1993 « Goodbye to *Tristes Tropes* : Ethnography in the Context of Modern World History », *Journal of Modern History* 65 (1) : 1-25.

1995 *How "Natives" Think. About Captain Cook, for Example*. Chicago-London, University of Chicago Press.

1999a « Two or Three Things I Know About Culture », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (3) : 399-421.

1999b *Les Lumières en anthropologie ? Conférence prononcée le 27 mars 1997*. Nanterre, Société d'ethnologie. [Cf. version modifiée in Sahlins 2007 : ch. IV.]

2002 *Waiting for Foucault, Still*. Chicago, Prickly Paradigm Press.

2007 *La Découverte du vrai Sauvage et autres essais*. Paris, Gallimard.

Salisbury, Richard F.

1962 *From Stone to Steel : Economic Consequences of a Technological Change*

in New Guinea. Cambridge, Cambridge University Press.

Smith, Anthony D.

1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell.

Tabani, Marc Kurt

2002 *Les Pouvoirs de la coutume à Vanuatu. Traditionalisme et édification nationale*. Paris, L'Harmattan.

Terray, Emmanuel

1989 « Une nouvelle anthropologie politique ? », *L'Homme* 110 : 5-29.

Thiesse, Anne-Marie

1997 *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

1999 *La Création des identités nationales*. Paris, Le Seuil.

Thomas, Nicholas

1992 « The Inversion of Tradition », *American Ethnologist* 19 : 213-232.

Van der Grijp, Paul & Toon van Meijl, eds

1993 « Politics, Tradition and Change in the Pacific », *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149 (4) : 633-824.

Van Meijl, Toon & Jelle Miedema, eds

2004 *Shifting Images of Identity in the Pacific*. Leiden, KITLV Press.

Wagner, Roy

1975 *The Invention of Culture*. Englewoods Cliffs, Prentice Hall.

Wassmann, Jürg

1998 *Pacific Answers to Western Hegemony. Cultural Practices of Identity Construction*. Oxford-New York, Berg.

Weber, Eugen

1976 *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, Stanford University Press.

Alain Babadzan, *L'«indigénisation de la modernité»: la permanence culturelle selon Marshall Sahlins.* — L'article est un commentaire critique de la thèse de l'«indigénisation de la modernité» que Marshall Sahlins voit à l'œuvre dans l'assimilation des marchandises occidentales — où elle serait mise au service de finalités traditionnelles —, aussi bien que dans ce qu'il appelle le *culture movement* contemporain.

Alain Babadzan, *The "Indigenization of Modernity": Cultural Permanence According to Marshall Sahlins.* — This article is a critique of the «indigenization of modernity» that Marshall Sahlins sees at work in the assimilation of Western merchandise (when it is used for traditional purposes) and in what he calls the contemporary *culture movement*.