



HAL
open science

L'invention de la tradition. La construction du lien au passé et l'ancrage dans l'histoire.

Françoise Douaire-Marsaudon

► **To cite this version:**

Françoise Douaire-Marsaudon. L'invention de la tradition. La construction du lien au passé et l'ancrage dans l'histoire.. Cahier des thèmes transversaux ArScAn, 2004, 4, pp.73-79. hal-02117638

HAL Id: hal-02117638

<https://hal.science/hal-02117638v1>

Submitted on 2 May 2019

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

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

L'invention de la tradition

La construction du lien au passé et l'ancrage dans l'histoire

Françoise Douaire-Marsaudon
(Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie –
Maison Asie-Pacifique, Université de Haute-Provence, Marseille)

La notion d'invention de la tradition a suscité depuis une vingtaine d'années des débats virulents, en particulier dans le Pacifique. Même si ces débats se sont aujourd'hui quelque peu apaisés et si l'expression « invention de la tradition » s'est considérablement banalisée comme le déplorait récemment A. Babadzan (1999 : 13), leurs enjeux restent importants et nous intéressent ici pour trois raisons principales. D'abord à cause du contexte de cette controverse, contexte de la mondialisation mais surtout de l'essor sans précédent des questions associées à l'identité culturelle et ethnique. Ensuite, parce que ce qui est au cœur de la controverse, c'est la manière dont les gens, les groupes, les communautés, construisent leur lien au passé. Enfin, parce que, dans cette affaire, les chercheurs en sciences sociales, anthropologues, archéologues et historiens se sont vus interpellés sur la légitimité de leur entreprise par ceux-là mêmes qu'ils sont chargés d'étudier. Ces chercheurs ont par conséquent été amenés à s'interroger non seulement sur les procédures qu'ils mettent en œuvre dans la pratique de leur spécialité mais encore, d'une manière plus générale, sur leur place et leur rôle en tant que spécialistes des cultures des autres. Par ailleurs, rappelons que pour certains de ses protagonistes, la polémique autour des traditions inventées ne soulève pas seulement la question de savoir si parler de l'autre est possible, ou même scientifiquement valable, mais si c'est *légitime*, autrement dit fondé en droit et conforme à la justice.

On se souvient que pour l'historien E. Hobsbawm, l'apparition des « traditions inventées » est le résultat de la destructuration du monde, elle-même consécutive aux changements massifs et brutaux entraînés par la révolution industrielle. Dans ce contexte, le phénomène pertinent de la tradition inventée, c'est une catégorie d'actions qui structure (au moins une partie de) la vie sociale en y introduisant de l'invariabilité, de l'inchangé, ces actions fournissant une réponse sociale aux bouleversements de l'histoire (1983 : 4-5). En fait, précise E. Hobsbawm, « toutes les traditions inventées utilisent l'histoire pour légitimer l'action et comme ciment de la cohésion du groupe » (*ibidem* : 12)¹ Il en résulte que le phénomène de l'invention des traditions jette une lumière particulièrement vive sur le rapport que les sociétés entretiennent avec leur passé.

Cependant, ajoute E. Hobsbawm, ce qui fait vraiment la particularité, l'originalité des traditions inventées — et il y insiste — ce qui les distingue des traditions « anciennes » ou encore « coutumières », c'est que leur continuité avec le passé est, dit-il, largement factice. C'est évidemment ce dernier point qui va prêter à discussion et c'est là, précisément, que plus tard, les choses achopperont.²

E. Hobsbawm est parfaitement conscient de l'ambivalence consubstantielle de la notion d'invention des traditions et, manifestement, si, pour lui, le lien avec le passé peut-être largement factice, il ne l'est pourtant jamais complètement : tout n'est pas que du « fabriqué » dans la construction du rapport au passé et il note d'ailleurs qu'en tant que phénomène, l'invention de la tradition peut se nicher au cœur même d'une construction historique de « longue durée » (1983 : 14). Mais, du coup, si les traditions inventées peuvent aussi se nicher au sein d'un processus de longue durée, l'idée d'une rupture avec le passé, ou celle d'une continuité « factice » avec ce même passé, perd singulièrement de sa vigueur. Surtout, l'existence d'une continuité

¹ Hobsbawm fait allusion ici aux héros et aux martyrs des mouvements révolutionnaires.

² Rappelons que l'adjectif « factice » signifie « artificiel », « fabriqué », « imité » ou encore « faux » (dictionnaire Robert 1963, t.2 : 1881).

« vraie » avec le passé ne se pose plus en terme d' « être ou ne pas être » mais en terme de « plus ou moins ». ³ Hobsbawm finit d'ailleurs par conclure que l'une et l'autre des traditions — la « vraie » et l' « inventée » — sont changeantes, l'une et l'autre relèvent d'un seul et même processus qui consiste, pour une société donnée, à faire du bricolage-recyclage, à fabriquer du neuf avec de l'ancien, bref à se transformer tout en conservant/inventant des traits du passé. En somme, on finit par se demander si la différence significative entre les deux types de traditions ne serait pas dans le résultat des efforts qu'elles tentent l'une et l'autre, ceux qui consistent à intégrer la nouveauté tout en conservant les traits de la permanence. Pour l'une de ces traditions — la « vraie » — ces efforts sont couronnés de succès, alors que pour l'autre — l' « inventée » — ils sont cousus de fils blancs. Finalement, toute tradition, considérée dans la durée, peut être vue comme « inventée » chaque fois que les transformations d'une époque imposent précisément de repenser le passé à la lumière des nouveautés du présent.

À la fin de la décennie 1980-1990, la notion d'invention des traditions va être reprise par les anthropologues et appliquée à la situation contemporaine. C'est cette re-contextualisation de la notion d'invention des traditions, combinée à la recherche d'une distinction tranchée entre deux manières de lien que les groupes ou les sociétés entretiennent avec leur passé — entre une continuité avec le passé qui serait « naturelle », « vraie », voire « authentique », et une autre qui serait « artificielle », « fabriquée », voire « fausse » — qui fournira l'objet du délit, le point focal des débats suscités par l'utilisation de la notion d'invention des traditions dans le monde océanien.

En Océanie, la question de l'identité culturelle et ethnique s'est développée dans les années 1980- 1990 au sein d'une double réévaluation de la « coutume indigène » (de sa nature, de son sens, de son élaboration) — de la part des intéressés et de la part de ceux qui les étudient, anthropologues, archéologues, historiens. Mais cette question a pris un relief particulier dans les pays où la colonisation occidentale a fortement marginalisé les populations locales, à la fois au plan numérique, économique et politique. C'est le cas des Aborigènes d'Australie, des Maori de Nouvelle-Zélande, des Kanaks de Nouvelle-Calédonie, des Hawaïens autochtones. Les « *native movements* » de ces pays, qui ont commencé à faire parler d'eux dans les années 1960-1970 — phénomène de la « Renaissance » à Hawaï, mouvement « Maoritanga » en Nouvelle-Zélande, création de la *National Aboriginal Conference* en Australie — remportent leurs premiers succès à la fin des années 1980 et au début des années 1990. C'est précisément le moment où éclate la controverse de l'invention des traditions et ce n'est pas un hasard si les deux lieux où elle sera le plus animée se situent l'un en Nouvelle-Zélande et l'autre à Hawaï.

En 1989, l'anthropologue Allan Hanson fait paraître dans *American Anthropologist* un article intitulé : « The Making of the Maori : Culture Invention and its Logic ». ⁴ Le résumé de l'article commence par cette phrase : « La culture traditionnelle est de plus en plus reconnue comme étant davantage une invention construite pour répondre à des objectifs contemporains qu'un héritage fixe venu du passé et les anthropologues participent parfois dans ce processus de création ». ⁵ Pour Hanson, en effet, l'invention de la culture maori est un processus qui dure depuis plus d'un siècle et dans lequel on peut reconnaître l'œuvre conjugée des anthropologues, des autorités gouvernementales et des Maori eux-mêmes, y compris des anthropologues maori. Et il s'appuie sur plusieurs exemples de traditions inventées dont un ensemble de mythes concernant le peuplement de la Nouvelle-Zélande et regroupés sous le terme de « Grande Flotte » (*Great Fleet*, 1989 : 891). ⁶ Ce complexe mythique a été fortement critiqué comme étant une reconstruction accomplie en bonne partie par des anthropologues et des historiens européens mais il se trouve qu'il a été récupéré par les Maori eux-mêmes, dans le contexte de la « renaissance » maori, mouvement apparu dans les années 70 et appelé Maoritanga. Allan Hanson reprend donc l'idée que la culture est une invention et que l'anthropologie est un des agents opérateurs de cette invention. Cependant — et bien évidemment ce positionnement dans le débat est fondamental — les traditions inventées sont, selon A. Hanson, précisément ce dont la réalité culturelle est faite (« *Inventions are precisely the stuff that cultural reality is made of* » 1989 : 898). Puisqu'il n'a jamais existé de tradition historiquement fixée, le discours sur la Grande Flotte ne représente pas vraiment une « distorsion » de la culture maori traditionnelle mais un ensemble de « substitutions de signes »

³ On est là dans les nuances, mais c'est justement cet art de la nuance qui donne leur valeur aux textes réunis dans *The Invention of Tradition*, art de la nuance dont certains auteurs plus tardifs ne paraissent pas toujours s'être embarrassés.

⁴ « La fabrication des Maori : l'invention de la culture et sa logique ». Toutes les traductions faites ici sont les miennes.

⁵ Hanson reprend donc certaines des idées développées dans la décennie précédente à propos de la culture (Roy Wagner 1975), de la *kastom* (Lindstrom, 1982) et de l'invention de la tradition (Hobsbawm et Ranger 1983).

⁶ L'histoire de la « grande flotte » raconte comment un homme de Ra'iatea, Kupe, aurait découvert La Nouvelle-Zélande au X^e siècle : puis au XII^e siècle, serait arrivé Toi et son petit-fils et enfin au XIV^e siècle, une flotte de sept pirogues, parties de Ra'iatea.

au sein d'un « jeu de significations » qui est celui de la culture maori. Il s'ensuit que la tâche analytique des anthropologues n'est pas d'ôter les portions inventées de culture comme inauthentiques mais de comprendre le processus par lequel ces portions-là acquièrent de l'authenticité (*ibidem*).

Le 24 février 1990, un quotidien de Wellington titrait en première page : « US expert Says Maori Culture Invented ». Le même mois, le papier de Hanson était discuté aussi dans un quotidien australien et dans le New York Times.⁷

Dans le monde scientifique, les critiques faites à A. Hanson peuvent être regroupées en trois points. D'abord, il faut éviter d'assimiler les manières dont les peuples agissent et s'orientent dans le monde — ça c'est la culture — et le discours rhétorique qu'ils produisent sur la culture. Ensuite, même si le complexe de récits appelé la Grande Flotte est bien une réinterprétation syncrétique européenne d'un certain nombre de mythes tribaux, en effet adoptés par les Maori d'aujourd'hui comme authentiques, plutôt que de dénoncer le phénomène comme une tradition inventée, il serait aussi intéressant de savoir pourquoi cette version synthétique a eu plus de succès, en dépit des critiques sur son authenticité, auprès des Maori, que les récits d'origine.⁸ Enfin, il faudrait étudier le rapport entre le travail d'élaboration d'une idéologie bi-culturaliste en train de se faire et l'ensemble formé par les normes et les comportements des Maori, rapport que la notion d'invention de la tradition non seulement n'élucide pas mais contribue plutôt à brouiller.

Le débat hawaïen

Les deux protagonistes de ce débat sont d'une part Roger Keesing, lequel, à l'époque dirige la School of Pacific Studies, à Canberra, et Haunani Trask, professeur à l'université de Manoa, à Hawaï, mais aussi « native » elle-même et leader d'un mouvement nationaliste hawaïen. Le coup d'envoi du débat est donné par la publication dans le périodique *The Contemporary Pacific* d'un article de Roger Keesing, intitulé « Creating the Past : Custom and Identity in the Contemporary Pacific » (1989). Voici, résumé par moi-même, la question telle qu'elle est posée par Keesing, au début de son article :

Certains peuples indigènes, réduits à des minorités dans leur propre pays, créent des visions du passé qui sont en fait des mythes mettant en scène une vie ancestrale imaginaire, sans grand rapport avec le passé « réel », celui qui est documenté par les scientifiques: exemple, en Nouvelle-Zélande, les mouvements politiques maori incorporent des visions idéalisées et mythifiées d'un âge d'or précolonial (« la sagesse mystique de Aotearoa »). Or, ces idéologies de l'identité culturelle dans le Pacifique contemporain sont en fait dérivées des idéologies occidentales d'une part ; d'autre part, en faisant des emprunts au discours anthropologique, elles ont aussi incorporé certaines distorsions empiriques et certaines fausses interprétations dont les anthropologues sont ultimement responsables. Ces « réthoriques du passé » mettent ces spécialistes dans une position difficile parce que bien qu'« inventées » et manipulées — notamment par les élites locales, elles servent de symboles politiques puissants dans la lutte anti ou post-coloniale (Keesing 1989 :19-20 ; le résumé et la traduction sont les miens).

On le voit, Keesing, tout en se déclarant résolument en faveur de ce qu'il appelle « les discours de la résistance en termes d'identité culturelle », se pose en démystificateur des discours politiques sur le passé ou de l'utilisation d'un passé inventé dans et par le discours politique. Pour lui, ces « idéologies du passé » sont nécessairement créatrices d'illusions — et donc de désenchantements — si elles ne sont pas mêlées à des visions du passé « réel » (1989 : 37). En conséquence de quoi, il est nécessaire d'adopter une attitude ferme de scepticisme critique vis-à-vis du passé. Traquer « l'invention de la tradition » est une entreprise d'objectivation et de démystification du discours idéologique de l'identité, laquelle entreprise doit s'accomplir par un double mouvement : 1°) révéler les contradictions à l'œuvre dans le processus de fabrication des mythes politiques ; 2°) montrer que les discours identitaires fondés sur l'appartenance ethnique sont en fait nourris d'éléments empruntés aux discours occidentaux. En somme, il s'agit de déconstruire le processus de conceptualisation de la culture. Ce faisant, on attaque aussi la légitimité des invocations historiques qui fondent ces mêmes discours identitaires mais, pour Keesing, c'est pour la bonne cause puisqu'il s'agit de promouvoir une position « plus authentiquement radicale » du double point de vue de la science et de la morale politique (1989 : 25 et 37).⁹

⁷ En 1991, le périodique *American Anthropologist* publiait plusieurs commentaires de l'article de Hanson, dont l'un de H. Levine, (Victoria University of Wellington) et l'autre de Jocelyn Linnekin (University of Hawai'i) ce dernier intitulé « L'invention culturelle et le dilemme de l'authenticité ».

⁸ Pour Lévine, la réponse à cette question réside dans le processus de l'incorporation des Maori dans la société coloniale néo-zélandaise et la production idéologique pan-tribale qu'ils ont mis en oeuvre pour être reconnus comme une nation au même titre que les colons britanniques.

⁹ Pour Keesing, les « subaltern studies » de Guha de même que le féminisme radical fournissent des modèles de ce type de perspective critique (1989 : 37).

Keesing s'en prend donc à un ensemble assez vaste de traditions inventées mais il se montre particulièrement sévère vis-à-vis des Hawaïens autochtones, lesquels, dit-il, inventent un passé pourtant considérablement décomposé. Pour Keesing, la tradition culturelle hawaïenne a été largement détruite il y a de nombreuses décades avant d'être aujourd'hui reconstituée, revendiquée, revivifiée. Mais ce qui intéresse Keesing, ce n'est pas ce processus de revivication, c'est davantage le fait que cette destruction de leur passé est niée par les intéressés — les autochtones hawaïens — et que cette dénégation aboutit à l'invention d'une mythologie politique et à la sacralisation d'un passé pourtant profondément — irrémédiablement semble penser Keesing — altéré.¹⁰

Ainsi, le travail d'invention du passé est doublement factice puisque d'une part on y trouve toujours à l'oeuvre la falsification (sous la forme de l'idéalisation et de la fétichisation) et que, d'autre part, les peuples colonisés du Pacifique, pour inventer leur passé, utilisent des concepts, des mythes ou des valeurs qui ne sont pas les leurs, comme, par exemple, le mythe de l'âge d'or ou encore celui de la protection de la nature, valeurs typiquement occidentales. La construction de la mémoire du passé étant, par définition, un processus universel de mystification, la tâche de l'anthropologue est donc claire : il s'agit d'objectiver les relations qui lient les sociétés à leur passé.

Au printemps 1991, paraît, toujours dans *the Contemporary Pacific*, un article de Haunani-Kay Trask intitulé : « Natives and Anthropologists : The Colonial Struggle ». L'article commence par ses mots : « L'article de Roger Keesing est un véritable joyau de colonialisme académique ». Le ton est donné.

Au-delà de la diatribe, passablement virulente, Haunani Trask fait au texte de Keesing quatre critiques majeures : 1) Keesing se pose en esprit averti des rhétoriques du passé en particulier des rhétoriques nationalistes mais il ne s'appuie sur aucun texte, aucun discours de mouvements nationalistes impliqués ; ses propos étant fondés sur un seul article - d'ailleurs contesté, dit H. Trask — écrit par une Blanche, Jocelyn Linnekin (1983) sur les Hawaïens ; 2) ce refus de prendre en compte ce que disent les nationalistes hawaïens et donc de s'intéresser aussi aux sources de leur connaissance — attitude qu'Haunani Trask qualifie de raciste — montre que Keesing est incapable de comprendre les Hawaïens alors même qu'il fait carrière sur leur dos ; 3) en fait, penser et agir comme un indigène, c'est en soi une réalité politique emplie de tension psychologique mais ce ne sont pas les Indigènes (Natives) qui ont créé cette politisation de la réalité ; 4) les anthropologues qui prétendent détenir le monopole de la connaissance sur les autres et cherchent à enlever aux Hawaïens le pouvoir et le droit de se définir eux-mêmes, aux plans politique et culturel, participent eux-mêmes au processus de colonisation (1991).

Dans sa réponse à Haunani Trask, Keesing rappelle qu'il a toujours été du côté des luttes politiques des peuples marginalisés et dépossédés par la colonisation, mais, à ses yeux, ces luttes doivent être menées dans « le contexte raisonnable d'une politique réaliste (*'realpolitik'*) » :

« On ne peut attendre rien de bon à demander, par exemple, que Auckland, Sydney ou Waikiki Beach soient restitués aux autochtones ou encore à tenter d'abattre des avions pleins de touristes avec un boomerang » (1991 : 169). Enfin, sans doute pour renvoyer l'accusation de racisme, Keesing se lance dans une diatribe contre les élites indigènes du Pacifique et plus particulièrement dans une critique directe adressée à Haunani Trask, en tant que représentante de ces élites (1991 : 169).

Ce n'est que le début d'une vaste polémique qui va se poursuivre entre « inventionnistes » et « non-inventionnistes » (c'est-à-dire entre ceux qui défendent les vertus heuristiques du concept d'invention des traditions et ceux qui jugent problématique son utilisation), avec pour l'Océanie, des gens comme Jocelyn Linnekin et Babadzan (dans le rang des premiers), et parmi les seconds, Margaret Jolly, Jonathan Friedman et, de façon plus distanciée, Marshall Sahlins (1993). Pour ma part, je m'arrêterai à ce stade de la controverse parce qu'elle contient déjà à peu près tous les éléments qui seront repris et discutés plus tard, et je ferai, à son propos, juste quelques remarques, d'abord sur la controverse en général puis sur ce qui nous intéresse ici, à savoir la construction du rapport au passé.

Au cours de la controverse développée autour de la notion d'invention des traditions, il a été beaucoup dit que les concepts « savants » de culture et de tradition ont en commun un projet essentialiste car ils s'appuient sur un noyau ou une essence de coutumes et de valeurs transmis d'une génération à l'autre (cf. Jocelyn Linnekin 1992 : 249 et suivantes). Je ne crois pas qu'il y ait aujourd'hui un anthropologue qui pense que la tradition, ou plus généralement la culture soit une sorte de « package » qui se transmettrait inchangé

¹⁰ Toujours selon Keesing, on peut observer le même processus en Nouvelle-Calédonie, où les Kanaks sont en train de créer une communauté liée par une identité culturelle « partagée » alors que leurs ancêtres étaient, en fait, profondément divisés, culturellement et linguistiquement (1989 : 22).

d'une génération à l'autre. Ce serait là, plutôt une conception « populaire » de la tradition ou de la culture. En revanche, je crois qu'on peut distinguer, au sein du débat, certaines idées qui appartiennent bel et bien au monde scientifique et sur lesquelles on peut s'interroger. Parmi ces idées, trois retiendront plus particulièrement notre attention :

1) Pour Keesing, comme pour un certain nombre d'« inventionnistes », ce qui fonde l'inauthenticité du passé, ce n'est pas seulement le phénomène de l'« invention » en lui-même, mais le fait que les autochtones pensent ce passé avec des concepts occidentaux. On peut d'abord objecter que certains des mythes jugés comme propres à l'Occident ne le sont pas forcément : on ne voit pas, par exemple, la raison pour laquelle le système de pensée européen aurait le monopole du mythe de l'âge d'or. Ensuite, on peut se demander s'il n'y aurait pas là, sous-jacente, l'idée que les cultures seraient des systèmes homogènes qui se construisent de manière pure, sans contact, sans contamination, en particulier avec des modèles occidentaux. Comme l'a fait remarquer M. Jolly, pourquoi les peuples d'Océanie ne pourraient-ils pas envisager leur culture comme constituée d'éléments endogènes et exogènes (Jolly, 1992 : *passim*) ? C'est en tout cas ce que font les Tongiens, lesquels n'ont pourtant aucun doute sur l'authenticité de leur identité culturelle. La devise du royaume tongien *Koe 'otua mo Tonga ko hoku tofi'a* (« Dieu et Tonga sont mon héritage ») montre à l'envi des éléments « étrangers » à la tradition locale — ici le dieu chrétien — peuvent néanmoins être revendiqués comme partie intégrante, voire même fondatrice, d'une tradition autochtone. On peut se demander si, au travers de l'entreprise qui consiste à dénoncer, dans l'invention de la tradition, cette contamination occidentale, ne se révélerait pas, pour certains anthropologues, une crainte, celle d'une réduction d'altérité, réduction d'altérité dans laquelle ils auraient quelque chose à perdre.¹¹

Le parallèle implicite entre une tradition authentique et une ethnogénèse sans emprunt au monde extérieur renvoie lui-même à la conception, souvent implicite elle aussi, de la relative autonomie des cultures traditionnelles, lesquelles « rouleraient toutes seules » en quelque sorte : en leur sein, la tradition se vivrait sans s'objectiver et se transmettrait sans s'énoncer. (« (they) are still living their ancestral culture », Keesing 1989 : 21).¹² Si cette vision de l'autonomie des sociétés doit être interrogée, cependant l'idée d'une tradition vécue et transmise plus ou moins tacitement (non pas hors langage mais hors discours) n'est bien évidemment pas fautive ; la question est de savoir si c'est la seule forme de transmission possible et si, par conséquent, cette forme-là peut être prise comme critère d'authentification de la tradition. Car le problème est bien là : par l'effet connu de la logique dite de contradiction, on finit par estimer que si on a affaire à un ensemble de valeurs et de normes transmis délibérément au moyen du discours — par exemple, le discours politique — ce n'est plus de la « vraie » tradition, encore moins de la culture.

Du même coup, tout discours de revendication identitaire est assimilé à de la pure rhétorique et l'utilisation du passé dans le discours sur la tradition est unilatéralement appréhendée comme l'effet d'une manipulation politique. Comme l'a bien vu J. Friedman, les éléments de la culture sont alors pensés comme les outils d'une stratégie purement instrumentale (2002 : 232). Que des simplifications soient à l'œuvre dans les slogans nationalistes est une évidence. Par ailleurs, on sait à quelles graves impasses peut mener le discours nationaliste, dans le Pacifique ou ailleurs, quand le sentiment d'appartenance à une communauté est confondu avec le désir d'isolement et la xénophobie. Mais rejeter sans examen, globalement et systématiquement, tout ce qui relève du discours identitaire — et/ou des stratégies qui le sous-tendent — c'est se tromper sur le rôle de l'anthropologue. Ce qu'on voit émerger, dans les discours des mouvements « native », ce sont, en effet, comme le dit Keesing, des mythes. Rappelons ici trois des définitions du mythe données par le dictionnaire Robert : 1°) « représentation idéalisée de l'état d'humanité dans un passé ou un avenir fictif » ; le dictionnaire donne comme exemple le mythe de l'« âge d'or » et renvoie au mot utopie ; 2°) « Image d'un avenir fictif (et même le plus souvent irréalisable) qui exprime les sentiments d'une collectivité et sert à entraîner l'action » ; 3°) « Image simplifiée, souvent illusoire, que des groupes humains se forment ou acceptent au sujet d'un individu ou d'un fait quelconque, et qui joue un rôle déterminant dans leur comportement ou leur appréciation » (Robert, 1964 : 722-723). Les trois définitions du Robert tiennent manifestement le phénomène de l'idéalisation pour intrinsèque au processus de fabrication du mythe. L'histoire de la Grande Flotte est un mythe, comme l'est aussi le *aloha aina* des autochtones hawaïens. Il existe aujourd'hui dans le Pacifique, au sein des mouvements de revalorisation identitaire autochtone, un énorme chaudron où se concoctent des mythes. Devant cet état de fait, quelle doit être la tâche des anthropologues ? Consiste-t-elle à se livrer à l'exercice — finalement assez facile comme le fait remarquer J. Friedman — de démystifier les mythes — ce qui signifie les détruire — ou à en comprendre les conditions d'émergence et le sens ?

¹¹ Voir à ce propos ce qu'écrit J. Friedman à propos des « maîtres de l'altérité » (2002 : 227).

¹² Keesing fait référence ici aux Kwaio de Malaita, chez lesquels il a fait du terrain ; la phrase complète est la suivante : « As I have shown for the pagan Kwaio of central Malaita, who are still living their ancestral culture, an encapsulated and partly spurious *kastom* may still be advanced at the level of ideology » ; souligné par l'auteur (1989 : 21).

Venons-en à présent à l'objet principal de la critique mise en œuvre par les « inventionnistes », à savoir l'existence d'un lien non authentique, fabriqué ou encore artificiel, que certaines communautés bâtissent avec leur passé, lien révélateur d'une discontinuité historique et culturelle que ces communautés chercheraient à masquer. Ce n'est évidemment pas l'effet du hasard si ces débats se sont développés principalement à propos de sociétés où le processus de colonisation a été particulièrement éradicateur et où, par conséquent, le lien au passé ne va pas de soi, où la continuité avec le passé peut être questionnée. Pourtant, pour Hawaï'i par exemple, Jonathan Friedman a montré de manière détaillée et convaincante que les modèles culturels créés par les mouvements autochtones contemporains ne l'ont pas été *ex nihilo*, qu'ils ne sont pas tombés du ciel, mais qu'ils s'inscrivent dans un continuum, bref qu'ils ont eux-mêmes une histoire : issus de la société hawaïenne du contact, ils se sont peu à peu transformés avec les événements de la colonisation (2002 : 224 et suivantes). En conséquence, la reconstruction moderne de l'identité hawaïenne procède bien d'une continuité culturelle et J. Friedman oppose à l'authenticité existentielle des « natives », l'authenticité muséographique des anthropologues (*ibidem* : 233 et suivantes). D'autre part, comme l'ont montré de nombreux auteurs, les mouvements « native » de ces pays sont progressivement passés d'une résistance passive au processus d'acculturation à un véritable travail de *réhabilitation* de l'identité culturelle et ce passage-là est sans doute aussi intéressant à étudier que le phénomène de l'invention des traditions.¹³ Les processus de réhabilitation de l'identité collective mis en œuvre aussi bien chez les Aborigènes d'Australie, chez les Kanaks de Nouvelle-Calédonie, chez les Maori de Nouvelle-Zélande que chez les Hawaïens autochtones — pour en rester au Pacifique — qui sont de mieux en mieux connus aujourd'hui apparaissent comme extrêmement complexes et même si on considère qu'un nombre important d'éléments les composant peuvent être rangés dans une catégorie « traditions inventées », il n'en demeure pas moins que ces processus constituent, de par leur existence même, un lien au passé dont l'authenticité n'a pas besoin d'être démontrée.¹⁴ Par ailleurs, il paraît quelque peu naïf de penser que ce type de processus pourrait se réaliser dans la perspective objectiviste de cette « *realpolitik* » que Keesing appelle de ses vœux : de tout temps et en tout lieu, les invocations du/au passé ne sont pas seulement « mêlées » de visions idéalisées mais cette idéalisation en est la substance même. Lorsque ces visions idéalisées du passé deviennent des objets d'étude pour les chercheurs en sciences sociales, elles doivent sans aucun doute être identifiées en tant que telles mais considérer le phénomène de l'idéalisation comme du « faux » revient tout simplement à jeter aux oubliettes une bonne partie de la production symbolique de l'espèce humaine.

Dans un article paru en 1970 dans l'Année sociologique et intitulé « Mémoire collective et sociologie du bricolage », Roger Bastide montrait que l'identité ethnique — même si l'on s'agit d'une ethnie fabulée — postule par définition la mémoire puisque celle-ci signifie « durée, maintien à travers les changements, d'une réalité venue du passé » (1970). En effet, construire un lien au passé, s'ancrer dans l'histoire, ce n'est pas seulement comme on l'a beaucoup dit, une manière de poser au passé des questions du présent, c'est aussi poser un rapport d'identité, sinon même de consubstantialité — par exemple, au travers des générations — entre soi, le passé et le présent. C'est aussi prétendre à la capacité de durer et donc de s'engager dans l'avenir. Comme l'a dit avec tant de justesse Sapir : « le passé n'a d'intérêt culturel que pour autant qu'il soit encore présent ou qu'il peut encore être futur » (1971 [1924] : 349-350 ; cité dans Friedman 2002 : 235).

Que l'histoire du XX^e siècle, notamment avec la colonisation européenne et la mondialisation progressive de la planète, ait infligé une série de ruptures dans les systèmes de pensée traditionnels est une évidence ; mais n'est-ce pas précisément le génie humain de transformer les discontinuités du passé en continuités : est-ce qu'une société ne serait pas précisément le résultat de ce travail jamais achevé, toujours à recommencer, qui consiste à réparer les déchirures que l'histoire ne cesse d'infliger à ce tissu arachnéen — si fragile, si résistant — qu'on appelle « la culture » ?

Quant à la question de la *légitimité* de l'accès au « vrai » passé, qui a vu s'affronter les indigènes et les anthropologues, elle paraît finalement assez vaine car le rapport que les premiers tissent avec leur passé — qui est un rapport *organique*, c'est-à-dire bâti au sein d'un même ensemble organisé, la société et chacun de ses membres — ne peut pas être identique à celui que les seconds entretiennent avec le passé de ceux qu'ils étudient et qu'ils essaient de comprendre du point de vue scientifique. Une chose paraît claire, en tout cas, c'est que le projet de connaissance qui est le nôtre s'il doit prendre appui sur un effort constant d'objectivation, ne peut pas s'arrêter en chemin et laisser le travail des chercheurs en sciences sociales — et donc leur « point de vue » — en dehors du champs de l'analyse.

¹³ Même si ce travail a des ratés (cf. Toon van Meijl à propos des relations entre le mouvement de la maoritude et les jeunes Maori, Meijl Toon van 1996), ce n'est pas une raison de le discréditer au prétexte qu'il repose sur du « fabriqué ».

¹⁴ À propos des Aborigènes d'Australie, B. Glowczewski a montré récemment que l'Aboriginalité, avec un grand A, est une construction de post-contact en rapport avec les non-aborigènes mais elle souligne aussi que c'est à l'intérieur de cette pan-Aboriginalité revendiquée, et probablement grâce à elle, que se font jour de nouvelles singularités identitaires, processus qui est, lui, beaucoup plus ancien et en quelque sorte « traditionnel » (1997 : *passim*).

Éléments bibliographiques

- Babadzan A. 1988. Kastom and Nation Building in the South Pacific. In : G. Guidieri, F. Pellizi et S. Tambiah (eds), *Ethnicities and Nations*, Houston (USA), Rothko Chapel, p. 199-228.
- Boyer P. 1986. Tradition et vérité. In : *Anthropologie, état des lieux, L'Homme*, n° spécial, p. 97-98, 347-370.
- Friedman J. 1992. The Past in the Future : History of the Politics of Identity, *American Anthropologist* 94 (4), p. 837-859.
- Friedman J. 1993. Will the Real Hawaiian Please Stand : Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity. In : Van der Grijp P. et Van Meijl T. (éds), *Politics, Tradition and Change in the Pacific, Bijdragen tot de Taal-, Land-en volkenkunde*, Special issue 149, p. 737-780.
- Friedman J. 2002. Y a-t-il un véritable hawaïen dans la salle ? Anthropologues et « indigènes » face à la question de l'identité. In : Hamelin C. et E. Wittersheim (eds), *La tradition et l'Etat*, Paris : L'Harmattan, 2002, p. 207-245.
- Glowczewski B. 1997. En Australie, aborigène s'écrit avec un grand A. Aboriginalité politique et nouvelles singularités identitaires. In : Tcherkézoff S. et F. Douaire-Marsaudon, *Le Pacifique-sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*, Paris : CNRS-Editions.
- Handler R. & Linnekin J. 1984. Tradition, Genuine and Spurious, *Journal of American Folklore* 97, p. 273-290.
- Hanson A. 1989. The Making of the Maori : Culture Invention and its Logic, *American Anthropologist* 91, p. 890-902.
- Hobsbawm E. & Ranger T. (éds) 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hobsbawm E. 1992. *Nations et nationalismes depuis 1780*, Paris : Gallimard (traduction française de Hobsbawm, E., *Nations and nationalism since 1780. Program, myth, reality*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990).
- Jolly M. 1992. Spectres of Inauthenticity, *The Contemporary Pacific* 4, p. 49-72.
- Jolly, M. et N. Thomas, (eds), 1992, *The Politics of Tradition in the Pacific, Oceania*, 62 (4), n° spécial.
- Keesing R. 1989. Creating the Past : Custom and Identity in the Contemporary Pacific, *The Contemporary Pacific* 1 : 19-42.
- Keesing, R. 1991, Reply to Trask, *The Contemporary Pacific* 2, p. 168-169.
- Keesing R. et Tonkinson R. (eds) 1982. *Reinventing Traditionnal Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia*, *Mankind* 13/4 (special issue).
- Levine H. B. 1991. Comment on Hanson's 'The Making of the Maori'. In : *American Anthropologist* 93, p. 444-446.
- Linnekin J. 1983. Defining Tradition : Variations on the Hawaiian Identity, *American Ethnologist* 10, p. 446-448.
- Linnekin J. 1991. Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity, *American Anthropologist*, 93, p. 446-448.
- Linnekin J. et L. Poyer (éds) 1990, *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu : Hawaii University Press.
- Mary A., Fghoul K. et J. Boutier 1995. Inventing Traditions (présentation et traduction). In : *Enquête* 2, p. 171-189.
- Meijl T. (van) 1996. Historicising Maoritanga : Colonial Ethnography and the reification of maori Traditions, *Journal of the Polynesian Society*, 105 (3), p. 311-346.
- Ton O. et Thomas N. (éds) 1997. *Narratives of Nation in the South Pacific*, Amsterdam : Harwood Academic Publishers.
- Robert P. 1964. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Les mots et les associations d'idées*, Paris : Société du Nouveau Littre.
- Sapir E. 1924. Culture, Genuine and Spurious, *American Journal of Sociology* 29, p. 401-429.
- Sahlins M. 1993. Goodbye to Tristes Tropes : Ethnography in the Context of Modern World History, *The Journal of Modern History* 65, p. 1-25.
- Trask H. 1991. Natives and Anthropologists : The Colonial Struggle, *The Contemporary Pacific* 2, p. 159-167.
- Trask H. 1993. *From a Native Daughter. Colonialism and Sovereignty in Hawaii*, Monroe-Maine : Common Courage Press (réédition en 1999).
- Van der Grijp P. et Van Meijl T. (éds) 1993. *Politics, Tradition and Change in the Pacific, Bijdragen tot de Taal-, Land-en volkenkunde*, Special issue 149.
- Wagner R. 1975. *The Invention of Culture*, Englewoods Cliffs, N.J. : Prentice-Hall.