

OCÉANIE

Christine Hamelin & Éric Wittersheim, eds

La Tradition et l'État

Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique

Paris, L'Harmattan, 2002, 250 p., bibl. (« Cahiers du Pacifique Sud contemporain »).

L'ACCESSION À L'INDÉPENDANCE des nouveaux États du Pacifique au cours des années 1970-1980 a conduit les Océaniens à faire divers usages de la notion de « culture/coutume » ou de « tradition », soit dans la perspective d'élaborer une identité nationale, soit pour affirmer une identité spécifique au sein de cet espace, soit encore pour réaffirmer un certain nombre de valeurs déconsidérées durant la colonisation. Dès le milieu des années 1980, ces pratiques ont suscité de nombreuses réflexions anthropologiques, toutes préoccupées de démasquer, sous l'énoncé des faits, « l'invention de la tradition ». Dans la lignée des travaux d'Eric Hobsbawm sur le nationalisme (1983), distinguant « vraies traditions » héritées de pratiques quotidiennes, des « traditions inventées », recourant à des symboles culturels, les partisans de cette école se posent le problème de l'authenticité des élaborations identitaires auxquelles ils ont pu être confrontés. L'excellente introduction des éditeurs du présent ouvrage, faisant le point sur cette approche, annonce l'intention de s'en démarquer en proposant des contributions qui analysent les mêmes phénomènes postcoloniaux mais à partir de situations sociales précises et non à partir de faits culturels.

Brigitte Derlon montre en quoi, dans les années 1990, le départ des missionnaires d'une région de Nouvelle-Irlande, ainsi que la nouvelle politique de l'État de la Papouasie-Nouvelle-Guinée encourageant l'émergence d'un sentiment national – difficile à naître –, permirent de remettre au goût du jour des pratiques guerrières abandonnées. Bronwen Douglas cerne la façon dont une catégorie sociale (les femmes du Vanuatu) se positionne dans le nouvel espace politique national à travers la pratique de la couture, autrefois encouragée par les missionnaires. Lissant Bolton évoque le rôle de certaines émissions radiophoniques Ni-vanuatu consacrées à la « coutume » dans la constitution d'une identité commune depuis l'émergence du mouvement indépendantiste dans les années 1970. Pour ce même pays, Éric Wittersheim rend compte des débats liés à l'intégration des chefs dans le jeu politique national entre défense d'une politique « à l'océanienne » et refus d'institutionnaliser à ce niveau un pouvoir jugé rétrograde. Quant à Alban Bensa, en rapportant la façon dont les responsables du Centre culturel Tjibaou à Nouméa envisagèrent son aménagement en réclamant, sur le modèle des places cérémonielles des chefferies, un espace de rencontres réservé aux Kanaks se

rendant au Centre, il donne à voir un exemple particulier de processus de mise à distance culturelle. Une pratique devient symbole de l'unité d'un peuple, mais symbole vivant, du fait des rencontres sans cesse renouvelées.

Aucun de ces auteurs n'affirme que les pratiques anciennes invoquées sont vidées aujourd'hui de toute signification – autre que celle d'être emblématique d'un passé à jamais révolu –, ni ne prétend qu'il s'agit de références inauthentiques, parce que coloniales ou plus récentes encore, habillées du costume de la tradition. Ces textes montrent plutôt que les politiques culturelles et les références à la tradition renvoient à l'activation, dans le contexte national, de logiques sociales plus anciennes en soulignant que leur statut a changé ou s'est vu complété. Chacun explique la manière dont ces politiques font bel et bien sens aujourd'hui et n'apparaissent pas plaquées sur une réalité nouvelle. Ainsi : le recours à la violence revendiquée par des villageois de Nouvelle-Irlande n'est plus seulement, à l'instar du passé, le moyen d'affirmer leur puissance dans le jeu politique local, mais devient aussi pour eux l'occasion de mesurer leur nation à celles de l'Occident (dont ils rappellent qu'elles firent usage de la force dans le Golfe ou à Ouvéa) ; les récits claniques proposés sur les ondes au Vanuatu n'affirment plus seulement une position sociale locale mais renvoient à une façon commune d'évoquer l'histoire, tandis que le chef Ni-vanuatu est ici susceptible de devenir un représentant national avec des prérogatives nouvelles ; enfin, une « place coutumière », appartenant en principe à un clan précis, est finalement conçue comme étant la propriété de trois provinces constituées lors du découpage de la Nouvelle-Calédonie en 1988, références politiques pertinentes pour les Kanaks aujourd'hui, au même titre que le sont de plus anciennes.

D'autres contributions analysent certains rapports sociaux contemporains sans chercher à les relier directement au processus

d'étatisation des pays du Pacifique. Elles ne s'éloignent pas pour autant d'une réflexion critique de la notion « d'invention culturelle ». Elles affichent leur intention de montrer que les sociétés océaniques ne présentent, en aucun cas, un visage d'une altérité radicale. Monique Jeudy-Ballini, traitant de formes du christianisme en Nouvelle-Bretagne qui se revendiquent toutes, à des degrés divers, de la tradition, ou encore Ton Otto, expliquant en quoi différents types de leaders sont aujourd'hui légitimes à Manus, soulignent que de telles positions se justifient parce que les transformations qui ont affecté les sphères religieuses et politiques autochtones depuis les débuts de la colonisation sont progressives. Ils en apportent la preuve en rendant compréhensibles les mécanismes du changement présentés comme opération de sélection/réélaboration des possibles à partir des multiples références sociales disponibles.

Parvenir à rendre compte des faits sociaux dans leur dynamisme est d'ailleurs, sans aucun doute, le principal enjeu de cet ouvrage, au-delà – et à travers – une critique de l'école, pour le moins essentialiste, de « l'invention de la tradition ». Le texte de Jonathan Friedman, qui clôt le livre, synthétise magistralement ces deux préoccupations. Il commence par s'attaquer aux logiques de ce courant qu'il estime relever d'une idéologie moderniste hégémoniste. Ses défenseurs, désireux d'être les seuls à détenir la vérité sur les sociétés qu'ils étudient, admettant mal d'être contestés dans leurs prérogatives professionnelles de spécialistes des cultures exotiques, mènent un combat d'arrière-garde en accusant les Océaniens en quête d'une identité nationale d'être des mystificateurs et de procéder à la réification de leurs cultures. On notera, à la suite de l'auteur, que l'objectivation culturelle en Océanie n'est en réalité pas tout à fait à interpréter sur le même mode qu'en Occident, pas même dans les politiques culturelles étatiques qui se situent entre distanciation et affirmation de pratiques effectives (cf. les textes de Lissant Bolton et Alban Bensa). Mais l'essentiel de

la contribution de Jonathan Friedman réside ailleurs, dans une analyse théorique des processus historiques envisagés, synthétisant en quelque sorte ce que tous tentent de faire dans ces pages. Pour comprendre ce qui se joue aussi bien sur son terrain hawaïen qu'ailleurs, il propose, en effet, d'envisager les *expériences sociales* – et non les modèles sociaux – dans la *continuité de leur transformation*. Admettre la permanence du changement, c'est accepter qu'il n'y a plus de références premières ni

de ruptures totales avec l'introduction de la nouveauté. « L'invention de la tradition » est permanente ou plutôt, dans le sens où l'entendent ses défenseurs, elle n'est plus. L'authentique n'est pas l'originale, mais ce qui fait sens pour les individus, ce qui est intégré de manière relativement cohérente dans un ensemble de références et de logiques sociales à un moment donné du temps.

Christine Demmer

ANTIQUITÉ

Dominique Grimaud-Hervé et al.

Le Deuxième homme en Afrique : Homo ergaster, Homo erectus

Paris, Artcom'-Errance, 2002, 261 p., bibl., ill. (« Guides de la préhistoire mondiale » 4).

LES ÉDITIONS Artcom' avaient antérieurement livré au public un livre intitulé *Les Premiers représentants du genre Homo en Afrique*¹. Le présent ouvrage en est en quelque sorte la suite, bien qu'il ne soit pas dû aux mêmes auteurs. Après l'étape *Homo habilis/Homo rudolfensis*, voici donc celle qui suit : *Homo ergaster/Homo erectus*. On sait que naguère – grosso modo avant 1950 – de chaque fossile on tendait à faire une espèce distincte, souvent même un genre à part : *Pithecanthropus*, *Sinanthropus*, *Tchadanthropus*, et j'en passe. Après ce temps d'éparpillement est venu celui du regroupement, du *lumping*. Dans la seconde moitié du siècle, en effet, s'est imposée la notion de variabilité au sein d'une population diversifiée. Des fossiles que je viens d'énumérer on n'a plus fait qu'une seule espèce, rattachée désormais au genre *Homo* : *Homo erectus*, représenté aussi bien à Java qu'en Chine et en Afrique. Comme son nom l'indique, c'est une créature verticale. Son crâne est plus volumineux que celui

d'*Homo habilis*, et sa dentition plus petite. Sa voûte est basse et se prolonge au-dessus des orbites par un torus qui annonce celui des hommes de Néandertal.

Les découvertes se multipliant, à partir de 1975 une nouvelle espèce est proposée, proche mais distincte de la précédente : *Homo ergaster*. L'objet du livre est de passer en revue l'ensemble des fossiles africains pouvant relever de l'une ou l'autre espèce, entre 1,8 millions d'années et 200 000 avant le présent. Après un historique des découvertes, chaque pièce fossile est longuement examinée, décrite et mesurée. Nanti des données du problème, le lecteur pourra préférer une seule espèce très polymorphe, d'évolution lente, ou suivre ceux qui préfèrent distinguer *ergaster* et *erectus*. Ce dernier pourrait-il n'être qu'asiatique ? *Ergaster* pourrait-il être un peu plus ancien

1. Sandrine Prat & François Marchal, *Les Premiers représentants du genre Homo en Afrique : Homo rudolfensis, Homo habilis*, Paris, Artcom', 2001.

qu'*erectus*? Faut-il y voir deux espèces différentes ou deux stades d'une même espèce au cours de son évolution? Il est trop tôt pour trancher.

Bien que leur boîte crânienne ne corresponde qu'aux deux-tiers de la nôtre, *ergaster* et *erectus* sont incontestablement des espèces humaines : par eux la taille des outils de pierre a été perfectionnée, le feu a été maîtrisé. À partir de - 500 000, des formes de transition, avec une capacité crânienne accrue, annoncent en Afrique *Homo sapiens*. La fin du livre est consacrée à des « *Homo sapiens* archaïques » ; elle permet au lecteur de se faire une opinion sur les deux théories qui s'affrontent de nos jours au sujet de l'origine de l'homme moderne. On sait que, d'après un « modèle multi-régional », *Homo sapiens* aurait émergé de façon graduelle à partir d'*erectus*, cela dans tout l'ancien monde. À cette vision s'oppose un modèle avec remplacement, encore appelé « Out of Africa », selon

lequel *Homo sapiens*, issu d'une évolution propre à l'Afrique, aurait à partir de - 100 000 colonisé le Moyen-Orient, l'Asie, l'Europe, aux dépens d'anciens *erectus* qu'il aurait fait disparaître. À la différence de l'Afrique, l'Asie n'a guère fourni de forme de transition entre *erectus* et *sapiens*; en Europe, où l'on peut suivre des étapes menant d'*Homo erectus* à *Homo sapiens neandertalensis*, ce dernier est éliminé vers - 30 000 lors de la survenue de l'homme moderne (*Homo sapiens sapiens*). La question reste donc ouverte. Les auteurs de l'ouvrage, qui connaissent à fond le matériel africain, laissent transparaître une préférence pour le modèle avec remplacement ; quand on ferme leur livre, on penche avec eux pour l'idée d'une naissance africaine de l'espèce biologique qui est la nôtre.

Claude Masset