

Marie-Pier Beauséjour  
Université du Québec à Montréal

Le mot syncrétisme tire son origine du mot grec ????????????? (sygkrètismos), qui, chez Plutarque[1], fait référence à un accord, un acte de solidarité que les cités de Crète arrivaient à former contre un ennemi commun. Ce sens premier se perdra lors du passage du terme dans les langues modernes, et le mot prendra la signification de fusion, invoquant un potentiel lien étymologique avec ????????????? (sygkerannymi) signifiant « mélanger ». Le terme désignera alors « la conciliation de tendances opposées[2] » et cette utilisation serait à l'origine d'une connotation péjorative[3]. La fusion provoque la confusion[4]: ce qui est qualifié de syncrétiste est perçu comme une réalité « hybride » à rejeter[5]. Au 19<sup>e</sup> siècle, l'utilisation, délibérée ou non, du mot dans son sens péjoratif pour désigner les manifestations religieuses dérivées de combinaisons de diverses religions[6] sous-entend une « altération de formes pures, [une] perte d'identités [et des] reconstructions hétéroclites »[7]. Qu'en est-il de l'utilisation de ce terme aujourd'hui?

Selon le politologue Olivier Roy, parler de syncrétisme suppose une théorie de la fausse conscience et de l'aliénation, renvoyant à la théorie de l'acculturation comme domination[8]. Cela impliquerait une distinction implicite entre religions « nobles » et religions mixtes[9], faisant ainsi retentir le sens péjoratif du terme mentionné précédemment.

Lorsqu'il est question de décrire les interactions entre les religions missionnaires et les « cultes ancestraux »[10] en situation coloniale ou postcoloniale, il n'est pas rare de rencontrer le terme syncrétisme dans les écrits d'auteur.e.s contemporain.e.s, sans que ce dernier ne soit clairement défini. Alors que certain.e.s auteur.e.s[11] classent sous ce vocable différentes formes de religiosité[12] ayant émergé au contact des missionnaires chrétiens, d'autres[13] parlent plutôt de métissage.

À l'aune du questionnement introduit par Roy et compte tenu de la polysémie du terme syncrétisme, nous formulons les questions suivantes : dans quelle mesure peut-on utiliser le terme syncrétisme pour désigner les manifestations religieuses des populations dites missionnées? À quoi fait référence l'usage de ce terme chez les auteur.e.s contemporain.e.s? Syncrétisme et métissage désignent-ils des réalités semblables? Quels sont les enjeux qui se dégagent de l'utilisation du vocable syncrétisme? Postulant que, comme dans le cas de la construction des identités autochtones[14], une forme d'ethnocentrisme est sous-jacente, nous nous appuyerons sur des études de cas missionnaires pour proposer une réflexion sur l'usage du terme.

Dans un premier temps, il s'agira de dresser un bref portrait de l'évolution historique du terme en prenant soin de s'attarder aux critiques qui ont été formulées quant à son utilisation, en particulier les réserves émises par Roy. Nous évoquerons également quelques définitions du terme

métissage. Dans un deuxième temps, nous présenterons quatre études de cas ayant pour point commun l'évocation de rencontres entre les populations missionnées et les missionnaires ou les autorités coloniales et leurs impacts sur la religiosité. Nous tenterons principalement de mettre au jour ce que les auteur.e.s de ces études désignent tantôt par le terme syncrétisme, tantôt par le terme métissage. Trois d'entre elles concernent respectivement les Boni de la Guyane française au 19<sup>e</sup> siècle, l'urbanisation en Océanie au 19<sup>e</sup> siècle et le cas des Toraja d'Indonésie au 20<sup>e</sup> siècle. Dans les trois cas, les auteur.e.s parlent de syncrétisme. Une autre étude de cas concerne les populations des Petites Antilles au 21<sup>e</sup> siècle, dont les pratiques sont décrites comme une forme de métissage. Dans un troisième et dernier temps, à la lumière des interrogations soulevées par Roy, nous procéderons à une discussion de l'utilisation du terme syncrétisme et des enjeux qui en sont sous-jacents.

### 1. Syncrétisme : histoire, définitions et critiques

Du point de vue de l'histoire des religions, le spectre de référence du terme syncrétisme s'étend d'une compréhension de cette notion comme « une fusion originale de traits religieux hétérogènes » à un renvoi à l'idée de « contamination d'une religion dominante, établie ou autochtone, par des éléments étrangers »[\[15\]](#).

En ce qui concerne l'expansion missionnaire chrétienne, les manifestations religieuses issues des interactions entre les religions missionnaires[\[16\]](#) et les cultes des populations missionnées en situation coloniale qualifiées de « syncrétismes » auraient suscité chez les premiers ethnologues une répulsion envers le « mélange »[\[17\]](#). Par ailleurs, dans le contexte de globalisation[\[18\]](#), les agencements individuels de croyances détachées de leurs contextes culturels ont amené une « réhabilitation du terme » par les sociologues, qui l'associent généralement aux notions de métissage ou d'hybridité, tout en prétendant balayer toute connotation péjorative. Une ambiguïté subsiste tout de même puisque ces amalgames de croyances sont, d'un côté, perçus comme une nouvelle forme de culture évoquant un certain œcuménisme, et de l'autre comme une perte de sens[\[19\]](#).

Il importe de mentionner le fait que les concepts d'hybridation[\[20\]](#) et de métissage[\[21\]](#) découlent d'abord de métaphores liées à la biologie, ce qui fait en sorte que leur transfert dans les sciences sociales soulève des questionnements quant au sens ou au message introduit par leur utilisation dans cet autre champ[\[22\]](#).

Dans *La Sainte ignorance – Le temps de la religion sans culture*, Roy[\[23\]](#) s'interroge sur un certain usage du terme syncrétisme, où celui-ci serait pensé comme conséquence de la domination, qui pose problème pour trois principales raisons. Premièrement, cette conception ignorerait « la spécificité du religieux en le ramenant au culturel »[\[24\]](#). Deuxièmement, elle impliquerait que les manifestations religieuses dites syncrétiques seraient inévitablement une conséquence des rapports de domination. Troisièmement, l'acteur religieux serait perçu à travers

la « grille de l'aliénation, c'est-à-dire du sujet non conscient »[25].

En d'autres termes, selon Roy, « parler de syncrétisme suppose une théorie de la fausse conscience et de l'aliénation»[26], et cela impliquerait également une « distinction implicite entre religions « nobles »[27] (non syncrétistes) et religions mixtes »[28], renvoyant ainsi au sens péjoratif du terme mentionné précédemment. En ce sens, le syncrétisme est donc compris comme une juxtaposition artificielle, inauthentique et fragile.

Dans quelle mesure les études de cas évoquant les impacts de la rencontre entre missionnaires et populations missionnées illustrent-elles ou non les réserves susmentionnées quant à l'usage du terme?

## **2. Manifestations religieuses syncrétistes?**

Par la présentation des trois études de cas suivantes, nous cherchons à mettre en lumière ce qui est désigné par le vocable « syncrétisme », utilisé pour décrire les formes de religiosité des populations missionnées en situation coloniale et postcoloniale.

### **2.1 Les Boni de la Guyane française**

Un article de Jean Moomou[29] publié en 2009 retrace la mission entreprise par le père Jules Brunetti chez les Boni de la Guyane française à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, entre le 21 février et le 29 avril 1886. Après avoir fui les plantations du Suriname hollandais où ils étaient détenus en esclavage, les Boni se sont installés sur les rives du Maroni en Guyane française en 1776, ce qui engendra un débat au sein des autorités françaises entre les administrateurs en faveur de leur installation et ceux s'y opposant[30]. Cette attitude de rejet culminera par un massacre en juillet 1841 après lequel les Boni cessèrent toute tentative de rapprochement envers les Français et demeureront cantonnés sur les rives du Lawa. L'abolition de l'esclavage en Guyane en 1848 et la création d'un pénitencier en 1850 témoignent d'un changement d'attitude des Français envers les Boni, mais c'est surtout le discours du Gouverneur de Montravel, publié en 1862, qui marque une réelle volonté de les intégrer au sein de la colonie, car on estime qu'ils favoriseront le développement de celle-ci[31]. Pour ce faire, Montravel préconise la « voie morale », la « confiance » et la « civilisation » : c'est pourquoi on fera appel aux missionnaires.

C'est dans ce contexte de mission civilisatrice, derrière laquelle semblent se cacher des intérêts politiques et économiques, et précédé par d'autres missions « avortées » dont la plus ancienne remonte à 1857, que le père Brunetti rencontrera les Boni[32]. Ces derniers lui réservèrent un accueil favorable constituant une dimension de la stratégie politique et sociale mise en œuvre par les Boni afin d'obtenir du soutien matériel et une protection de la part des autorités

françaises[33]. Cet accueil sera accompagné d'un changement d'attitude envers la religion chrétienne dont les Boni semblaient jusqu'alors se méfier. Cette ouverture peut aussi être attribuée aux stratégies missionnaires adoptées par le père Brunetti qui sont de l'ordre de la prédication directe[34] et de l'établissement de liens privilégiés avec Apatou, intermédiaire par excellence entre les autorités françaises et les Boni.

Moomou qualifie la religion des Boni de syncrétique, car il mentionne avoir relevé des indices de différentes influences religieuses provenant du judaïsme et du christianisme[35] « à côté » de religions africaines et amérindiennes. L'auteur estime que « [l]a religion boni étant née d'un syncrétisme, elle n'a pas vu d'inconvénient à introduire dans son panthéon des éléments de la religion chrétienne, et a pensé même que ceux-ci pouvaient contribuer à l'avènement d'une vie meilleure »[36].

L'adhésion des Boni au christianisme se fera par l'intermédiaire du Gran Man Anato[37] qui rompt avec la position des Gran Man précédents. Ces derniers rejetaient les enseignements des missionnaires, car selon leur point de vue, les Blancs avaient tué Jésus et cherchaient à recruter des gens pour prier afin de demander pardon à Dieu[38]. Il s'agirait d'une transposition de la croyance boni voulant que la crucifixion de Jésus soit un *Kunnu*, un acte de vengeance de Dieu ou des ancêtres à la suite de fautes passées[39]. Ainsi, à la différence de ses prédécesseurs et en vue de bâtir des liens avec les autorités coloniales, Gran Man Anato choisira de recevoir le baptême et de ce fait faire entrer les Boni dans la catégorie des « enfants de Dieu »[40].

Une double signification, religieuse et politique, émane de ce geste symbolique qu'est le baptême. Le sens religieux puise ses racines dans la tradition orale boni selon laquelle l'eau permet au peuple d'être « lavé [d'un] passé difficile qu'il considère comme sale, pour entrer dans une ère nouvelle [...] »[41]. De plus, l'eau revêt une haute importance symbolique en ce qui a trait aux rites funéraires, puisqu'à sa mort, le défunt doit traverser « l'eau sacrée versée par la terre ». Le succès ou l'échec de cette épreuve est le reflet de la conduite du défunt dans sa vie terrestre : s'il a fait du « mal », il ne pourra pas traverser l'eau. L'eau symbolise donc l'effacement de l'impureté ou du péché et la renaissance[42].

D'un point de vue politique, comme les Boni veulent se rapprocher des autorités coloniales, le baptême apparaît comme une occasion d'être reconnus par celles-ci et par le fait même « d'accroître l'autorité traditionnelle boni »[43]. La conversion serait ainsi vue comme une « action éphémère », une étape permettant l'accès à l'instruction, indissociable de l'évangélisation, et faisant poindre l'espoir d'accéder à un mode de vie meilleur[44].

Compte tenu de ce qui précède, il semble que Moomou utilise le terme syncrétisme pour désigner la présence de différentes influences au sein de la religion boni. Cette utilisation introduit l'idée d'une distinction entre religions « pures » (non syncrétistes) et religions mixtes. Nous aurons l'occasion d'étayer cette affirmation dans une section ultérieure.

## 2.2 Une mort urbanisée en Océanie

Dans « La mort et la ville en Océanie », Claire Laux[45] s'intéresse au « rapport traditionnel des Océaniens avec la mort » avant l'arrivée des Occidentaux, à la création des premières villes au contact de ceux-ci, pour enfin s'attarder aux modifications tant quantitatives que qualitatives de la relation à la mort engendrées par la situation coloniale[46].

Pour mieux comprendre les changements relatifs au contact avec les Occidentaux, il importe d'abord de décrire les rapports à la mort antérieurs à l'urbanisation. Parmi les usages les plus répandus, on note le fait de laisser se décomposer le corps, le jeter aux requins, le momifier ou encore en conserver les os pour en faire des reliques et des bijoux. Une certaine continuité entre la vie et la mort est rendue visible par des manifestations du deuil très ritualisées et qualifiées de « spectaculaires » par l'auteure : outre les hurlements, on note le recours aux brûlures, scarifications, automutilations (amputations de doigts, d'orteils, arrachage de toutes les dents) qui sont des exemples de signes d'un deuil que l'on souhaite rendre permanents[47].

La mort de la période précoloniale est caractérisée par une promiscuité avec les morts, qui sont d'ailleurs enterrés dans le jardin ou au centre du village, ainsi que par des rites funéraires complexes s'échelonnant parfois sur plusieurs décennies. Les Occidentaux sont frappés par la durée et « le manque d'hygiène »[48] des rites funéraires et leur arrivée vers la fin du 18<sup>e</sup> siècle provoquera une onde de bouleversements, notamment en ce qui a trait aux rapports à la mort[49].

« Pour nombre de missionnaires, [...] il n'y a que face à la mort que l'on puisse mesurer le degré de christianisation d'un peuple »[50]. C'est à la suite de cette affirmation que l'auteure avance l'idée qu'une « christianisation de la mort » par les missionnaires aurait engendré des « rites mortuaires syncrétiques »[51]. À titre d'exemple, l'auteure évoque les pratiques des habitants de Malaita qui, une fois convertis au christianisme, cessèrent la pratique de la fosse aux crânes[52] pour enterrer leurs défunts dans une fosse, à l'instar des Blancs, tout en conservant les chants liés aux mythes malaitains[53]. En somme, le contact avec les missionnaires chrétiens donne lieu à une simplification des enterrements et à l'abandon de certaines pratiques traditionnelles. Cependant, certains éléments de la tradition sont maintenus, comme le fait d'enterrer le défunt sur les terres familiales dans le but de préserver un lien entre les vivants et les morts[54].

Un autre changement concerne la volonté du colonisateur d'inscrire la mort dans les villes. Obtenir une place au cimetière est un signe de reconnaissance sociale, car reflet de la place dans la ville. La tombe personnalisée et la durée de la concession témoignent de cette place. En vertu de leur statut social inférieur, les indigènes se contentent souvent de la fosse commune[55].

En somme, dans cette Océanie maintenant « entièrement christianisée », la naissance des villes n'aura pas donné lieu à un mélange ou une synthèse des approches envers la mort des différentes communautés. Selon l'auteure, on pourrait plutôt observer dans le monde urbain un « syncrétisme » compris comme une juxtaposition, une coexistence de pratiques qui

conserveraient leurs traits spécifiques[56].

### 2.3 Les Toraja d'Indonésie

Dans « Politique et religion chez les Toraja en Indonésie »[57], Franck Michel[58] aborde les transformations des fêtes « traditionnelles », relatives au culte des morts, à Sulawesi en Indonésie orientale. Comme Michel utilise dans cet article le terme syncrétisme de façon polysémique, nous nous attarderons aux sens associés aux différentes utilisations.

D'abord, dans cette région éloignée, la colonisation hollandaise (1905-1907) aurait débouché sur le « succès » de l'évangélisation, notamment en raison de la présence de « puissants voisins musulmans[59] ». L'auteur mentionne que le « syncrétisme religieux constitue aujourd'hui une réalité quotidienne » pour cette population au passé marqué par les conflits interconfessionnels[60]. Dans ce cas, le terme syncrétisme désigne le « rassemblement » de plusieurs confessions chrétiennes (protestants, pentecôtistes, catholiques), de musulmans ainsi que des pratiquants des cultes autochtones[61]. L'auteur ne précise pas davantage ce qu'il entend par « rassemblement », mais nous l'interprétons comme la présence sur un même territoire de différentes confessions religieuses.

Par la suite, Michel mentionne qu'à l'heure actuelle, les Toraja seraient majoritairement chrétiens, même si « les faits culturels et religieux continuent d'occuper une place essentielle » comme en témoigne le déroulement de cérémonies funéraires dites traditionnelles, qui sont d'ailleurs un attrait touristique important[62].

Ces cérémonies funéraires traditionnelles sont liées à l'*Aluk Todolo*, culte autochtone des morts. Elles entreront en interaction[63] avec les dogmes chrétiens en raison de la situation coloniale, c'est pourquoi Michel avance que les Toraja devront se « contraindre à une forme de syncrétisme »[64]. Avant d'expliquer plus amplement en quoi consiste ce « syncrétisme », il importe de mentionner certains faits historiques et politiques permettant d'avoir une meilleure compréhension du contexte sociopolitique.

Le christianisme s'installe chez les Toraja à partir de 1913 avec l'arrivée de la première mission protestante, mais connaîtra un développement lent, notamment en raison des rivalités entre les missions protestantes et catholiques autour de 1937. En outre, avant la reconnaissance de l'*Aluk Todolo* comme religion à part entière en 1969, l'État indonésien ne reconnaissait que trois religions officielles soit l'islam, le christianisme et la religion « balinaise-hindouiste »[65]. Un climat politique instable, parsemé de guerres internes, une période d'occupation japonaise et de lutte pour l'indépendance, aurait eu pour effet de rapprocher les Toraja d'une christianisation[66]. Toujours dans ce climat instable, les premières élections générales de 1955 verront naître des partis politiques confessionnels, notamment le Parkindo[67] qui recevra l'appui des Toraja et recueillera plus de 50% des votes[68]. Le succès du Parkindo découle du fait qu'il est un parti



religieux représentant la majorité chrétienne, tout en étant simultanément un parti identitaire voulant incarner la préservation des traditions autochtones, en d'autres termes l'identité toraja[69]. Cela expliquerait la popularité des annexes du parti soit l'Église protestante toraja et la Fondation pour l'enseignement chrétien toraja[70].

Par ailleurs, une récupération politique des cérémonies traditionnelles autochtones aura servi à promouvoir le tourisme international religieux. Par conséquent, les fêtes dites traditionnelles auraient subi des transformations importantes, par exemple en ce qui a trait au choix des dates, le nombre d'invités et le choix des danses[71]. L'auteur note également une folklorisation des fêtes mortuaires traditionnelles, encouragée par les élites politiques : une cérémonie « réussie » est celle qui attire le plus grand nombre d'étrangers et produit la plus grande documentation écrite et visuelle[72]. En somme, c'est cette reformulation des traditions funéraires chez les Toraja, s'inscrivant dans un mouvement de modernité et de mondialisation, qui est désignée par l'auteur de « syncrétique ». L'auteur se questionne sur les chances de survie de l'*Aluk Todolo* en concluant à l'érosion des fondements spirituels et traditionnels de la société toraja[73].

Cette étude de cas, de même que les deux autres présentées précédemment, désignent par le terme syncrétisme différentes réalités. D'autres auteurs semblent étudier des réalités semblables, mais utilisent plutôt le terme métissage pour en rendre compte.

### 3. Métissage

Les termes syncrétisme et métissage sont parfois source de confusion. Il importe, pour mieux comprendre l'usage du terme syncrétisme, de tenter de voir à quoi fait référence celui de « métissage ». Que désigne ce vocable? Est-il utilisé pour catégoriser des réalités semblables ou antagonistes à celles décrites par le terme syncrétisme?

#### 3.1 Pratiques magico-religieuses et métissage aux Petites Antilles

Dans l'article « Le magico-religieux créole comme expression du métissage thérapeutique et culturel aux Antilles françaises »[74], l'anthropologue Philippe Chanson aborde la question des pratiques magico-religieuses vécues en simultanément avec le catholicisme officiel aux Petites Antilles, soit en Martinique et en Guadeloupe.

Les pratiques dites magico-religieuses désignent « des formes de croyances et de pratiques [...] non institutionnalisées, cachées ou glissées sous le catholicisme obligé [...] », comprises comme une forme de « spiritualité ambiante masquée, "oblique", à la fois individualisée, privatisée, tout en étant populairement partagée [...] »[75]. Cette « religion d'esprit » met l'accent sur l'importance d'honorer les morts afin que leur esprit ne vienne pas troubler l'harmonie personnelle en générant

l'infortune ou la maladie, par exemple[76].

Cette harmonie étant conservée ou rétablie à l'aide de la consultation de « séanciers-guérisseurs » reconnus par la communauté, le catholicisme antillais apparaît comme une voie fructueuse pour y arriver, notamment en raison des rythmes liturgiques, des sacrements, des rites et pratiques qui sont présentés comme ayant des vertus protectrices voire magiques[77]. Selon l'auteur, « par aménagement, détournement, accommodation [et] concordance », le catholicisme se serait toujours bien prêté « à l'appréhension des croyances et pratiques africaines »[78].

Le gadézafè, figure centrale des sociétés créoles antillaises, est décrit comme une personne pieuse et catholique dont le rôle consiste à tenir des séances divinatoires avec tous les symboles et l'attirail catholiques (images de saints, cierges, eau bénite, hosties consacrées, etc.). Il prescrit également des « Notre Père », des « Je vous salue Marie », des séances de purification, des neuvaines et des pèlerinages aux personnes qui vont le consulter[79]. Chanson se sert de cet exemple pour illustrer le fait que la « "religion d'esprit" magico-religieuse non codifiée et non cultuelle (au sens institutionnel du terme) a fini tout simplement par accompagner de façon simultanée, par force, par résistance, par détour, le catholicisme officiel »[80].

Selon les travaux de l'anthropologue Catherine Benoît[81], auxquels Chanson se réfère[82], les pratiques magico-religieuses et le catholicisme participeraient d'un seul et même ensemble croyant, ce qui amène l'auteure à utiliser la formule de « christianisme païen»[83] pour désigner ces pratiques.

À l'aide des concepts de « porosité » des croyances religieuses et de « *turn-over* » des sujets entre les diverses composantes religieuses, Chanson précise que cette circulation entre les différents registres religieux n'est pas synonyme de syncrétisme, compris comme « mélange », puisqu'il s'agirait plutôt d'un alignement[84].

En d'autres termes, selon Chanson, les manifestations religieuses antillaises participeraient d'« une seule et unique entité religieuse ». Cette appartenance unique, spécifiquement antillaise et fractionnée de l'intérieur, représenterait « une supra culture religieuse »[85]. C'est pourquoi l'auteur affirme qu'il ne s'agit pas de syncrétisme, mais bien d'un processus de métissage[86].

En somme, l'auteur de cette étude de cas désigne à l'aide de la catégorie du métissage un portrait des pratiques magico-religieuses des Petites Antilles. Sa réflexion rejette du même coup la catégorie syncrétisme, entendue comme un mélange. Cela soulève cependant un certain nombre d'interrogations quant aux enjeux sous-jacents à l'utilisation de ces termes, notamment en ce qui concerne la question du syncrétisme.

#### **4. Syncrétisme : entre obsolescence et ethnocentrisme**



Compte tenu de ce qui précède, il est possible de noter que le survol de ces quatre études de cas met en évidence le fait que le terme syncrétisme n'est à aucun moment accompagné d'une définition claire. Il semble que les auteur.e.s utilisent un seul et même terme pour faire référence à des réalités divergentes. En effet, rappelons que pour Moomou, le syncrétisme réfère à la présence de différentes influences au sein de la religion boni. Quant à Laux, elle utilise le mot « syncrétisme » pour désigner une juxtaposition de diverses manières d'appréhender la mort au sein d'une société christianisée, mais aussi pour désigner la conservation de certaines pratiques malgré l'adoption de rites chrétiens. Pour ce qui est de Michel, le syncrétisme désigne, d'une part, la présence sur un même territoire de confessions religieuses différentes, et d'autre part, la reformulation d'une tradition autochtone vécue à l'intérieur d'un christianisme. Enfin, Chanson oppose le métissage décrit comme un « alignement », au syncrétisme correspondant à un « mélange ».

De plus, ces différents sens sont porteurs d'enjeux qui rejoignent les réserves formulées par Roy. Un premier enjeu est la question de la distinction entre religions non syncrétistes et religions syncrétistes. Cette distinction est d'ailleurs visible dans l'exemple des Boni où l'auteur traite de la présence de différentes influences (judaïsme, christianisme, religions africaines et « amérindiennes ») au sein de la religion boni. Si on se réfère aux réserves formulées par Roy, il y aurait ici une distinction implicite entre religions « nobles » ou pures (non syncrétistes) et religions « mixtes ». Cette interprétation pourrait être rejetée si toute religion était considérée comme une forme de syncrétisme. En effet, toutes les religions ne sont-elles pas influencées d'une manière ou d'une autre par diverses sources? Or, si ce point de vue est adopté, le concept de religion syncrétiste apparaît ici redondant, voire inefficace. À ce propos, dans les débuts de la discipline de l'histoire des religions, le christianisme a d'ailleurs été qualifié de « syncrétisme réussi » entre les traditions judaïques, grecques et romaines, ce qui ne manqua pas de choquer les théologiens de l'époque<sup>[87]</sup>. Cette distinction entre syncrétisme et « syncrétisme réussi » pose également le problème de la distinction entre des religions qui seraient « nobles » et d'autres qui ne le seraient pas.

Roy évoque également le fait que le terme syncrétisme laisse sous-entendre que l'acteur religieux serait perçu comme sujet non conscient qui ne fait que subir la domination conduisant au syncrétisme. Dans l'exemple des Boni, l'auteur mentionne que c'est parce que la religion boni était déjà syncrétique qu'elle a pu intégrer des éléments de la tradition chrétienne, les Boni ne voyant pas de contradictions avec leur système religieux. Cette affirmation laisse toutefois sous-entendre qu'il y aurait, du point de vue de l'auteur, une forme de contradiction voire d'incohérence entre christianisme et religion boni. Toutefois, l'exemple du baptême montre que l'interprétation boni de sa signification semble logiquement s'inscrire dans leur système de croyances. De plus, l'intérêt politique de son acceptation montre que les Boni sont bien conscients que cela leur permettra d'accéder à un meilleur statut social. Ainsi, il semblerait que les Boni soient loin d'être des sujets inconscients, subissant l'oppression sans réagir. Au contraire, on pourrait se questionner quant à la manifestation d'un processus de résistance incarné entre autres par l'acceptation du baptême.

Par ailleurs, en ce qui concerne l'étude de cas portant sur les Toraja, l'emploi du terme syncrétisme par l'auteur désigne entre autres les transformations, reformulations et adaptations de l'*Aluk Todolo* en contexte chrétien. À ce titre, il semble qu'une « contamination » de la « tradition » autochtone par les intérêts politiques soit sous-entendue. Parallèlement, l'usage du terme évoque l'idée d'une juxtaposition fragile, comme en témoigne le questionnement de l'auteur sur les chances de survie de la tradition, qui, selon lui, a déjà perdu son sens originel. D'ailleurs, cette affirmation soulève plusieurs interrogations. D'abord, comment l'auteur peut-il prétendre avoir accès au « sens originel » de l'*Aluk Todolo*? Ensuite, qu'entend-il par « tradition »[\[88\]](#) ? Le culte de l'*Aluk Todolo* est-il « moins pur » en raison de ses transformations et adaptations en contexte de modernisation et de mondialisation?

Pour ce qui est de l'utilisation du terme métissage, mentionnons rapidement que ce terme n'est pas libre de toute connotation péjorative. Selon Benoist, « métissage » comme « syncrétisme » impliquent l'idée d'une opposition entre une pureté initiale et un mélange qui introduirait un certain désordre[\[89\]](#). N'est-ce pas ce que l'expression « christianisme païen », utilisée par Catherine Benoit semble évoquer? D'ailleurs, le fait que l'on parle de « christianisme païen » et non de « paganisme chrétien » réintroduit la question de la distinction entre religion noble et religion mixte.

Comme le souligne Olivier Servais en parlant de la construction par les missionnaires de l'identité autochtone, « la logique classificatoire "occidentale", la manière de contextualiser l'autre pour l'appréhender »[\[90\]](#), voudrait que l'on puisse catégoriser tout groupe humain en fonction de critères communs clairement identifiables. Cela pose problème puisqu'on en vient à qualifier des populations à l'aide de terminologies qu'elles-mêmes n'utilisent peut-être pas.

Il semble donc qu'une forme d'ethnocentrisme soit à l'œuvre lorsqu'il est question d'utiliser le terme syncrétisme. Cela pose également la question de l'authenticité. À ce titre, il serait intéressant de voir si les membres des populations contemporaines qualifiées de syncrétistes se reconnaissent à travers cette catégorisation.

\*\*\*\*\*

Pour conclure, il semble que même si l'utilisation de la catégorie « syncrétisme » n'est pas intentionnellement pensée en termes d'une opposition entre religions « nobles » et religions mixtes, il n'en demeure pas moins que ce terme est historiquement lié à une connotation péjorative. Comme en témoignent les exemples tirés des études de cas, une forme d'ethnocentrisme semble sous-jacente à son utilisation, même dans un contexte contemporain. En effet, une distinction subsiste entre religions non syncrétistes et syncrétistes. L'incohérence et la fragilité sont dans certains cas attribuées aux religions appartenant à la dernière catégorie. En

outre, si le syncrétisme est entendu comme la présence de diverses influences au sein d'une même religion, le terme paraît suranné. Dans le contexte actuel de mondialisation et de globalisation, où marqueurs religieux et culturels se décomposent et se reformulent, il semble pertinent de remettre en question certaines manières de catégoriser les populations au profit de nouvelles perspectives permettant de penser ce que l'on nomme le mélange.

---

[1] Plutarque. *Moralia* IV. *De fraterno amore*. 490b.

[2] Dario Sabbatucci, « Syncrétisme », *Encyclopædia Universalis*, Récupéré de <http://www.universalis.fr/encyclopedie/syncretisme/>

[3] *Ibid.*

[4] André Mary, « Syncrétisme », *Dictionnaire des faits religieux*, sous la dir. de Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, 2010, Paris : PUF, p. 1198.

[5] Dario Sabbatucci, *Loc. cit.*

[6] *Ibid.*

[7] Jean Benoist, « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études créoles*, 19, 1, 1996, p. 47-60. Récupéré de : [http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist\\_jean/Metissage\\_syncretisme\\_creolosation/Metissage\\_syncretisme\\_creolosation.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist_jean/Metissage_syncretisme_creolosation/Metissage_syncretisme_creolosation.pdf)

[8] Olivier Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Paris : Seuil, 2008, p. 196.

[9] *Ibid.* p. 197.

[10] André Mary, *Loc. cit.* p. 1197.

[11] Jean Moomou, « La mission du père Brunetti chez les Boni de la Guyane française à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Entre évangélisation et stratégie d'approche du colonisateur français ». *Histoire, monde et cultures religieuses*, 4, 12, 2009, p. 115-144; Michel Franck, « Politique et religion chez les Toraja en Indonésie », *Frontières*, 19, 1, 2006, p. 61-68; Claire Laux, « La mort et la ville en Océanie », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 114, 4, 2007, p. 15-27.

[12] Nous nous référons à la définition fournie par le *Dictionnaire des faits religieux* (Piette, 2010, p. 1083). Religiosité fera ici référence à divers « moyens spécifiques, comme les prières, les cultes,

les processions, les célébrations [...] » qui peuvent servir, par exemple, à faire face à des situations limites comme la mort d'un proche.

[13] Philippe Chanson, « Le magico-religieux créole comme expression du métissage thérapeutique et culturel aux Antilles françaises », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 4, 12, 2009, p. 27-51; Stéphane Nicaise, « Aux frontières nouvelles de notre temps : un jésuite anthropologue parmi les Malbars de La Réunion », *Histoire, monde et cultures*, 4, 12, p. 73-91.

[14] Olivier Servais, « La construction missionnaire des Anishinaabek », *Identités autochtones et missions chrétiennes. Brisures et émergences*, sous la dir. de Philippe Chanson et Olivier Servais, Paris : Karthala, 2006, p. 101-128.

[15] André Mary, *Loc. cit.*

[16] Dans le présent article, cela fait référence au christianisme.

[17] *Ibid.*

[18] Globalisation fait ici référence « [...] à la diffusion généralisée aussi bien extensive (suppression

des frontières entre les sociétés) qu'intensive (puisqu'elle pénètre dans toutes les sphères de la vie sociale et de l'expérience humaine) des régulations systémiques [...] » dans Michel Freitag, « L'avenir de la société : globalisation ou mondialisation?, *SociologieS*, 2, 39, 2010, p. 19. Dans cette optique, la globalisation renvoie aux idées de dissolution et de décomposition symboliques.

[19] André Mary, *Loc. cit.*

[20] Jean Benoist, *Loc. cit.* p. 8. En biologie, l'hybridation désigne une fécondation qui sort du cadre des « lois naturelles ». Le produit de cette fécondation, « l'hybride », peut être stérile ou encore dysmorphique.

[21] *Ibid.* « Les premiers travaux scientifiques sur le métissage ont pris pour base conceptuelle l'hybridation. Aux yeux des anthropologues de la première moitié de ce siècle, le métissage est une hybridation qui se produit chez l'homme moderne, contre les lois de la nature, à la suite des bouleversements de l'histoire et de la multiplication des contacts. »

[22] Jean Benoist, *Loc. cit.* p. 7-8.

[23] Il importe de mentionner que d'autres auteurs adoptent une perspective critique à l'égard de l'utilisation du concept de syncrétisme. L'ouvrage *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris : Karthala; Sainte-Foy : PUL, 2002, 437 p. dirigé par Gilles Routhier et Frédéric Laugrand nuance et relativise l'utilisation du terme syncrétisme. En outre, l'historien français Serge Gruzinski soulève dans *La pensée métisse*, Paris : Fayard, 1999, 345 p.



d'importantes interrogations quand à la pertinence des concepts de syncrétisme et métissage pour penser le mélange. Dans le cadre du présent article et puisque ces critiques rejoignent celles de Roy, nous choisissons de présenter que les réflexions de ce dernier.

[24]Olivier Roy, *Op. cit.* p. 196. Autrement dit, cela signifie que pour l'observateur extérieur, il n'y aurait pas de spécificité du religieux en ce sens que tous les registres culturels seraient pensés à travers la grille de l'hybridité.

[25]*Ibid.*

[26]*Ibid.* p. 197.

[27] L'auteur semble faire référence aux religions considérées parfois à tort comme non syncrétistes, on pense notamment aux « grandes traditions religieuses » souvent représentées par le christianisme, le judaïsme, l'islam, l'hindouisme et le bouddhisme.

[28] L'auteur semble faire référence aux religions qui se seraient modifiées ou créées au contact des religions dites non syncrétistes. On pourrait par exemple penser aux formes de religiosités des peuples autochtones nord-américains.

[29] Jean Moomou est le premier docteur en histoire d'origine boni. Voir Hélène Ferrarini, « Les Boni et les Pamaka restent les parents pauvres des études historiques, dans *Africultures*, 2014, Récupéré de <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=12340>.

[30] Jean Moomou, *Loc. cit.* p. 115.

[31] *Ibid.* p. 116.

[32] *Ibid.* p. 118. Ses observations amènent Brunetti à qualifier le peuple boni de « grands enfants », « superstitieux », « idolâtres », prompt à accepter les « vérités religieuses ».

[33] *Ibid.* p. 120.

[34] La prédication directe fait référence à la prise de parole publique, aux conversations avec les gens, aux visites de différents villages pour être au fait des différents besoins, à la distribution de cadeaux et à l'intérêt porté envers la langue des Boni.

[35] *Ibid.* p. 130. Les « traces de christianisme » incluent la présence du mythe de la chute originelle et l'utilisation de noms bibliques que l'auteur estime « déformés » par la langue Boni.

Par exemple, Jésus, Christ, Marie, Adam et Eve deviennent Yéïssèss, Créïtes, Maria, Adam et Efa. Notons que ces traces sont relevées par Brunetti avant même que débute son entreprise d'évangélisation.

[36] *Ibid.* p. 134.

[37] Le Gran Man est le porte-parole des Boni.

[38] *Ibid.* p. 130.

[39] *Ibid.* p. 131. « Afin d'éviter la mort subite, les malheurs causés par la vengeance de l'esprit d'une personne assassinée volontairement par une autre, les Boni, après l'avoir domestiqué, lui rendent un culte pour lui demander pardon. »

[40] *Ibid.* p. 132.

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.* p. 138.

[44] *Ibid.*

[45] Claire Laux est maître de conférences en histoire contemporaine à l'université Bordeaux 3.

[46] Claire Laux, *Loc. cit.* p. 16.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.*, p. 20. Comme il a été mentionné, les vivants côtoient longtemps les corps en putréfaction.

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid.* p. 23. Dans ce cas, il semble sous-entendu que le « degré » de christianisme le plus élevé est celui du missionnaire ou du colonisateur. Cette affirmation semble lourde de sens dans la mesure où elle implique une notion de pureté ou d'achèvement d'une forme de religiosité par rapport à une autre.

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.* p. 24. Cette pratique consiste à enterrer le corps dans le sable pendant une certaine de jours avant de récupérer la tête qui est par la suite nettoyée, emballée puis déposée dans un mausolée à reliques. Le reste du corps est jeté dans un dépotoir sacré et interdit. Les crânes sont par la suite enterrés lorsque vient le temps d'ensevelir celui du père du grand prêtre du clan.

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*

[55] *Ibid.*

[56] *Ibid.* p. 25.

[57] Franck Michel, *Loc. cit.*

[58] Franck Michel est anthropologue et enseignant à l'Université de Corse.

[59] *Ibid.* p. 61.

[60] *Ibid.*

[61] *Ibid.*

[62] *Ibid.*



[63] L'auteur ne présente pas les détails de ces interactions.

[64] *Ibid.* p. 62.

[65] *Ibid.*

[66] *Ibid.* p. 63.

[67] Parkindo signifie « *Partai Kristen Indonesia* » ou en français Parti Chrétien Indonésien.

[68] *Ibid.* p. 63.

[69] *Ibid.*

[70] *Ibid.*

[71] L'objectif étant d'accommoder l'industrie touristique.

[72] *Ibid.* p. 67.

[73] *Ibid.*

[74] Philippe Chanson, *Loc. cit.*

[75] *Ibid.* p. 29.

[76] *Ibid.*

[77] *Ibid.* p. 31. On pense par exemple au support matériel pour les rituels comme les cierges,

médailles de saint.e.s, etc., mais aussi aux rites de bénédictions. Des pouvoirs seraient également attribués aux prêtres et pasteurs.

[78] *Ibid.*

[79] *Ibid.* p. 32.

[80] *Ibid.*

[81] Catherine Benoît, « Le pouvoir des morts », dans *Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*, Paris : Éditions de la maison des sciences de l'Homme, 2000, p. 132-234.

[82] Philippe Chanson. *Loc. cit.* p. 31.

[83] Catherine Benoît, *Loc. cit.* p. 184.

[84] Philippe Chanson, *Loc. cit.* p. 33.

[85] *Ibid.* p. 48.

[86] *Ibid.* p. 47.

[87] André Mary, *Loc. cit.* p. 1197.

[88] Voir à ce sujet *The Invention of Tradition* d'Eric J. Hobsbawm (1983) qui développe l'idée que ce que l'on nomme « tradition » découlerait parfois d'une construction récente, servant dans certains cas des intérêts idéologiques.

[89] Jean Benoist, *Loc.cit.* p. 12.

[90] Olivier Servais, *Loc. cit.*p. 101.

