

Carmen Bernand, Stefania Capone, Frédéric Lenoir, Françoise Champion

Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme¹

À propos de :

MARY (André). *Le Bricolage africain des héros chrétiens*. Paris, Cerf, 2000, 213 p.

Le syncrétisme dans tous ses états

Souvent interprété comme le signe d'un manque – manque d'efficacité dans l'entreprise de conversion ou manque de résistance dans la sauvegarde de la « pureté » des traditions –, le syncrétisme constituerait en réalité, nous dit A. Mary, « l'essence de toute culture et notamment la loi de l'histoire des religions » (p.18). La question centrale que l'auteur pose est alors la suivante : comment prendre en compte cette universalité des phénomènes syncrétiques sans diluer l'objet en question et empêcher ainsi toute possibilité de conceptualisation ? En réponse à cette question, A. Mary propose une idée forte : l'analyse du syncrétisme peut éclairer les procédés d'un certain type de travail symbolique, « à la manière dont les langues créoles ou pidgin peuvent éclairer pour un linguiste le problème de la formation des langues » (p. 24). Pour cela, il faut donc dégager « les logiques syncrétiques » qui sous-tendent le travail symbolique, tout en reconsidérant « la logique des pratiques de symbolisation et la place qu'elles accordent entre autres aux figures de la polysémie, de la duplicité, de l'ambivalence et du paradoxe » (p. 27).

En nous rappelant que tous les modèles d'intelligibilité des processus syncrétiques reposent sur une dialectique de la continuité et de la discontinuité, A. Mary identifie quatre paradigmes utilisés dans l'approche courante des logiques du travail syncrétique. Le premier d'entre eux est la réinterprétation. A l'instar de Herskovits et de Bastide, Mary souligne qu'il n'y a pas de syncrétisme sans réinterprétation, « c'est-à-dire sans appropriation des contenus culturels exogènes par le biais des catégories de pensée de la culture native » (p. 32). Le concept de réinterprétation est donc un concept dynamique, car l'élément emprunté travaille au cœur de la nouvelle structure : il laissera son empreinte sur celle-ci en la transformant inévitablement. Le travail symbolique est alors possible car l'élément emprunté est « pré-contraint », en ce qu'il garde, au sein de la nouvelle structure de signification, les traces de son utilisation précédente. A. Mary montre un double mouvement à l'œuvre dans les phénomènes de réinterprétation, qui peuvent se faire dans les termes de la culture indigène ou dans ceux de la culture importée. En prenant en compte les rapports de pouvoir inhérents à cette rencontre, la réinterprétation peut ainsi être analysée comme étant le résultat de l'opposition entre culture dominante et culture dominée. En ce sens, on peut parler, comme le

¹ Cet ensemble de textes est issu de la séance de *Lectures en Sciences Sociales des Religions*, organisée autour du livre d'André Mary, par l'Association Française de Sciences Sociales des Religions (AFSR), le 1^{er} décembre 2000 à l'IRESO, à Paris. Mon texte (de p.42 à p. 50) est précédé par celui de Carmen Bernand et suivi des textes de Frédéric Lenoir et de Françoise Champion.

fait Mary, de « formes de ruse sémantique qui manient subtilement la continuité et la discontinuité en matière de changement culturel » (p. 33).

Le deuxième paradigme de la synchrétisation est l'analogie qui « pratique allègrement la ressemblance globale et l'abstraction incertaine » (p. 34) et qui introduit « la notion pseudo-savante de 'correspondances' pouvant être comprise dans les termes plus élaborés d'équivalence fonctionnelle ou d'homologie structurale mais aussi dans les termes d'une mystique de la participation » (p. 35). En traitant des problèmes posés par l'identification des saints avec les *orixás* (les dieux du candomblé), exemple central dans la théorie des correspondances bastidienne, A. Mary parle du « caractère aveugle de la réinterprétation », en faisant appel à la notion de « mésinterprétation constructive » ou de « malentendu productif » de M. Sahlins : « on réinterprète subrepticement sa propre culture à partir des catégories de l'autre pour aménager une sorte de rencontre providentielle entre deux cultures originelles » (p. 36). Cette affirmation semblerait évacuer la notion de pré-contrainte de Lévi-Strauss, ce qui est rapidement démenti par l'auteur, lorsqu'il affirme que « le bricolage suppose également que les emprunts aux traditions importées ne s'opèrent pas dans une totale myopie structurale par rapport aux configurations de sens » (p. 41).

Le troisième paradigme de la synchrétisation est le principe de coupure, « qui permet l'alternance ou la cohabitation, chez un même individu ou au sein d'une même culture, de logiques ou de catégories en elles-mêmes incompatibles et irréductibles » (p. 37). Nous reviendrons sur ce paradigme qui est au cœur de la théorie bastidienne sur le synchrétisme et qui est lié, nous le verrons, aux trois autres.

Le quatrième et dernier paradigme repose sur la « dialectique de la matière et de la forme » (p. 39), comme dirait Bastide en parlant de l'opposition entre acculturation matérielle et acculturation formelle. Bastide reprend en fait la métaphore du bricolage de Lévi-Strauss, qui considérait la matière symbolique, récupérée par le bricoleur, comme étant pré-contrainte, c'est-à-dire marquée par son usage antérieur. Cette « mémoire » inhérente à la matière symbolique devient chez Bastide une mémoire incarnée dans les corps, une mémoire collective qui se perpétue grâce aux gestes quotidiens et aux actions rituelles : « Il n'y a pas de mémoire des 'éléments' en tant que tels, indépendante des marques qu'ils laissent dans les corps et les esprits des sujets déracinés » (p. 41).

L'influence bastidienne

Dans l'identification de ces quatre paradigmes du travail synchrétique, l'influence de Roger Bastide est évidente. A. Mary fait de l'œuvre de Bastide le témoignage d'un « cheminement exemplaire qui n'en finit pas de parcourir un à un les divers modèles d'intelligibilité disponibles sans vraiment pouvoir se fixer sur un seul » (p. 31). Il met en évidence l'usage désinvolte que ce dernier fait des contradictions, qui se manifestent surtout lorsqu'il s'agit d'analyser « la dialectique de la matière et de la forme » (cf. pp. 56, 102, 181, 182). D'après l'auteur, cette dialectique amorcerait, chez Bastide, une problématique « qui se cherche elle-même à travers une valse hésitation esquissant divers cas de figures et oscillant en permanence d'une position à l'autre sans qu'aucune ne soit vraiment satisfaisante » (p. 57). Pour montrer comment ce caractère flou de la pensée bastidienne est inhérent à la théorie sur le synchrétisme qu'il a développée, nous allons concentrer notre analyse sur deux des quatre paradigmes, dont A. Mary met bien en évidence « l'instabilité profonde » : le principe de coupure et l'opposition entre acculturation matérielle et acculturation formelle. Nous verrons comment les deux autres, la réinterprétation et l'analogie, sont également à l'origine de l'élaboration de la théorie bastidienne sur le synchrétisme.

Selon Bastide, le principe de coupure permettrait de vivre en même temps dans deux mondes distants et incompatibles : on peut ainsi être, à la fois, un bon catholique et un adepte

du candomblé. Le monde occidental et le monde africain peuvent alors coexister, sans se mélanger. Le principe de coupure implique aussi l'existence de deux types de mentalités. Pour reprendre la formulation d'A. Mary, « le principe de coupure finit dans ce cas par relever d'une logique autre, mystique ou africaine » (p. 38), une logique qui serait irréductible à la nôtre. Vers la fin du livre, A. Mary essaie de lever le malentendu sur ce qu'on entend par « logique différente », en soulignant que « la pensée liante et la pensée coupante (chez Bastide) sont moins des manières différentes de penser par rapport aux nôtres que l'expression de la 'philosophie dynamiste' africaine » (pp. 182-183).

Mais, cela ne remet pas en question l'idée, très forte dans les écrits de Bastide, d'une réelle irréductibilité des mentalités, mentalités non plus « plus ou moins primitives », comme dans les écrits de Lévy-Bruhl, mais intrinsèquement différentes. Bastide croyait en fait à une différence de nature entre la mentalité occidentale, moderne, et la mentalité africaine, traditionnelle ; pour lui, la philosophie « dynamiste » africaine était supérieure à la culture occidentale. Cette différence permet de penser le principe de coupure : il faudra qu'un réel changement de mentalité se produise, grâce à l'acculturation formelle, pour que ces mentalités si différentes arrivent à se mélanger.

On pourrait regretter l'absence, dans cet ouvrage, d'une analyse plus approfondie de l'ambiguïté de fond du discours bastidien sur le syncrétisme, une analyse que A. Mary a déjà brillamment développée dans son article, « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne »², dans lequel il met en évidence la négation de l'idée de mélange, qui se trouve au cœur même du principe de coupure de Bastide.

Le principe de coupure

L'évolution de ce concept, depuis les années 1950 jusqu'à la mort de Bastide, n'est pas dépourvue de contradictions et de renversements inattendus. Bastide a en fait essayé de concilier la loi des participations mystiques de Lévy-Bruhl avec la loi des classifications de Durkheim, deux positions théoriques difficilement compatibles. Il a cherché à démontrer que la participation mystique n'est pas généralisée, comme l'avait affirmé Lévy-Bruhl, mais qu'elle suit un ordre, une logique bien précise. Cependant, Bastide retombe dans le piège de Lévy-Bruhl, qui postulait l'existence d'une mentalité primitive différente de la nôtre, lorsqu'il affirme que les classifications « primitives » ne forment pas des classes emboîtables les unes dans les autres, « comme dans notre pensée occidentale », car « elles ne permettent pas des opérations formelles ou concrètes de mécanismes opératoires »³.

L'idée d'une incompatibilité entre ces deux mentalités sera développée dans le texte de 1958, où Bastide s'interroge sur les contraintes de la notion de coupure. Si la coupure était totale, elle rendrait impossible l'action et la pensée. Il faut donc identifier une « volonté de relier les compartiments du réel », en inventant « une dialectique du cosmos »⁴. Exu devient alors cet élément dialectique, la divinité qui permet la « communicabilité des concepts classificatoires ».

Le principe de coupure peut donc éclairer le problème du syncrétisme, parce que, d'un côté, il permet une « dualité sans marginalité »⁵ et, de l'autre, il nie le mélange : « Le terme de 'syncrétisme' est juste, mais sans explication, il risque de prêter à confusion. Il ne s'agit pas de mélange, il s'agit comme dans le 'role playing' de substitution de rôles, selon que l'on

² André MARY, « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », in P. LABURTHE-TOLRA, éd., *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp.85-98.

³ Roger BASTIDE, « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Congrès international des américanistes de São Paulo*, 1954, p. 499.

⁴ Roger BASTIDE, *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*, Paris, Mouton & Co., 1958, p. 241.

⁵ Roger BASTIDE, 1954, *op. cit.*, p. 499.

participe d'un compartiment du réel ou de l'autre»⁶. Voici introduites deux notions extrêmement importantes dans la théorie bastidienne : la négation du syncrétisme en tant que mélange et la réponse à la théorie de l'homme marginal, déchiré entre deux univers, incarné par l'homme afro-américain en général et afro-brésilien en particulier. Une marginalité résolue par ce que A. Mary appelle, à juste titre, « la magie du principe de coupure » (p.186).

On pourrait ajouter que le principe de coupure de Bastide, loin d'offrir une interprétation possible des procédés du travail syncrétique, semble au contraire faire siens les préjugés si chers à une certaine tradition anthropologique qui a toujours vu dans le mélange une marque de dégénérescence d'une pureté culturelle originelle. Avec le principe de coupure, « il n'est point question de 'logiques métisses' » (p. 60). Et on pourrait aussi se demander pourquoi A. Mary ne parle pas, dans ce livre, d'un autre type de syncrétisme présent dans la théorie bastidienne, qu'il appelle « le mauvais syncrétisme », c'est-à-dire le mélange, l'hybride. En effet, pour Bastide, il n'y a pas seulement opposition entre le syncrétisme magique et le syncrétisme religieux, analysés par A. Mary, mais aussi opposition entre le syncrétisme en mosaïque, au sein duquel le principe de coupure est à l'œuvre, et le syncrétisme fusionnel, qui lui, au contraire, est condamné au mélange.

Dans le syncrétisme en mosaïque, il n'y a pas fusion, mais séparation des différents rituels⁷. On retrouve ici l'idée de l'existence de différents compartiments du réel formant des classes non emboîtables, comme dans le principe de coupure. Mais lorsque Bastide parle des Noirs bantou ou des « sociétés nègres », qui auraient perdu leurs liens avec la culture originelle et la mémoire collective africaine, il est alors question d'un autre type de syncrétisme, le fusionnel, dont on ne peut discerner les éléments constitutifs. Le syncrétisme en mosaïque garde les classes séparées, le syncrétisme fusionnel les confond⁸. Pour Bastide, nous rappelle A. Mary à la fin de son livre, il y a ainsi un bon et un mauvais syncrétisme (p. 204).

Un syncrétisme qui n'en est pas un

On pourrait alors se demander si Bastide a été vraiment si fidèle, comme A. Mary l'affirme (p. 67), aux leçons de son maître, G. Gurvitch, qui luttait contre ce qu'il appelait « la mystique des antinomies ». Pour sa défense, il faut dire que cette vision dualiste de la société brésilienne dominait déjà les études afro-brésiliennes lorsque Bastide arriva au Brésil. Elle était déjà présente dans les écrits du début du siècle de Nina Rodrigues, qui distinguait les Noirs africains (c'est-à-dire les anciens esclaves nés en Afrique), pour qui la conversion n'était qu'une « juxtaposition d'extériorités », et les Noirs créoles (les Nègres), responsables de la dégénérescence des pratiques religieuses et de leur mélange. Bastide reprend ces distinctions, formulant une théorie du syncrétisme fondée sur cette différence de nature entre les Noirs membres des candomblés traditionnels et les Noirs membres des cultes « syncrétiques ». Pour les premiers, le syncrétisme n'est qu'une illusion (théorie du masque), pour les deuxièmes, il entraîne la perte des traditions africaines et la fusion des différents apports culturels. C'est-à-dire, le « mauvais » syncrétisme.

L'ensemble du travail de Bastide se structure dans ce jeu incessant entre deux pôles opposés, résultat de cette vision dualiste de la société brésilienne. Il substitue, progressivement, à la dichotomie « Africains »/« Nègres » de Nina Rodrigues (une

⁶ Roger BASTIDE, 1954, *op. cit.*, p. 500.

⁷ Roger BASTIDE, *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan, (1967) 1996, p.75.

⁸ À ces deux types de syncrétisme correspondent deux types de sociétés afro-américaines (l'africaine et la nègre) et deux types de Noirs, plus ou moins « traditionnels » (les Yoruba et les Bantou). Chez les Bantou, il n'y a plus de principe de coupure, car le syncrétisme entraîne un réel changement de mentalité (Roger BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1960, p. 391).

dichotomie reproduite par Bastide lorsqu'il analyse les différents modèles d'organisation sociale dans *Les Amériques noires* en 1967) une autre dichotomie interne à l'objet, « Noirs nagô »/« Noirs bantou », qui entraîne à son tour une avalanche d'oppositions :

- syncrétisme en mosaïque / syncrétisme fusionnel
- pureté / dégradation
- religion / magie
- résistance / adaptation
- tradition / modernité
- civilisation religieuse africaine / idéologie de classe
- société africaine / société nègre
- continuité / discontinuité
- acculturation matérielle / acculturation formelle.

L'expression « acculturation formelle » a été formulée par Bastide à la suite des contacts qu'il a eus avec les futurs cadres africains, formés dans les universités européennes au moment de la décolonisation. Ces Africains auraient subi des transformations profondes « des structures perceptives, logiques et affectives ». Bastide les accuse d'être des « intellectuels européens » qui chantent une Afrique « exotique » et, surtout, une Afrique « d'hommes blancs ». Pour Bastide, la négritude ne serait qu'une « prise de conscience de l'Afrique par des sensibilités et des intelligences désafricanisées » et, si la négritude a échoué, c'est parce qu'elle n'a pas « cherché ses leçons » parmi les initiés aux religions africaines⁹. Les seuls Noirs encore « africains », ce sont les initiés aux religions traditionnelles, préservées sous le masque du syncrétisme. Eux, et seulement eux, peuvent devenir les véritables élites du mouvement de renouveau de la culture africaine. C'est ce que Bastide appelle « l'Africanitude », par opposition au terme négritude.

Le Brésil, et notamment le Brésil « noir et traditionnel » de Bahia, devient donc un exemple pour les élites africaines¹⁰, car la religion constitue le « foyer culturel » de la tradition africaine. Réafricaniser les élites africaines exige de renouer avec la spiritualité qui a été sauvegardée dans la diaspora. Comble du paradoxe, le colonialisme « acculture » et produit des mentalités occidentales dans des corps africains, tandis que l'esclavage sauvegarde la tradition africaine dans les pratiques religieuses. Les Africains doivent alors rechercher leurs traditions dans les communautés de culte traditionnelles qui, grâce à l'enkystement social et culturel, ont sauvegardé la vraie Afrique au Brésil.

A. Mary parle d'une « ambiguïté terminologique » dans l'utilisation bastidienne du concept de forme, si forte que « la rupture épistémologique annoncée, notamment par rapport au concept classique de réinterprétation, peut s'en trouver gommée » (p. 52). En effet, la critique de Bastide à l'égard de la notion de réinterprétation visait les théories culturalistes nord-américaines et le travail de son collègue, M. Herskovits. Mais Bastide retombe dans le piège du culturalisme, lorsqu'il valorise non plus la culture en général, ou des « traits culturels » en particulier, mais la religion par rapport à la société globale. On retrouve dans ses écrits l'idée, précédemment élaborée par Herskovits¹¹, de la religion en tant que « foyer culturel ».

Cette confrontation incessante avec son grand rival de l'époque amène Bastide à accuser Herskovits de perpétuer une idéologie de Blanc, selon laquelle le Noir est incapable de penser comme un Occidental. Selon Bastide, Herskovits ne s'intéressait qu'à un type de réinterprétation, celle des réalités occidentales en termes africains (par exemple, la

⁹ Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, Paris, Éditions Cujas, 1970, p. 142.

¹⁰ Roger BASTIDE, 1970, *op. cit.*, p. 227.

¹¹ Melville HERSKOVITS, *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon Press, [1941] 1990.

réinterprétation du concubinage en termes de polygamie). Or, qui plus que Bastide a souligné la différence dans les structures mentales entre les Noirs et les Blancs, et surtout entre Noirs de « nature différente » ? Et lorsqu'il accuse Herskovits de croire à la « double indissolubilité » des mentalités, noire et occidentale, n'est-il pas en train de critiquer sa propre théorie du masque et son principe de coupure ?

Penser la plasticité des syncrétismes africain ou brésilien en termes de dualisme culturel sans mélange et sans déchirement offre certes une perspective séduisante. Mais A. Mary nous rappelle à juste titre qu'aujourd'hui « l'image du Noir jouant sur les deux tableaux, celui de la tradition et celui de la modernité, sans duplicité, en toute innocence, a pris le relais des représentations exotiques de l'autre culturel » (p. 192). Et il nous rappelle aussi une autre vérité : que toute tradition est syncrétique, avant de s'épurer en vieillissant. Le syncrétisme est toujours estompé par un discours traditionaliste, comme dans le Bwiti, étudié par Mary, où l'apport chrétien serait issu de la redécouverte d'une tradition originelle. Le syncrétisme est toujours l'affaire de l'Autre !

Le principe de coupure et la réafricanisation

Avec le principe de coupure, Bastide ouvre la voie au processus de réafricanisation, c'est-à-dire à l'épuration et à la légitimation des traditions. Le principe de coupure et la notion d'enkystement culturel, qui amènent à croire en l'irréalité du syncrétisme et à la théorie du masque, posent en fait les bases théoriques des mouvements actuels de lutte contre le syncrétisme et de réafricanisation. Selon la théorie du masque de Bastide, chez les Noirs « traditionnels » le syncrétisme n'a jamais été une réalité. S'il y a eu accommodation avec la civilisation dominante, elle a été « contre-acculturative », car elle n'a été qu'un simulacre pour mieux défendre la culture et la tradition africaines. La notion de syncrétisme se métamorphose en une autre notion, très répandue de nos jours au Brésil et aux États-Unis, celle d'« accommodation-résistance ». Le retour aux racines et le mouvement de réafricanisation ne sont donc que de nouvelles facettes de ce syncrétisme nié, irréel. Au moins pour un certain type de Noirs, les Noirs « traditionnels » de Bahia, il n'y a jamais eu de mélange, ce qui permet aujourd'hui le retour à une « pureté » des pratiques religieuses qui passe par la lutte contre le syncrétisme¹².

Ce syncrétisme feint, « contre-acculturatif », appartient au domaine de l'acculturation matérielle : « Tant que l'acculturation n'a pas pénétré jusque dans l'intérieur des mentalités, ou tant que, par suite du principe de coupure, les mentalités ne sont changées que dans certains domaines, politique, économique, mais non religieux, la réinterprétation se fait donc toujours à travers les valeurs, les normes, les idéaux africains »¹³. Le principe de coupure porte ainsi en soi la possibilité de l'effacement du syncrétisme. Il montre l'irréalité de ce phénomène, car il ne s'agit que d'un masque qui, pour reprendre l'heureuse expression d'A. Mary, n'a pas triomphé du visage.

Du bricolage syncrétique au « bris-collage » postmoderne

Le terme syncrétisme est souvent associé, nous rappelle A. Mary, à la « simple juxtaposition de croyances et de pratiques hétérogènes et contrastées », en un mot, à une certaine « anomie » qui caractériserait les phénomènes syncrétiques (pp. 12-13). Notons que ce caractère anémique du syncrétisme, qu'il nie lorsqu'il s'agit des « logiques syncrétiques », réapparaît, sous une autre forme, à la fin du livre, où l'auteur compare le travail syncrétique

¹² Stefania CAPONE, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999.

¹³ Roger BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1960, p. 536.

dans les cultures africaines, afro-brésiliennes et océaniques à la culture postmoderne, analysée en tant que culture « syncrétiste ».

« Si l'on croit les sociologues des nouveaux mouvements religieux américains et européens », écrit A. Mary (p. 172), l'invention religieuse participe de la même logique de tolérance et d'ouverture que le syncrétisme. Mais les similitudes s'arrêteraient là, car dans ce qu'on appelle aujourd'hui le « retour du sacré » il n'y aurait guère de « logiques syncrétiques ». Au contraire, il serait question de mouvements religieux qui « puisent comme dans 'une boîte à outils' dans les diverses traditions religieuses [...] sans souci apparent de cohérence théologique ou d'unité liturgique » (p. 172). Le discours sur la postmodernité ferait alors un usage du terme « bricolage » dans lequel les « précontraintes » seraient pratiquement gommées (*ibid.*).

Il s'agirait alors d'une différence de nature entre, d'une part, le travail syncrétique dans les cultures africaines, afro-brésiliennes ou océaniques, qui « se donnent comme des traditions ou des créations authentiques en quête d'unité et d'identité », et, d'autre part, la culture postmoderne, qui serait « syncrétiste » « puisqu'elle ne se prive pas de faire l'éloge des procédés du collage et s'inscrit explicitement dans une conversion au fragmentaire, à une réalité plurielle et éclatée, consacrant la perte de toute référence aux grands récits unitaires et fondateurs » (p. 194).

Or, au début du livre (p. 21), A. Mary écrivait que le syncrétisme apparaît comme un mélange incohérent lorsqu'on se limite à un point de vue « du dehors », tandis que le point de vue « du dedans » permettrait d'en souligner le caractère de création originale et de système cohérent. On ne peut alors que se demander dans quelle mesure on ne se trouverait pas ici confronté à un « point de vue du dehors », empêchant toute découverte d'une logique inhérente au « collage post-traditionaliste ». A. Mary souligne, à juste titre, que l'apport essentiel du paradigme du bricolage est bien la notion de « pré-détermination » ou de « pré-contrainte » de la matière symbolique, notion que l'on retrouve dans la théorie de Lévi-Strauss mais aussi dans la notion de mémoire collective de Bastide. La logique du syncrétisme engendre ainsi un double mouvement. Le bricoleur obéit au départ « à une logique molle, celle des 'lois' de similarité et de contiguïté matérielle pour lesquelles, d'une certaine façon, tout peut être mis en rapport avec tout » (p. 81). C'est seulement après coup que les contradictions inhérentes au bricolage syncrétique entraînent une négociation dialectique qui peut provoquer des restructurations : « Le syncrétisme s'épure en vieillissant et engendre une nouvelle tradition » (*ibid.*). On pourrait donc penser que « bricolage », africain ou afro-brésilien, et « bris-collage postmoderne » sont deux phases d'un même processus et non deux phénomènes complètement différents. Une analyse approfondie des « croyances centrales et structurantes » au sein des nouveaux mouvements religieux pourrait révéler, comme le suggère F. Champion¹⁴, l'existence de systèmes symboliques « tout à fait cohérents » qui rendraient cette opposition obsolète.

Stefania CAPONE

*Laboratoire d'ethnologie
et sociologie comparatives
C.N.R.S.*

¹⁴ Françoise CHAMPION, « La religion à l'épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux », *Ethnologie française* XXX, 4, 2000, pp. 525-533.