|  |
| --- |
| Georges BALANDIER [1920-2016]ethnologue et sociologue françaisprofesseur émérite de La Sorbonne, Directeur d'études à l'ÉHESS.(1971)“Dynamisme du traditionalismeet de la modernité.”**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**CHICOUTIMI, QUÉBEC<http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêtaient leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation
de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée avec le concours de Pierre Patenaude, bénévole, professeur de français à la retraite et écrivain, Lac-Saint-Jean, Québec.

<http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_patenaude_pierre.html>

Courriel : pierre.patenaude@gmail.com

à partir du texte de :

Georges Balandier

**“Dynamismes du traditionalisme et de la modernité.”**

In ***Sociologie politique. Tome 2***, pp. 346-356. Textes réunis par Pierre Birnbaum et François Chazel. Paris : Librairie Armand Colin, 1971, 346 pp. Collection U2, sociologie politique.

M. Pierre Birnbaum nous a accordé le 28 septembre 2010 son autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.

 Courriel : Pierre Birnbaum : birnbaum@univ-paris1.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 30 décembre 2020 à Chicoutimi, Québec.



Georges BALANDIER [1920-2016]

ethnologue et sociologue français
professeur émérite de La Sorbonne, Directeur d'études à l'ÉHESS.

**“Dynamismes du traditionalisme et de la modernité.”**



In ***Sociologie politique. Tome 2***, pp. 346-356. Textes réunis par Pierre Birnbaum et François Chazel. Paris : Librairie Armand Colin, 1971, 346 pp. Collection U2, sociologie politique.

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

[346]

***Sociologie politique.****Tome 2*.

“Dynamisme du traditionalisme
et de la modernité.”

Georges BALANDIER

Les recherches conduites au nom de l’anthropologie politique commencent seulement à considérer les diverses modalités du rapport de la tradition à la modernité. Elles ne peuvent plus se satisfaire d’appréciations générales ou approximatives et doivent, en conséquence, déterminer des unités et des niveaux d’enquête où l’analyse serait susceptible d’atteindre une efficacité scientifique croissante.

La communauté villageoise

Elle constitue une société en réduction, aux frontières précises, où se saisit avec netteté l’affrontement du traditionnel et du moderne, du sacral et de l’historique. C’est à l’intérieur de ses limites que des transformations radicales s’accomplissent, non sans résistance et sans malentendu, et, en ce sens, les enquêtes qui les concernent sont les plus chargées d’enseignement. G. Althabe a consacré une étude, fondée sur des observations minutieuses et patientes, aux villages de l’ethnie Betsimisaraka, établie dans la région côtière orientale de Madagascar. Son analyse manifeste notamment le difficile ajustement du pouvoir villageois au [347] système d’administration instauré par le nouvel État malgache [[1]](#footnote-1). Au sein de ces communautés, une coupure apparaît entre le domaine de la vie interne — dominé par la tradition en son état présent — et le domaine de la vie externe, aménageant les multiples relations maintenant établies avec « le dehors » — où s’imposent les agents et les forces de la modernité. Ce dualisme s’exprime d’une manière toute matérielle dans l’aménagement de l’espace villageois. Les champs où se cultive le riz de montagne, situés à distance des habitations, constituent le lieu où s’est repliée la tradition ; les pratiques qu’ils requièrent, et la symbolique qu’ils supportent, sont conformes aux exigences traditionnelles que connote encore le terme qui les désigne (*tavy*). L’agglomération villageoise, fixée sur la route, ouverte aux représentants de l’administration et aux échanges extérieurs, recélant des objets et des symboles importés, est devenue le front d’attaque du modernisme. La répartition dualiste s’exprime également dans les pratiques qui régissent la vie de la communauté et dans le règlement des différends qui la perturbent. S’il s’agit d’affaires internes, les hiérarchies anciennes sont évoquées et respectées, tandis que les réunions de discussion (et de décision) se conforment aux principes traditionnels. S’il s’agit d’affaires externes, et notamment des rapports avec les représentants du pouvoir étatique, les règles de fonctionnement sont fort différentes ; les réunions ne révèlent pas les rapports sociaux fondamentaux et ne sont plus l’occasion permettant à la communauté d’exhiber l’ordre qui la définit. Dans un cas, les relations sociales tentent de conserver leur richesse et leur efficacité symbolique ; dans l’autre, elles ont un aspect improvisé et s’établissent en fait selon des modèles estimés étrangers — hérités du colonisateur — et, pour cette raison, partiellement récusés. Les acteurs de modernité restent considérés, [348] pour la plupart, comme extérieurs à la société villageoise.

Bien qu’en apparence le paysan betsimisaraka semble vivre sur deux registres, une étude plus poussée montre que la réalité est moins simple. Une institution nouvelle, empruntée à des groupes voisins et adaptés, s’est largement diffusée au cours des dernières années ; il s’agit d’un rituel associé à la prise de possession par des esprits identifiés et hiérarchisés : le *tromba*. On ne peut limiter sa signification au domaine religieux, car le rapport au sacré cautionne, en ce cas, le nouvel ordre social et culturel qui s’ébauche. Ce rituel, évoquant une expérimentation communautaire, présente un caractère syncrétique dans la mesure où il assure la combinaison d’éléments et symboles modernes et d’éléments et symboles traditionnels. Dans le même temps, il exprime une double négation : il récuse certains aspects traditionnels — ceux qui paraissent les plus dénaturés —, en concurrençant le culte des ancêtres, sous sa forme ancienne et les techniques de divination ; il rejette les moyens du modernisme qui sont reconnus étrangers, en se manifestant comme un contre-christianisme et en fondant de nouveaux rapports de dépendance et d’autorité. Le *tromba* offre un champ privilégié à l’observation et à l’analyse. Il révèle que l’homme des sociétés dites dualistes n’organise pas son existence en se situant alternativement face à deux secteurs séparés, et régis l’un par la tradition, l’autre par la modernité. Il permet de saisir, à partir de l’expérience vécue, la dialectique qui opère entre un système traditionnel (dégradé) et un système moderne (imposé de l’extérieur) ; elle fait surgir un troisième type de système socio-culturel, instable, dont l’origine est liée à l’affrontement des deux premiers. L’interprétation de ces phénomènes va à l’encontre des théories banales du dualisme sociologique. La communauté villageoise, en raison de sa dimension, constitue l’unité où s’appréhende le mieux cette dynamique complexe, où se repèrent à l’état naissant les structures nouvelles, où les incidences [349] de l’action politique moderne se manifestent de la manière la plus immédiate.

Les travaux des anthropologues, dans toute leur extension géographique, montrent que cette affirmation est d’application générale lorsqu’il s’agit d’analyser les effets des forces modernisantes sur l’ordre traditionnel. Les nombreuses études consacrées aux villages indiens sont les plus révélatrices, et notamment au plan de l’anthropologie politique. Elles mettent en évidence « les changements récents introduits par l’insertion du village dans un ensemble économique et politique qui agit puissamment sur lui », la multiplication des causes de friction qui exacerbe les rapports d’hostilité entre « factions », la perte d’efficacité du *panchayat* — assemblée détentrice d’autorité et à fonction d’arbitrage [[2]](#footnote-2). Toutes ces recherches suggèrent, de par l’ordre de complexité auquel elles renvoient, la vanité des généralisations prématurées et banalisantes. La mise en garde est encore plus impérative lorsque l’étude s’applique aux sociétés soumises à un remaniement révolutionnaire — comme c’est le cas dans les campagnes chinoises. En effet, la tradition ne peut être totalement éliminée et certains de ses éléments subsistent en changeant d’aspect : la ruse du traditionalisme devient alors plus difficilement décelable [[3]](#footnote-3).

Les communautés villageoises sont les unités de recherche les plus pertinentes, car elles constituent le champ d’affrontement de la tradition et de la modernité. Il reste à considérer les moyens auxquels cette dernière recourt en matière politique : ses instruments, ses argumentations et ses justifications. Le parti politique doit être envisagé en tant que facteur de modernisation, tandis que doivent être précisés [350] la fonction des idéologies et le passage du mythe, orienté vers le passé, à l’idéologie moderne, annonciatrice d’un à-venir.

Le parti politique,
instrument « modernisant »

Dans les sociétés traditionnelles en cours de transformation, le parti accomplit des fonctions multiples : il définit l’État naissant ou renaissant, oriente l’économie nationale, organise la suprématie du politique et contribue au remaniement des structures sociales. Cette participation au changement est d’autant plus active que le régime du parti unique ou du « mouvement national », généralisé au cours des années qui ont suivi les indépendances, est largement prédominant. Le parti politique est le premier des moyens de modernisation en raison de son origine liée à l’initiative des élites modernistes, de son organisation qui lui permet d’avoir avec les communautés une relation plus directe que l’administration, et enfin en raison de ses fonctions et de ses buts, puisqu’il se veut, et est en divers domaines, l’entrepreneur du développement. Ces aspects sont accentués dans le cas des partis ou mouvements unitaires résultant « du désir de changer la communauté, de restructurer les relations sociales et d’engendrer une nouvelle forme de conscience et d’éthique » ; D. Apter, en proposant cette définition, caractérise ainsi le « système de mobilisation » qui organise la modification drastique de la société [[4]](#footnote-4).

La dynamique de la tradition et de la modernité n’est cependant jamais exclue du domaine où opère le parti politique, et la première ne se réduit pas à l’état de simple obstacle au progrès de la seconde. Le parti se constitue [351] souvent à partir de « groupes intermédiaires », visant des fins modernes en recourant à des formes et à des symboles traditionnels : associations tribales, mouvements culturels, églises syncrétiques. En Nigeria occidental, où sont établis les Yorouba, une association fondée en 1945 et honorant l’ancêtre fondateur (*Oduduwa*), en promouvant les valeurs et la culture yorouba, a stimulé la reprise d’initiative politique et donné son assise au parti nommé : « *Action Group*». En Côte d’Ivoire, le Rassemblement démocratique africain est né d’une association de planteurs — donc de paysans modernistes — et a utilisé comme relais les sociétés d’initiation — notamment la plus répandue, celle du *Pora* — pour faciliter son implantation. Dans les deux Congo, les mouvements religieux nés du syncrétisme, de la volonté de restaurer l’ordre dans le domaine du sacré, et les associations culturelles, ont constitué le premier support de la vie politique moderne.

La tradition, qui a affecté les partis au moment de leur naissance, continue à être agissante au niveau de leurs structures et de leurs moyens d’expression. Les partis veulent construire un cadre unitaire au-delà des particularismes, assurer la diffusion d’idées nouvelles, attribuer un rôle prépondérant à leurs agents de la modernité, mais leur insertion en milieu paysan leur impose de faire des concessions à l’ordre ancien. Ils doivent établir des alliances locales avec les notables traditionnels, les autorités religieuses, les responsables des diverses organisations semi-modernistes. En Indonésie, un terme spécifique (*aliran* = cours d’eau) désigne les divers courants sociaux qu’il importe ainsi de canaliser. Les partis, bien qu’ils utilisent les instruments les plus évocateurs de la modernité — les divers moyens d’information et de persuasion, l’appareil bureaucratique, — sont contraints d’adapter leur langage et leur symbolique au milieu traditionnel sur lequel ils veulent agir. Ils sont condamnés à l’ambiguïté culturelle durant la période initiale, et souvent au-delà. En récupérant des symboles [352] anciens et efficaces, ils organisent le cérémonial de la vie politique (y incorporant parfois des éléments rituels) afin de la sacraliser, ils donnent à leur leader un double visage ou lui construisent une personnalité héroïque (au besoin, en le situant dans la descendance des héros populaires), ils recourent enfin à des moyens traditionnels pour forcer l’adhésion et fonder l’autorité de leurs agents. Leurs doctrines et leurs idéologies sont largement syncrétiques. M. Halpern a souligné, à propos de certains pays musulmans, le mélange de traditions pourtant contraires : la philosophie marxiste est présentée comme la réplique, dans le monde moderne et au plan des réalités matérielles, de la philosophie traditionnelle issue de l’Islam ; toutes deux sont envisagées comme ayant provoqué, chacune à leur niveau, l’avènement d’un nouvel ordre [[5]](#footnote-5). L’étude critique de divers socialismes spécifiques des pays en voie de développement — et notamment du « socialisme africain » — les manifeste également en tant que syncrétismes. Omniprésente, la tradition impose, à l’entreprise modernisante du parti politique, des limites que les options les plus radicales ne parviennent pas à réduire sans le secours du temps.

353

L’idéologie, expression de la modernité

La fonction politique des idéologies est stimulée durant les périodes révolutionnaires, et durant les phases de modification profonde des sociétés et de leurs cultures. Dans le cas de certaines sociétés traditionnelles en mutation, comme celles de l’Afrique Noire, cette fonction est d’autant plus manifeste que l’idéologie politique paraît avec l’époque moderne, [353] sur les ruines des mythes cautionnant l’ordre ancien.

Les idéologies associées aux projets de construction (ou reconstruction) nationale, aux entreprises de développement économique et de modernisation présentent certaines caractéristiques communes. Elles sont marquées par les réactions à la situation de dépendance : la condamnation de l’exploitation et de l’oppression, l’exaltation de l’indépendance en sont les thèmes majeurs, d’autant plus agissants qu’ils contribuent à expliquer le retard technique et économique. Dans la mesure où elles sont déterminées par la nécessité de faire prévaloir l’unité de la nation sur les particularismes de divers ordres, les thèmes et les symboles unitaires y prédominent : la personnalité du chef national est sacralisée (il peut être identifié à un sauveur) et la nation elle-même devient l’objet d’une véritable religion politique. Ces idéologies, par ailleurs, doivent contribuer à une conversion psychologique que l’on a pu qualifier de « *new deal* des émotions ». Elles sont présentées sous deux versions : l’une, élaborée, est destinée aux élites politiques et intellectuelles, à la diffusion extérieure ; l’autre, simplifiée, est adaptée, par un recours aux « paroles » de la tradition, aux paysanneries et aux couches sociales les moins marquées par l’éducation moderne. Enfin, ces idéologies sont largement inspirées par les philosophies sociales et les doctrines politiques élaborées au-dehors. C’est le cas pour la pensée socialiste et le marxisme, pour certaines formulations du nationalisme. Cette « importation » confère souvent à l’idéologie un caractère syncrétique, apparent dans la définition de la plupart des socialismes spécifiques. Elle est également à l’origine d’une contradiction difficile à dépasser : ce sont des instruments intellectuels étrangers qui façonnent la pensée politique moderne, mais ils sont mis au service d’un développement « nationalitaire » et souvent d’une défense de la spécificité. J. Berque, situant Les Arabes d’hier à demain, a interprété cet effort « pour s’ajuster aux autres en restant fidèle à soi », cette « exigence contradictoire » [354] qui fait que la revendication de modernité n’est pas négation totale de la tradition [[6]](#footnote-6).

Les idéologies modernisantes se caractérisent aussi par leur instabilité, par leur mouvement propre, corrélatif des transformations réalisées et des modifications de la conscience politique. Elles varient dans la mesure où elles se rapportent à des sociétés, et à des civilisations, soumises au changement rapide et ne restent significatives que pour une période de temps relativement courte. D. Apter a tenté de déterminer le cycle de leur formation, la séquence de leurs variations [[7]](#footnote-7). Au départ, l’idéologie est diffuse et allie des « images multiples » et, dans une large mesure, contradictoires, puis, sous la pression de la nécessité et des événements, elle se construit et se charge d’apports nouveaux, dès que ses destinataires deviennent réceptifs aux thèmes et symboles extérieurs aux configurations traditionnelles. À son point le plus haut — correspondant au moment de son efficacité maximale, — l’idéologie prend un aspect utopique et millénariste : elle exalte la société à venir et confère à l’entreprise collective une efficacité immédiate et une signification historique universelle — par exemple, la mission de réaliser la seule révolution authentique. Au terme du processus, l’idéologie se dégrade ; les militants sont devenus des gestionnaires et l’épreuve des faits (la force des choses) conduit au réalisme pratique, à l’élaboration d’un système idéologique fortement marqué par le pragmatisme.

Ces idéologies de la modernisation ne s’imposent pas encore par une nouveauté radicale : elles sont trop mobiles et trop circonstancielles. Leur analyse paraît décevante et souvent répétitive. Elles constituent néanmoins, pour l’anthropologie politique, un domaine d’investigation riche [355] de problèmes mal élucidés, dans la mesure où elles permettent de saisir l’articulation à la tradition et l’homologie qu’elles présentent avec les mythes régissant cette dernière. Les pays africains fournissent à cet égard les exemples les plus révélateurs. Dès l’instant où les mouvements nationaux y prennent forme, l’idéologie politique se construit, trouvant son appui sur les thèmes mythiques de révolte ou de résistance apparus au cours de la période coloniale. À l’origine, l’initiative appartient à une minorité intellectuelle, soucieuse de promouvoir une libération culturelle en même temps qu’une libération politique. L’idéologie la plus représentative de cette phase est la « théorie de la négritude », élaborée par des Africains d’expression française, puis mise en forme philosophique par J.-P. Sartre. En marge, il convient de situer l’œuvre idéologique des essayistes qui veulent conférer à l’histoire africaine une efficacité militante. Ils traitent le passé de manière à assurer la réhabilitation des civilisations et des peuples nègres. Ils renversent la relation de dépendance et transforment les civilisations reconnues en débitrices de la civilisation africaine méconnue. Les idéologies essentiellement politiques — les plus récentes — possèdent un aspect messianique, sorte de réplique théorique aux messianismes populaire qui ont exprimé les premières réactions organisées de refus du colonialisme. Ainsi, les fondateurs du socialisme africain ont non seulement le souci de procéder à une adaptation estimée nécessaire, mais aussi la certitude de contribuer au salut du socialisme, en l’enrichissant de valeurs fécondantes [[8]](#footnote-8).

Tel est le chemin qui a pu conduire du mythe traditionnel, comportant une part d’idéologie, aux idéologies et doctrines politiques modernes recélant encore une part du mythe. [356] Ce cheminement, ce passage du mythe à implications idéologiques aux systèmes de pensée modernes à implications mythiques, fait rencontrer le problème qui se pose à toutes les vieilles sociétés en mutation. Ce problème, c’est celui de la dialectique permanente entre tradition et révolution.

*Anthropologie politique*,
Paris, P.U.P., 1967,
pp. 208-217.

Fin du texte

1. G. Althabe*,* *Communautés villageoises de la côte orientale malgache*, Paris, Maspero, 1969. [↑](#footnote-ref-1)
2. Voir les indications et les suggestions bibliographiques de L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966, sections 74, 75 et 84. [↑](#footnote-ref-2)
3. Des « documents » rassemblés par Jean Myrdal, et consacrés à un village du Chensi, le suggèrent : J. Myrdal, *Un village de la Chine populaire*, Paris, 1964. [↑](#footnote-ref-3)
4. D. Apter*,* The *Politics of Modernization*, Chicago, 1965, chap. 6. [↑](#footnote-ref-4)
5. M. Halpern, The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa, Princeton, 1963. [↑](#footnote-ref-5)
6. J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, 1960, chap. I, XII et XIII. [↑](#footnote-ref-6)
7. D. Apter, *op. cit*., p. 314-327. [↑](#footnote-ref-7)
8. G. Balandier, « [Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/030111349)», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXXIII, 1962. [↑](#footnote-ref-8)