

Le syncrétisme, ou la revendication d'une religion pure de tout amalgame

Leçon inaugurale présentée par André Couture, alors professeur titulaire,
lors de la Journée de la rentrée 2013-2014, le 11 septembre 2013,
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses.
Texte révisé en février 2024.

Résumé : *Ce texte, écrit il y a déjà une dizaine d'années, constitue une synthèse de mes travaux sur le syncrétisme. Il commence par quelques données historiques et des exemples concrets de la façon dont le terme a été utilisé. Il montre ensuite que le fait de considérer certains phénomènes comme syncrétiques suppose habituellement qu'il existerait quelque part une religion pure qui ne pourrait qu'être contaminée par ses réalisations historiques. J'y aborde enfin brièvement la catégorie voisine de métissage.*

Introduction

Depuis que j'étudie les récits concernant le personnage de Kṛṣṇa, et que je m'intéresse à la question de la réincarnation souvent considérée comme un emprunt de l'Occident aux religions de l'Inde, je me trouve confronté à une catégorie curieusement utilisée d'une manière presque similaire en théologie et en sciences des religions, celle de syncrétisme. Qualifier une religion de syncrétiste, c'est affirmer qu'on la perçoit non pas comme une tradition vivante cohérente, mais comme un amalgame fortuit de traditions, de récits, de concepts. Le syncrétisme serait même typique des traditions orientales ainsi que des nouveaux enseignements qui s'en inspirent : ce serait la raison qui expliquerait le flou ou même l'obscurité de nombre de ces enseignements.

De même que l'on a parfois stigmatisé les textes gnostiques des premiers siècles chrétiens en les qualifiant de syncrétistes, de la même manière certains spécialistes reconnus de l'hindouisme considèrent les histoires complexes composant la biographie de Kṛṣṇa comme ne pouvant être que le résultat confus de traditions disparates. Les meilleurs spécialistes de l'ancienne culture religieuse du Cambodge ou de l'actuel Népal ne trouvent pas d'autres mots que celui de syncrétisme pour qualifier le bric-à-brac de traditions diverses qu'ils y rencontrent, un syncrétisme, ajoute-t-on parfois, qui serait typique d'une mentalité qui confondrait en un même tout des traditions censées être distinctes. De façon similaire, les nouvelles religions que l'on trouve au Québec à partir de la fin des années 1960 ne peuvent être d'un point de vue théologique que le fruit d'un

mélange malsain, et certains pasteurs chrétiens n'hésitent pas à les condamner en parlant de syncrétisme.

Que veut-on dire exactement par ce mot de syncrétisme ? J'ai commencé à me rendre compte de l'impensé que recelait cette catégorie en analysant les discours antiréincarnationnistes de certains théologiens¹. Toutefois, je n'avais pas encore, à cette époque, évalué l'importance de cette notion. Il a fallu un séminaire de maîtrise et de doctorat donné à l'hiver 1988 avec le professeur Paul-Hubert Poirier pour qu'apparaisse l'urgence d'étudier de plus près les origines de ce terme et les raisons de son utilisation. Il est rapidement apparu que le syncrétisme n'était pas un concept opérationnel explicitement construit dans le cadre d'une analyse, mais plutôt une catégorie *a priori* servant à stigmatiser globalement des phénomènes religieux qui semblaient résister à toute analyse plus approfondie. J'en ai conclu qu'il était urgent de mieux comprendre les origines de cette catégorie, et c'est à cette tâche que je me suis attaqué.

Ce thème devrait intéresser en particulier les futurs historiens des religions, car une partie des histoires fantastiques qu'ils étudient paraissent parfaitement entrer sous cette rubrique. Il devrait intéresser également les théologiens ou futurs théologiens qui retrouvent parfois sur leur route une catégorie qui peut leur sembler tout à fait acceptable à première vue, et qui pourrait même leur sembler avoir été empruntée aux sciences des religions. Je commencerai donc cette présentation par quelques rappels concernant la façon dont ce mot a d'abord été utilisé, pour ensuite en arriver à des exemples concrets de ce qu'on appelle syncrétisme tant en théologie qu'en sciences des religions. Il faudra inévitablement nous interroger vers la fin de cet exposé sur le postulat d'une religion parfaite et pure de tout amalgame que semble supposer le postulat inverse d'un syncrétisme qui ne serait que mélange inacceptable et confusion.

Qu'on me permette en dernier lieu de faire remarquer que j'emploierai ici le terme de « syncrétisme » plutôt que celui de « métissage », une catégorie distincte qui a pris son essor dans les années 1990. Léopold Senghor, l'ancien président de la république du

¹ Cette étude a abouti à la publication d'un long article : André COUTURE, « Réincarnation ou résurrection ? Revue d'un débat et amorce d'une recherche », *Science et Esprit*, XXXVI/3, 1984, 351-374 ; et XXXVII/1, 1985, 75-96.

Sénégal, aurait, dit-on, mentionné dans une interview qu'un gouverneur des colonies lui avait raconté l'anecdote suivante : « Le Général de Gaulle ayant décidé d'octroyer la citoyenneté française, du moins dans le droit de vote, aux Maghrébins et aux Négro-Africains, le gouverneur lui demanda s'il ne craignait pas une pollution du sang français par le sang arabe et le sang noir. Et de Gaulle de le rabrouer : "Mon cher, vous êtes un bourgeois : l'avenir est au métissage."² » Je reviendrai brièvement au métissage vers la fin de l'exposé, mais pour le moment c'est uniquement de syncrétisme qu'il s'agira.

D'où nous est arrivé le terme de syncrétisme ?

Les linguistes nous assurent que le mot « syncrétisme a jadis été inventé par Plutarque (46-125 EC), un penseur et historien d'origine grecque qui s'est installé à Rome pour y faire de l'enseignement. Il l'a utilisé dans un passage de son « Traité sur l'amour fraternel » (paragr. 19). Il y donne l'exemple des Crétois qui, même s'ils se querellaient souvent et se faisaient la guerre, se réconciliaient et se coalisaient quand un ennemi les attaquait de l'extérieur, ce qu'ils appelaient *synkrètismos* ou syncrétisme. Ce terme unique dans la littérature classique a dû attendre Érasme (1466 ?-1536), un humaniste de la Renaissance féru de littérature grecque, qui l'a utilisé dans le sens positif que lui donnaient les Crétois. Cet auteur consacre à ce mot un paragraphe de ses *Adages* (I, 1, 11, probablement vers 1517-1518) où il cite explicitement Plutarque. Dans une lettre à Philippe Mélanchthon, un humaniste et réformateur protestant allemand, datée du 22 avril 1519, le même auteur recommande aux gens de lettres en butte à la haine de faire eux aussi comme les anciens Crétois et de « syncrétiser », car, disait-il, « il est juste que nous syncrétisions nous aussi » (le verbe « syncrétiser » étant en grec dans la lettre).

Le mot sera ensuite maintes fois repris, et le plus souvent pour désigner un accord fragile entre protestants et catholiques, ou une entente fondée sur l'opportunisme (Zwingli, en 1525 ; Butzer, en 1531 ; etc.). Les protestants discutèrent en effet pendant tout le XVII^e siècle d'éventuels compromis avec l'Église romaine. Tandis que les uns (par exemple, un luthérien comme G. Calisen, dit Calixte, 1586-1656) se montraient ouverts au syncrétisme au sens où ils favorisaient un rapprochement doctrinal entre catholiques et

² Voir <http://www.malraux.org/images/docs/senghor1.pdf>, consulté le 8 août 2013.

protestants, d'autres (comme A. Calov, dit Calovius, 1612-1685) ridiculisaient le syncrétisme et l'effort d'harmonisation qu'il représentait. À l'effort de conciliation des uns s'opposait l'intransigeance théologique des autres³.

C'est ce fond de querelles entre protestants et catholiques à la suite de la Réforme protestante qui permet de comprendre l'utilisation négative que la théologie catholique réserve le plus souvent au mot syncrétisme. On notera que ce terme était alors presque uniquement utilisé à l'intérieur des débats de théologiens. Pour qu'il devienne plus connu des gens cultivés de l'époque, il a fallu attendre qu'on le définisse dans l'*Encyclopédie*, éditée de 1751 à 1772 par Diderot et D'Alembert. Il est en effet question de syncrétisme dans l'article « Syncrétistes, Hénotiques, ou Conciliateurs » que Diderot (1713-1784) a rédigé. Par opposition à l'éclectiste (celui qui choisit les meilleures thèses quand elles lui paraissent conciliables) qu'il loue et considère comme le seul véritable philosophe, Diderot dénonce le syncrétiste comme un habile pacificateur cherchant à faire concorder les vérités les plus contraires, se contentant d'à-peu-près et d'emprunts multiples mal étayés. Voici ce qu'il en dit : « Le *syncrétiste* étoit entre les Philosophes, ce que seroit entre des hommes qui disputent, un arbitre captieux qui les tromperoit & qui établiroit entre eux une fausse paix. » Par opposition à l'éclectiste qui fait preuve d'intelligence et d'honnêteté intellectuelle, le syncrétiste y est décrit comme un être faux, rusé, qui fait flèche de tout bois. L'exemple retenu est le syncrétisme qui s'est exercé entre certaines sectes du christianisme. Le sens que Diderot donne à ce mot est donc nettement négatif. Accepter le syncrétisme, c'est pour lui miser sur l'approximation, l'amalgame, et refuser la raison et sa clarté, avec la nuance que le syncrétiste est ici également présenté comme un être fallacieux.

La catégorie de « syncrétisme » en théologie et en sciences des religions

L'utilisation que l'on fait actuellement de la notion de syncrétisme s'inspire, il me semble, directement des querelles entre protestants et catholiques, et du sens qu'a pris ce terme dans l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert. Le syncrétisme renvoie à de la confusion au plan religieux, à un mélange considéré comme plus ou moins heureux.

³ Pour plus d'informations, voir R. PILLORGET, « Le problème du syncrétisme, débat majeur au sein du protestantisme allemand du XVII^e siècle », *L'Information historique* 32, 1970, p. 210-215.

Quand les autorités religieuses, ou du moins certains théologiens, parlent encore de nos jours de syncrétisme (ou encore de croyances floues, confuses, aux contours indécis) pour dénoncer des approximations ou des mélanges allant à l'encontre d'une certaine pureté doctrinale, ils poursuivent donc en cela un usage bien établi. De nombreux spécialistes de sciences des religions conçoivent également la façon dont se présentent actuellement l'hindouisme et le bouddhisme comme un mélange de traditions qui ont jadis été bien distinctes, mais qui se seraient mélangées au fil des aléas de l'histoire.

- *En théologie*

C'est ce sens de mélange inacceptable qu'a retenu l'apologétique catholique, et certains polémistes à l'intérieur du christianisme. Par exemple, dans un volume intitulé *Apologétique : nos raisons de croire, réponses aux objections* et publié en 1948 par Maurice Brillant et Maurice Nédoncelle⁴, on trouve certaines réflexions du sociologue Joseph Wilbois à propos de l'hindouisme. Il conclut ses propos en disant que « la pensée hindoue ne suit pas notre logique, et [que], faute de pouvoir réussir des synthèses, elle juxtapose les contradictoires que la conscience populaire ou savante a enfantés en divers lieux et en divers temps »⁵. Sans que le terme soit explicitement utilisé, l'hindouisme est ainsi réduit à un syncrétisme, ainsi que le faisaient d'ailleurs un certain nombre d'indianistes au début du XX^e siècle. Cette religion apparaît comme un curieux mélange de croyances et de rites dans lequel les seuls points d'unité seraient l'acceptation de la révélation védique et une croyance à la transmigration jugée insuffisante parce qu'elle inciterait entre autres au fatalisme.

Le théologien Richard Bergeron utilise abondamment le terme « syncrétiste » dans le *Cortège des fous de Dieu* de 1982⁶. Tous les groupes religieux qui juxtaposent des éléments chrétiens et d'autres croyances ou rites de provenance étrangère sont systématiquement catalogués dans les sectes ou groupes syncrétistes. Ce serait le cas de l'Église de l'Unification qui présente une doctrine inspirée du christianisme, du taoïsme

⁴ Maurice BRILLANT et Maurice NÉDONCELLE (dir.), *Apologétique : nos raisons de croire, réponses aux objections*, Paris, Bloud & Gay, 1948.

⁵ Voir p. 812 ; également p. 815.

⁶ Richard BERGERON, *Le Cortège des fous de Dieu*, Montréal, Éditions Paulines, 1982.

et du mazdéisme ; également de l'enseignement du maître hindou Rajneesh dont la technique de méditation est dénoncée comme un alliage syncrétiste de données psychothérapeutiques occidentales et d'éléments empruntés aux divers modèles traditionnels de méditation hindoue⁷. Il irait de soi qu'il s'agirait là d'une tare, qui rendrait ces groupes inaptes à être considérées comme de véritables religions. Mais à la décharge des théologiens qui utilisaient ce terme à propos de groupes issus de l'hindouisme, il faut dire qu'ils ne faisaient que reprendre à leur façon une catégorie qui s'était déjà subrepticement glissée dans les analyses des historiens qui tentaient de comprendre les religions orientales.

- *En sciences des religions*

Il n'est pas question de nier totalement l'intérêt de la notion de syncrétisme en sciences des religions. Beaucoup de colloques scientifiques s'y sont penchés. Quand on examine l'*Encyclopedia of Religions* de 2005⁸, on ne peut que se rendre compte que l'article le plus englobant sur les emprunts d'une religion à une autre ou les mélanges de religions, porte justement le titre de « Syncretism ». Beaucoup de spécialistes pensent en effet que le concept de syncrétisme, à condition d'être affiné, constitue toujours un instrument utile pour analyser les échanges d'une religion à une autre et repérer les mécanismes ainsi impliqués. Il est d'ailleurs normal pour un historien de considérer chaque religion à un moment donné comme le résultat passager d'une série de transformations, une sorte d'équilibre résultant de processus complexes. En outre, à certaines périodes de l'histoire ou en certains lieux, il arrive que les contacts entre les religions aient été si nombreux et importants qu'il apparaît absolument nécessaire de considérer les religions non seulement comme un ensemble de croyances et de pratiques cohérentes, mais également comme le résultat d'influences variées. C'est précisément ce qui s'est passé entre autres dans l'Europe du XIX^e siècle où sont apparus de nombreux courants spirituels comme le spiritisme d'Allen Kardec ou la théosophie de Helena Blavatsky, et ce qui se passe toujours dans le contexte pluraliste des grandes villes modernes⁹.

⁷ Voir *ibid.*, p. 95, 116, 133, 134-145.

⁸ *Encyclopedia of Religions*, édité par Lindsay JONES (2^e éd.), Detroit, Macmillan Reference USA, 2005, article « Syncretism ».

⁹ Ce paragraphe s'inspire de André COUTURE, *La réincarnation*, Paris, Cerf (coll. Bref), 2000, p. 101.

Mais pour comprendre la manière dont on utilise le terme « syncrétisme » en sciences des religions, il ne faudrait pas oublier Ernest Renan (1823-1892)¹⁰, qui lui a en quelque sorte donné une nouvelle naissance. Renan avait fait ses études chez les Sulpiciens et était entré dans les ordres qu'il avait ensuite quittés. Fêré d'études bibliques, il poursuivit ses travaux sur la Bible et les religions du Moyen-Orient. Ce que l'on sait moins, c'est qu'il a été probablement l'auteur qui a le plus contribué à imposer la catégorie de syncrétisme en sciences des religions. Darwinien convaincu, persuadé du progrès nécessaire et continu de l'être humain comme bien d'autres penseurs de son époque (Auguste Comte, par exemple), il a conçu un schéma à trois paliers. Selon lui, le syncrétisme constitue l'état enfantin et irréfléchi de l'humanité ; cet état est antérieur à la phase d'analyse à laquelle travaillaient les sciences historiques de son temps, une phase elle-même antérieure à la synthèse finale devant selon lui se fonder sur un sain éclectisme. En fait, ce dont Renan rêvait, c'était de créer une « embryogénie de l'esprit humain ». Pour ce spécialiste, l'esprit humain est toujours le même : il commence partout, en particulier dans les religions, par l'amalgame ou l'à-peu-près. Ce qu'il explicite de la façon suivante : « De même que le fait le plus simple de la connaissance humaine s'appliquant à un objet complexe se compose de trois actes : 1° vue générale et confuse du tout ; 2° vue distincte et analytique des parties ; 3° recombinaison synthétique du tout avec la connaissance que l'on a des parties ; de même l'esprit humain, dans sa marche, traverse trois états qu'on peut désigner sous les trois noms de syncrétisme, d'analyse, de synthèse, et qui correspondent à ces trois phases de la connaissance »¹¹. En un mot, le syncrétisme est le mot qui rend le mieux compte pour Renan de « la logique primitive des âges primitifs ».

Je prendrai un second exemple, celui d'un spécialiste indien, Ramkrishna Gopal Bhandarkar, qui propose en 1913 une nouvelle présentation des débuts du vishnouisme en s'appuyant sur les travaux des historiens occidentaux¹². Son analyse est encore souvent acceptée sans aucune critique. Selon Bhandarkar, le dieu que l'on vénère en Inde

¹⁰ Voir André COUTURE, « Le recours à la notion de syncrétisme chez Renan », dans *La tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire*, Les Cahiers de recherche en sciences de la religion, vol. 10, 1991, p. 57-84.

¹¹ Henriette PSICHARI, *Œuvres complètes de Ernest Renan*, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961, t. III, p. 968 ; cité p. 62-63 de l'article cité à la note précédente.

¹² Ramkrishna Gopal BHANDARKAR, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, New Delhi, Asian Educational Services (1^{re} éd. : Strasbourg, 1913).

sous le nom de Kṛṣṇa n'avait à l'origine rien d'un individu historique ou d'un fondateur de religion. Il s'agissait d'une divinité composite, produit artificiel d'une série d'évolutions indépendantes. Selon cette interprétation, le vishnouisme serait en fait un ensemble hétéroclite, fruit de l'amalgame d'au moins quatre courants distincts : Viṣṇu le dieu védique, Nārāyaṇa un dieu cosmique et philosophique, Kṛṣṇa Vāsudeva un dieu historique honoré par des tribus de guerriers, et Kṛṣṇa Gopāla (Bouvier) une divinité de tribus pastorales. À ces quatre courants vient naturellement s'en ajouter un autre, celui qui fait de Saṃkarṣaṇa (ou Balarāma), le frère aîné de Kṛṣṇa, une divinité agricole qui se serait associée assez tôt à Kṛṣṇa Vāsudeva¹³. Bhandarkar essaie de découvrir des sources différentes pour rendre compte de chaque aspect particulier du culte de Kṛṣṇa et explique l'existence du nouvel ensemble religieux en faisant appel à des identifications, à des emprunts, à des influences diverses. Cet amalgame primitif, et la confusion qui s'ensuit, ressemble beaucoup au syncrétisme de Renan, sauf qu'il est ici complété par un essai pour démêler les fils de cet écheveau.

La thèse de Bhandarkar a convaincu les indianistes pendant des décennies. Toutefois, son fondement théorique est ordinairement passé sous silence et je me permets d'en dire quelques mots. L'explication que Bhandarkar donne s'appuie en fait explicitement sur l'hénothéisme (ou kathénothéisme) proposé un demi-siècle plus tôt par Max Müller. Ce savant indien applique alors explicitement au vishnouisme une loi censément naturelle que Müller avait tenté de dégager de son expérience des textes religieux de l'Inde. C'est, commente-t-il, qu'il devait en être des religions comme des langues. Chaque langue commence par exister en dialectes juxtaposés avant de devenir un parler uniforme reconnu par tout un peuple. Les religions, affirme Müller, « grandissent autour du foyer de chaque famille. Quand ces familles se réunissent en tribus, l'unique foyer devient l'autel d'un village ; et quand différentes tribus se combinent en un état, les différents autels deviennent un temple ou un sanctuaire pour tout un peuple¹⁴. » Convaincu que les

¹³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴ Les religions « rise around the hearth of every family. When families become united into tribes, the single hearth become the altar of a village; and when different tribes combine into a state, the different altars (*ædes*) become a temple (*ædes*) or sanctuary of the whole people. This process is natural, and therefore universal » (F. Max MÜLLER, *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religions of India*. Delivered in the Chapter House, Westminster Abbey in April, May, and June, 1878, Varanasi, Indological Book House, 1964 [1^{re} éd.: 1878], p. 286. Sur ce thème, on pourra également

humains sont naturellement monothéistes, Max Müller suppose donc que chaque tribu avait son dieu, et que ce sont les alliances que ces tribus ont dû faire en s'unissant dans ces grandes cités-états qui permettent d'expliquer le passage du monothéisme (il appelle cela l'hénothéisme, un dieu à la fois) au polythéisme. Autrement dit, en fusionnant en des entités sociales plus larges, d'anciennes tribus honorant une seule divinité auraient nécessairement été amenées à honorer un ensemble hiérarchisé de divinités reflétant la nouvelle structure socio-politique dont ils faisaient désormais partie. Bhandarkar était convaincu que la théorie de Müller s'appliquait parfaitement à l'Inde religieuse de l'époque védique¹⁵. C'est dans cet esprit qu'il disséqua le vishnouisme en divers courants religieux honorant chacun une divinité unique et qu'il essaya d'expliquer comment les divinités représentant chacun de ces courants aient pu naturellement s'identifier les unes aux autres au point de former la structure complexe que nous lui connaissons.

Tandis que Renan s'appuie sur la conviction que le syncrétisme et ses croyances mythiques correspondent à l'étape enfantine de l'humanité, Bhandarkar et les savants qui l'inspirent appuient leur explication du polythéisme sur un raisonnement d'ordre sociologique. Mais peu importe la justification apportée pour valider l'existence du polythéisme, ce sont de telles hypothèses qui aboutissent à des analyses textuelles qui considèrent que les textes traditionnels qui nous sont parvenus sont forcément l'aboutissement d'un amalgame de traditions qui se sont lentement mélangées. La véritable recherche historique consisterait par conséquent à démêler, à séparer, à l'intérieur de textes qui reflètent cette confusion, des strates ou des niveaux provenant d'origine différente.

De la fiction d'une religion pure à l'idée du syncrétisme

J'ai examiné l'histoire du mot syncrétisme et j'ai donné quelques exemples de la façon dont ce concept a été utilisé en théologie comme en sciences des religions. Il faut maintenant se demander quelle conception de la religion se cache derrière ces raisonnements. Le verdict de syncrétisme, qu'il provienne d'une autorité religieuse ou

consulter André Couture, « Saṃkarṣaṇa et ses rapports avec Kṛṣṇa : un jeu de présences et d'absences, de rapprochements et d'éloignements », *Bulletin d'études indiennes* 28-29 (2010-11), p. 5-49, en particulier p. 6-10.

¹⁵ Voir Bhandarkar, *op. cit.*, p. 2-3.

qu'il soit la conséquence de l'acceptation d'un postulat évolutionniste qui situe les religions autres que le christianisme dans une zone de sauvagerie primitive, dissimule en fait un autre message, persistant et pernicieux. C'est celui selon lequel la religion véritable devrait demeurer pure, c'est-à-dire exempte de toute souillure qui viendrait en ternir la pureté originelle, et qui viendrait par conséquent la faire déchoir de son état premier de perfection. Dans un article de l'*Encyclopedia Universalis* consacré au « Synchrétisme »¹⁶, Dario Sabbatucci dit que le débat autour de cette notion « repose sur la croyance en une vérité méta-historique du christianisme, vérité qui aurait été contaminée par ses réalisations historiques ». Il poursuit en disant qu'à partir du XIX^e siècle, l'histoire des religions utilisa plus ou moins consciemment ce terme en son sens péjoratif pour désigner les « manifestations religieuses hybrides, impures, qui n'étaient pas primitives mais, au contraire, dérivées de la combinaison de diverses religions, et qui correspondaient à un stade de décadence c'est-à-dire à l'incapacité de subsister dans la rigueur de leurs formes constitutives. » Synchrétisme signifie donc impureté, contamination, souillure, dégradation, et suppose l'existence, du moins hypothétique, d'une forme pure, non altérée de religion, une sorte de religion idéale, simple, immuable, préexistant aux formes concrètes que la religion a revêtues au fil du temps. Plutôt que d'analyser le réel, le concret, dans toute sa complexité, on se plaît à contempler une forme idéalisée et aseptisée de religion (de christianisme, d'hindouisme, de bouddhisme, d'islam) qui n'a évidemment jamais existé.

On suppose qu'emportées par le temps, les religions ne peuvent en se mêlant que se corrompre et s'abâtardir. À travers l'accusation de synchrétisme, une certaine théologie revendique, à son insu peut-être, une religion pure de la pureté des origines. Le christianisme apparaît comme un « pur-sang » qui ne doit s'unir à rien d'impur. Les prophètes juifs fustigeaient en effet Israël qui se prostituait aux dieux païens. L'image d'« une vierge pure et sans corruption » qu'on a pu se faire de l'Église primitive remonte aux propos d'un certain Hégésippe rapportés par Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* 3,32,7-8). Elle trahit le même souci de pureté exclusive et la défense de s'allier à rien d'impur ou d'étranger.

¹⁶ Dario SABBATUCCI, « Synchrétisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 août 2013, à l'adresse : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.bibl.ulaval.ca/encyclopedie/syncretisme/>

Mais il faut dire que les sciences des religions ont véhiculé, à leur insu peut-être, une conception à peu près semblable de la religion. C'est cette conception qui est sous-jacente à une partie importante des études bouddhiques. Celles-ci se sont en effet longtemps appuyées uniquement sur le canon bouddhique en pāli ou encore sur certains textes de grands penseurs au détriment de la réalité que nous révèlent maintenant de plus en plus les études archéologiques. Il s'agissait d'un bouddhisme intellectualisé, idéalisé, celui qui a pu séduire Hegel ou Schopenhauer, mais qui a peu de choses à voir avec la réalité concrète que l'on redécouvre aujourd'hui. Des spécialistes actuels comme Greg Schopen ou Robert Sharf dénoncent ce supposé bouddhisme originel qui n'est en fait qu'une fiction occidentale créée pour rivaliser avec un christianisme originel également idéalisé. En autant que l'on puisse la reconstituer, la communauté de moines bouddhiques des origines était probablement aussi intéressée par le culte des reliques, celui des monuments funéraires, par les mérites à gagner¹⁷, que par la lecture des *sūtra* et des grands traités auxquels de très rares moines bouddhistes avaient accès. Un des enjeux d'une approche scientifique des religions est de comprendre le bouddhisme ou tout autre religion, non pas comme une unité parfaite, mais un ensemble de traditions diversifiées, un univers où coexistent moines et laïcs, hommes et femmes, virtuoses et gens ordinaires, personnes soumises à la tradition et spécialistes des formules magiques, sans plaquer sur cette réalité bigarrée un unique idéal de perfection ou de pureté qui n'a jamais existé, sans insérer cette réalité dans un système intellectuel fictif, sans lire cette réalité à travers une grille évolutionniste qui reporte aux origines ce que l'on est incapable de penser, ou encore pire sans se débarrasser de la complexité des pratiques et des mythes en réduisant ceux-ci à n'être que des symboles de nos préoccupations actuelles.

Quelques mots à propos du métissage

Depuis environ vingt-cinq ans, un nouveau terme s'est imposé, en particulier en anthropologie. Surfant sur le bon mot du Général de Gaulle rapporté au début de cet exposé, Virgilio Elizondo, un prêtre métis mexicain-américain du Texas, a écrit en 1987

¹⁷ Voir entre autres Robert SHARF, « On the Allure of Buddhist Relics », dans David GERMANO and Kevin TRAINOR, *Embodying the Dharma : Buddhist Relic Veneration in Asia*, N.Y., SUNY Press, 2004, p. 165.

un livre intitulé justement « *L'avenir est au métissage* »¹⁸, dans lequel il se bat pour faire reconnaître sa condition complexe composé d'un triple héritage indien, espagnol et anglo-américain. Il s'agit d'une construction théologique où Jésus, conçu on ne sait comment, devient dans les derniers chapitres le métis par excellence, celui qui n'est reconnu par personne, et « dont l'existence réelle est la non-existence de l'exclusion permanente »¹⁹, le prétexte au rêve d'une société décloisonnée. Dans la même foulée, Jacques Audinet a écrit en 1999 *Le temps du métissage*²⁰, un livre où il aborde, en tant qu'anthropologue et sociologue, la question du choc des cultures et du multiculturalisme, de même que celle de la reconnaissance des différences dans l'égalité. En parlant de métissage, ces auteurs décrivent le contexte pluriel dans lequel doit désormais s'élaborer toute pensée théologique, et tout cela est fort louable.

Mais la question même du métissage est en elle-même pleine d'ambiguïtés et a soulevé en anthropologie des questions très pertinentes, qui méritent qu'on y fasse ici au moins allusion. Jean Benoist²¹ note qu'appliquer la notion de métissage à la langue ou à la culture implique une métaphore persistante, puisque le terme « métis » signifie « mêlé, mélangé » (du latin *mixtus*), et s'applique d'abord au domaine biologique. Au vu des premiers travaux scientifiques, le métissage se définissait comme une hybridation, c'est-à-dire une fécondation qui ne suit pas les lois naturelles puisqu'elle traverse des barrières que la nature a établies entre des sous-ensembles biologiques. Il s'agissait justement d'« 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. Mais alors que, dans les travaux scientifiques ultérieurs, la notion de « races distinctes » a cédé la place à celle de « populations », de circulation génétique et de fréquence de gènes particuliers dans telle ou telle population ; dans l'utilisation courante du terme « métis-

¹⁸ Virgilio ELIZONDO, « *L'avenir est au métissage* », Paris, Mame / Éditions Universitaires, 1987.

¹⁹ Ibid., p. 124.

²⁰ Jacques AUDINET, *Le temps du métissage*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Les Éditions Ouvrières, 1999.

²¹ Successivement chef de laboratoire des Instituts Pasteur d'outre-mer, puis professeur à l'université de Montréal et à celle d'Aix-en-Provence, ce médecin et anthropologue s'est particulièrement intéressé aux sociétés créoles.

²² Jean BENOIST, « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études créoles*, vol. XIX, n° 1, 1996, p. 47-60 (consulté en ligne le 24 août 2013 : http://classiques.ugac.ca/contemporains/benoist_jean/Metissage_syncrétisme_creolisation/Metissage_syncrétisme_creolisation.pdf). La citation se trouve à la p. 8. Voir en particulier p. 14 s.

sage », c'est plutôt l'ancienne définition de « métis » qui prévaut, celle qui suppose l'existence de races initialement pures. On le devine, et Jean Benoist y insiste, la notion de métissage, comme celle de syncrétisme, repose en fait sur l'opposition entre la pureté d'une réalité initiale et l'impureté que le mélange introduit. Jean Benoist suggère pour sa part le terme de « créolisation » qui lui semble plus acceptable. Quoi qu'il en soit, un fait est certain, nous sommes de moins en moins dans un monde pluraliste au sens où des entités différentes coexistent, et de plus en plus dans un espace global où se multiplient les rencontres et les amalgames.

Dans leur introduction au collectif *Regards croisés sur le métissage*, Laurier Turgeon et Anne-Hélène Kerbirou ont procédé à une histoire éclairante du concept de métissage. Le terme définit, disent-ils, « un phénomène omniprésent, de nature multiple et fragmentaire, qui se présente comme universel dans le monde contemporain, celui de la mondialisation »²³. À tel enseigne que la diversité culturelle et son métissage, après avoir servi à dénoncer des injustices, devient un mode de vie élitiste parfaitement intégré au capitalisme mondial qui « incorpore la différence tout en la vidant de son sens premier ». Ils notent même que « la fusion des différences apparaît comme une idéologie salvatrice, un nouvel humanisme ». On fusionne les genres de musique, les danses, les mets, les vêtements, au point d'en faire un critère de beauté. Le mélange, c'est beau. Syncrétisme et métissage ont pu servir à déconstruire des représentations coloniales essentialisées, mais ils sont devenus aujourd'hui « des paradigmes postmodernes totalisants et l'expression d'un impérialisme intellectuel ». Je dirais simplement qu'avant de faire de fonder une théologie sur ce concept, il faudrait prendre le temps d'étudier les travaux des anthropologues...

Quelques mots en guise de conclusion

Il est impossible aujourd'hui, il me semble, d'utiliser de façon naïve les termes de syncrétisme ou de métissage, que ce soit de façon négative ou de façon positive, autant en sciences des religions qu'en théologie. Les sciences des religions (en particulier l'histoire et l'anthropologie) savent désormais que les phénomènes religieux sont complexes et

²³ Laurier TURGEON (dir.). *Regards croisés sur le métissage*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, p. 6. Les deux citations suivantes se trouvent à la p. 9, la dernière à la p. 17.

fluides et il existe une multitude de méthodes qui ont justement en commun de les aborder dans leur complexité.

Parmi les méthodes les plus courantes, il y a celles qui sont issues du structuralisme de Lévi-Strauss et qui consistent à considérer par exemple les polythéismes anciens et les récits auxquels ces polythéismes ont donné naissance comme autant de « langues », c'est-à-dire de systèmes cohérents reposant sur un certain nombre d'oppositions et permettant de transmettre des messages à décoder. Il restera toujours insuffisant d'extraire d'un récit quelques mots ou quelques phrases dans l'espoir d'y découvrir le sens de la totalité de ce texte. Les textes religieux, comme n'importe quels autres, ont vraisemblablement été composés par des gens qui réfléchissaient à ce qu'ils disaient et ne se contentaient pas d'amalgamer pêle-mêle des symboles. Si les récits concernant Kṛṣṇa ont été lus pendant des centaines, voire des milliers d'années, par des gens intelligents, c'est peut-être qu'ils ont du sens et ne sont pas simplement une juxtaposition de naïvetés.

On peut ajouter ici que les théories de la réception, utilisées d'abord en littérature, peuvent également aider à faire comprendre en quoi ces récits se sont, au fil des âges, transformés en une multitude de versions différentes. On sait que ces théories ont en commun de supposer que, dans le récit qui nous parvient, il n'y a pas seulement le texte et son auteur, mais également le lecteur ou l'auditeur éventuel de ce texte. L'acte de lecture se fait à l'intersection d'un double horizon d'attente, soit l'attente créée par un auteur qui écrit dans un certain contexte et l'attente d'un lecteur qui lit ce même texte dans un autre contexte. Les versions d'un même mythe sont en théorie infinies, puisque tout lecteur peut avoir la sienne. Mais cette diversité se réduit considérablement quand on pense que le lecteur des temps passés n'était habituellement pas un individu isolé, mais un lecteur à situer plutôt à l'intérieur d'une communauté interprétative obéissant à des règles (implicites ou explicites) et ne tolérant pas n'importe quelle lecture. Le lecteur chrétien catholique d'une parabole de l'Évangile a normalement des limites à respecter, ce qui fait que sa lecture sera très probablement différente de celle d'un protestant libéral ou d'un Témoin de Jéhovah. Les multiples versions du *Harivaṃśa* qui nous sont parvenues se situent de même à l'intérieur de communautés *vaiṣṇava* suffisamment

homogènes pour que ces versions, qu'elles soient du Nord, du Nord-Est ou du Sud de l'Inde, reflètent des valeurs qui ont pu évoluer, mais qui restent foncièrement similaires.

Mais ce ne sont là que des exemples de méthodes qui ont toutes en commun de supposer que les textes religieux forment des ensembles cohérents qui doivent être analysés en tant que tels. Aucune de ces communautés n'était parfaite à l'origine : toutes se sont transformées au fil du temps, au fil des rencontres qu'elles ont faites, des emprunts qu'elles ont réalisés, et les productions qui en sont issues doivent être analysées avec la même rigueur que pour n'importe quelle autre production littéraire ou artistique.