

# ALBAN BENSA

## L'anthropologie se réinscrit dans l'histoire

L'anthropologue Alban Bensa publie un recueil d'articles où, à partir de son expérience de terrain en Nouvelle-Calédonie, il fait un retour critique sur sa discipline. Pour bien percevoir la réalité de la vie des individus en société, il souhaite, loin des grands systèmes théoriques abstraits, revenir aux stratégies des acteurs et à leur inscription dans l'histoire.

Vous plaidez, dans *La Fin de l'exotisme*, pour que l'anthropologue s'éloigne des théories trop générales pour se concentrer sur le contexte particulier de son terrain, sur le «réel». Pouvez-vous expliquer cela ?

Force est de constater qu'il existe souvent un grand décalage entre l'expérience de terrain et sa réfraction dans les écrits des anthropologues. Cette perte de réalité peut être imputée à l'usage non critique de concepts englobants comme ceux de «culture», de «mythe» ou de «rite» qui, sans que l'on y prenne garde, ouvrent la voie à la surinterprétation. Dans de nombreux cas, par exemple, l'étude d'un «rituel» se fonde sur une construction idéal-typique qui rassemble dans une narration normative des pratiques observées dans des contextes différents. La montée en généralité est induite par la façon dont les faits sont déjà retaillés à l'aune de leur future analyse. Afin d'éviter de tels excès de systématisation, il convient, à mon sens, de ne pas rapporter d'emblée les actes à des *a priori* aussi contraignants et vagues que celui de rite. Il vaut mieux d'abord s'en tenir à ce qui s'est passé sous les yeux de l'ethnologue: qu'a-t-il vraiment vu et

quand, qui a dit quoi, qui a commenté la scène, quelles questions l'ethnologue a-t-il posées ? Il faudrait donc décrire les faits en les situant précisément dans le temps et dans l'espace et en singularisant les acteurs. Car c'est le contexte qui confère au rituel son sens historique. Si le rite a lieu en temps de guerre ou d'élection, ou bien dans un camp de réfugiés, les significations que chacun (ethnologue compris) pourra lui attribuer seront nécessairement différentes. A l'inverse, gommer les circonstances conduit immanquablement à mobiliser les catégories incertaines de mentalité ou de culture en imputant aux acteurs des logiques globales qui n'ont rien à voir, ici et maintenant, avec les leurs.

Ne craignez-vous pas, en insistant ainsi sur le contexte et notamment sur les stratégies des acteurs, de ne plus pouvoir dégager de lois générales, ce qui est l'un des buts de toute science ?

Toute la question est de savoir comment l'on établit ces lois générales. S'agit-il de lois fonctionnant dans une ethnie, une aire culturelle, ou valables pour toute l'humanité ? Dans ce dernier cas, il faudra remonter de règles locales de fonctionnement à des principes plus généraux qui, dans toutes les sociétés ou dans tout esprit humain, commandent ces règles particulières. Mais quelle est la force explicative finalement de propositions du type : la prohibition de l'inceste est nécessaire à l'établissement d'échanges matrimoniaux entre les groupes, tout pouvoir politique joue de l'opposition entre nature et culture, les sociétés pour s'ordonner correctement ont besoin de différenciations internes marquées entre les sexes, etc. ? Il vaut mieux pour l'ethnologue prendre ses distances vis-à-vis de tels

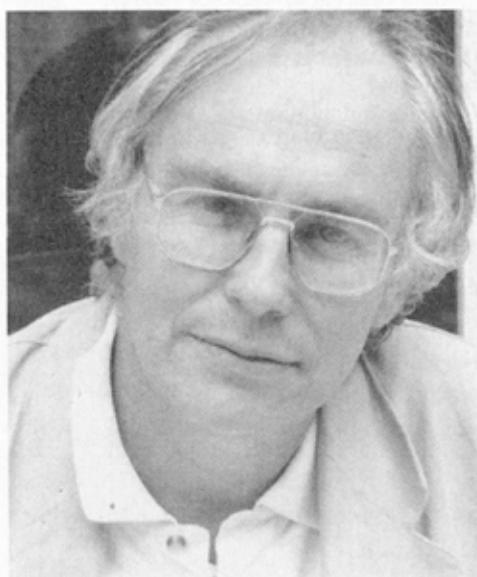
énoncés de philosophie sociale et s'engager dans une direction plus pragmatique. Les situations qu'il observe sont travaillées par des convenances langagières, des ordres juridiques, des rapports de force politiques qui tirent leur efficacité, toujours relative, de leur inscription dans un champ de possibles historiquement déterminé.

Par exemple, une stratégie foncière dans le Béarn ne ressemble pas à une stratégie foncière menée par des Kanaks en Nouvelle-Calédonie. Dans les deux cas, les acteurs se réfèrent à des pratiques qui font sens au moment même où ils agissent : il y a, ici et là-bas, ce qui se fait et ce qui ne se fait pas, selon les rapports établis, localement et pour l'heure, entre efficacité et éthique. Les théories du langage en situation, les réflexions sur les usages de la temporalité, les apports des sciences politiques permettent d'étayer une théorie générale de l'action, plus éclairante à mon avis que celles qui plaident pour la toute-puissance d'un ordre symbolique anhistorique caché, dont les acteurs n'auraient pas conscience et que seul l'anthropologue serait en mesure de révéler.

**Vous dites que les ethnologues, par nostalgie pour le passé, ont souvent pensé le temps des peuples qu'ils étudiaient comme immobile : d'où la recherche de traces, de survivances. Pour dissiper cette vision «exotisante», vous prônez le retour à l'événement... Marc Augé écrit pourtant que les sociétés traditionnelles conjurent la menace de l'événement en «rabat-  
tant» celui-ci sur la structure (1). Qu'en pensez-vous ?**

C'est la position la plus communément admise lorsque l'on pense l'événement comme extérieur à la société, par exemple dans les situations de *first contact* telles que Marshall Sahlins (2) les a mises en lumière. Mais si l'on saisit l'événement, à la suite de Gilles Deleuze, en tant que rupture d'intelligibilité, il devient nécessaire de montrer en quoi il se dissoie des structures préexistantes pour fonder une nouvelle époque, un nouvel ordre du temps (3). Ce phénomène n'est pas propre aux seules sociétés modernes mais repérable dans tout travail de mémoire ou de mise en récits. L'événement instaure un nouveau rapport au passé et à l'avenir. Les projets des acteurs ne sont pas pure répétition de ceux de leurs ancêtres mais exploi-

## Un anthropologue du réel



Alban Bensa.

**ANTHROPOLOGUE** spécialiste de la fabrication du discours politique chez les Kanaks de Nouvelle-Calédonie, directeur d'études à l'EHESS et directeur du laboratoire Genèse et transformation des mondes sociaux (GTMS), Alban Bensa mène par ailleurs une recherche plus générale sur les mutations au sein du monde contemporain. Pour cela, il privilégie l'étude de l'événement, des actions et des paroles en situation, quitte à interroger de manière critique certaines catégories classiques de la discipline anthropologique (mythes, rituels, symbolisme). Membre des comités de rédaction des revues *Genèses*, *Sciences sociales et histoire et Actes de la recherche en sciences sociales*, il anime plusieurs séminaires à l'EHESS sur l'actualité de l'anthropologie ou sur l'interdisciplinarité dans les sciences sociales. ■

■ **La Fin de l'exotisme.  
Essais d'anthropologie critique**  
Anacharsis, 2006.

■ **Histoire d'une chefferie kanak.  
Le pays de Koohnê**  
Karthala, 2005  
(avec Atéa Antoine Goromido).

■ tent peu à peu les possibilités et les significations nouvelles qu'un événement, fondateur de l'époque, a ouvertes.

**Comment vous situez-vous par rapport à la notion d'inconscient, présente dans de nombreuses études classiques d'anthropologie ?**

Les écoles fonctionnaliste et surtout structuraliste se sont appuyées sur la notion d'inconscient. Fort de cette référence, le seul à être conscient de la réalité des faits sociaux serait finalement l'anthropologue, ce qui lui confère, avouons-le, une très forte position d'autorité. Il soutiendra ainsi que telle cérémonie de mariage observée dans le monde méditerranéen peut s'expliquer par un vieux conte indo-européen répertorié par Vladimir Propp, réactivant par là l'idée de schèmes mentaux profonds imper-

**Que pensez-vous de l'opposition que fait Claude Lévi-Strauss entre pensée sauvage et pensée scientifique dans *La Pensée sauvage* (1) ? Y a-t-il là aussi un cliché exotique que vous critiquez ?**

C. Lévi-Strauss entend montrer que l'une et l'autre pensée ne s'opposent pas par leurs procédures logiques mais par les données sur lesquelles elles opèrent. La pensée scientifique s'exerce sur des phénomènes isolés et purifiés par la méthode expérimentale ; la pensée sauvage traite de matériaux «précontraints» (plantes, animaux, objets, phénomènes directement observables, etc.) qui la guident dans l'établissement d'analogies ou de différences. Cette analyse me paraît éclairante si l'on n'en déduit pas que la pensée sauvage se développe de façon non réflexive, c'est-à-dire sans que la conscience, le calcul et la stratégie ne

niennes, donc avec le monde surnaturel. En réalité, lorsque l'on recueille les récits des acteurs, on s'aperçoit que plusieurs personnes sont en concurrence pour revendiquer ce statut, afin de pouvoir présenter leur ancêtre comme le premier homme au moment de l'origine du monde... Nous sommes donc là dans un espace concurrentiel, un peu comme chez nous les gens qui se disent gaullistes. On se rattache ici au gaullisme comme là-bas à l'ancestralité, par toutes sortes de stratégies, pour se donner plus de légitimité et pour servir ses propres desseins politiques.

**On touche là à la question de la croyance... Qu'est-ce que «croire» ?**

Je viens de publier un commentaire d'ouvrage sur ce sujet (2). Quand les maîtres de la terre se revendiquent d'une origine «lunaire», il s'agit d'une allégorie politique plus que d'une «croyance».

Les Kanaks, comme nous tous, pensent que leurs ancêtres continuent à être présents en eux, dans la mémoire, dans l'incorporation de certains gestes ou d'habitudes, dans les relations qu'ils ont transmises à leurs descendants, etc. Pourquoi faudrait-il faire de cette expérience un «culte des ancêtres» ou une croyance ? La croyance est plutôt du côté de l'anthropologue qui croit que les Kanaks croient ceci ou cela. Alors qu'eux, comme nous, peuvent assister à une cérémonie ou à une messe par simple convenance sociale, en pensant à tout autre chose et sans croyance aucune. L'énoncé «je crois [que / ou / à...]» est à saisir d'abord comme un énoncé dans un contexte. Il ne renvoie pas nécessairement à une représentation mais d'abord à une logique d'énonciation. L'erreur serait de reconstruire *ex abstracto* des systèmes de croyances qui chapeauteraient et qui donneraient sens aux pratiques ; alors que ce sont les pratiques qui s'éclairent mutuellement. En outre, il faut bien comprendre que les croyances sont déterminées par des pratiques et non l'inverse. ■

## On se rattache ici au gaullisme comme là-bas à l'ancestralité, par toutes sortes de stratégies, pour se donner plus de légitimité et pour servir ses propres desseins politiques.

méables au devenir. Ce discours fait de l'anthropologue le grand prêtre de l'ordre symbolique qu'il a lui-même fabriqué. Les «ethnographies» l'ont bien compris et ne manquent pas d'ironiser sur la prétention de l'anthropologie à déduire leur essence de leurs actes, ce qui, effectivement, ne va pas de soi. C'est pourquoi, plutôt que de parler d'inconscient ou de culture, je préfère parler d'implicite. La conscience qu'ont les gens de leurs propres faits et gestes est à géométrie variable. On est conscient d'une chose à un moment donné, puis d'une autre à l'instant d'après, on comprend une situation après coup, etc. Une action est d'abord une action ; elle mêle l'explicite à l'implicite. Il n'y a que les anthropologues et les entrepreneurs culturels pour y voir d'emblée l'expression d'une culture. Certes il existe des règles, mais toute vie sociale consiste à les contourner, à les adapter, voire à en changer. En regard de ces jeux d'acteurs, la notion d'inconscient uniformise et «déshistorise» les faits sociaux, et prédispose les anthropologues à figer les ordres symboliques, qui ne sont au fond jamais que très circonstanciels.

puissent aussi s'y donner à voir. En outre, C. Lévi-Strauss propose une lecture cognitive des mythes sans mettre en évidence leur dimension politique, c'est-à-dire circonstancielle. Il montre, et c'est un apport anthropologique indéniable, combien la pensée, sauvage ou pas, classe et ordonne. Mais il laisse de côté le travail de toute pensée en tant que celle-ci réfléchit, s'interroge, construit, s'inquiète et questionne, chez le chaman amazonien comme chez Montaigne ou Albert Einstein. Au loin comme au plus près, il est préférable, selon moi, d'envisager en situation la pensée des acteurs, de la considérer autant selon ses formes que selon ses buts. C'est pourquoi la narration de tel ou tel mythe doit être comprise aussi d'après les intentions politiques, mémorielles, politiques de celui qui l'énonce.

Prenons un exemple. En Nouvelle-Calédonie, les «maîtres de la terre» sont ceux qui se revendiquent comme les plus anciens habitants d'un lieu. Les anthropologues les ont longtemps présentés comme des sortes de prêtres se mettant en relation avec les puissances chtoniques, donc avec le monde surnaturel. En réalité, lorsque l'on recueille les récits des acteurs, on s'aperçoit que plusieurs personnes sont en concurrence pour revendiquer ce statut, afin de pouvoir présenter leur ancêtre comme le premier homme au moment de l'origine du monde... Nous sommes donc là dans un espace concurrentiel, un peu comme chez nous les gens qui se disent gaullistes. On se rattache ici au gaullisme comme là-bas à l'ancestralité, par toutes sortes de stratégies, pour se donner plus de légitimité et pour servir ses propres desseins politiques.

### NOTES

- (1) M. Augé, *Le Métier d'anthropologue. Sens et liberté*, Gallimard, 2006.
- (2) M. Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Seuil, 1989.
- (3) Voir A. Bensa et É. Fassin, «Les sciences sociales face à l'événement», *Terrain*, n° 38, mars 2002.
- (4) C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, 1962, rééd. Pion, 1993.
- (5) A. Bensa, «Pour en finir avec le grand partage», *Agenda de la pensée contemporaine*, n° 5, Flammarion, automne 2006.