L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

156 | octobre-décembre 2000

Intellectuels en diaspora et théories nomades

Un chemin de crête

Michel Naepels

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/71>

DOI : 10.4000/lhomme.71

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 259-264

ISBN : 2-7132-1348-7

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Michel Naepels, « Un chemin de crête », *L'Homme* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/71> ; DOI : 10.4000/lhomme.71

Un chemin de crête

Michel Naepels

DANS *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, recueil de trente-sept textes publiés ou prononcés entre 1980 et 1995, visant des publics très divers, et largement réflexifs et auto-critiques¹, Alban Bensa se place sur une ligne de crête, au point de convergence entre science et politique. Ce faisant, il esquisse une réflexion sur les différentes composantes du métier d'ethnologue, un peu à la manière dont Gérard Noiriel a commenté les analyses de Marc Bloch sur le métier d'historien². Je me propose ici de dégager les implications principales du titre et du sous-titre de cet ouvrage afin de montrer son importance pour la définition d'une anthropologie du contemporain. On verra ainsi qu'il y a plusieurs manières d'écrire des chroniques, et que celles-ci se situent, par exemple, à l'opposé de la *Chronique des Indiens Guayaki*³, en engageant une tout autre forme d'anthropologie.

Les articles rassemblés ici sont regroupés en quatre parties : la présentation des traits saillants de l'univers social kanak ; l'évocation détaillée des effets de la colonisation sur le monde kanak, suivie d'une réflexion sur le racisme inhérent au discours colonial ; un ensemble de textes écrits avec moins de recul sur l'événement, ou plutôt avec une plus grande urgence politique ; enfin une dernière partie, sans doute plus difficile à caractériser, à mi chemin entre problèmes épistémologiques et problèmes politiques, où l'auteur se demande comment faire une ethnologie qui puisse rendre compte de l'événementialité politique et permettre l'intervention citoyenne ou militante.

À propos de Alban Bensa, *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*. (Publié avec le concours du Centre national du Livre.) Paris, Peuples autochtones et développement / Survival International (France), 1995, 350 p., bibl., carte (« Ethnies Documents » 18-19).

1. Cet À Propos reprend la présentation de l'ouvrage d'Alban Bensa que j'avais faite dans le cadre du séminaire « Lire les sciences sociales ».

2. Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996.

3. Cf. Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972. Cet ouvrage vient d'être publié aux États-Unis dans une traduction du romancier Paul Auster.

Pourquoi parler d'« ethnologie en marche » ? Quel est le parcours qui mène à ces *Chroniques kanak* ? Ce recueil résulte d'abord d'un « contre-pied », du constat que la pratique, aussi exigeante soit-elle, de l'ethnographie et du décryptage des mythes d'une région limitée de la Grande Terre calédonienne, qui a défini la première ethnologie d'Alban Bensa⁴, s'est avérée insuffisante aux yeux mêmes de l'auteur après l'émergence, qu'il n'avait guère prévue, d'une revendication indépendantiste kanak et le surgissement des « événements » (1984-1989). L'ethnologue « a été rattrapé par son objet d'étude et sommé de penser son travail en regard du travail social et politique global en cours » (p. 12). L'affirmation politique s'étant accompagnée en Nouvelle-Calédonie d'un mouvement d'affirmation culturelle, l'autorité et le statut même de l'ethnologue, comme spécialiste extérieur produisant des discours sur la société kanak, se trouvait mise en cause par cette revendication de souveraineté. On peut décrire ce choc plus simplement : que disaient, en 1984, les productions scientifiques d'Alban Bensa sur la société coloniale (c'est-à-dire sur le contexte même de ses enquêtes) ? Peu de chose. Aidaient-elles à penser ou à décrire ce qui surgissait alors ? Pas vraiment.

Je nuancerai toutefois en disant que cette prise « à contre-pied » n'introduit pas une rupture radicale dans le travail d'Alban Bensa, et ce pour deux raisons. La première est liée à la pratique ethnographique : la compréhension à laquelle vise l'ethnologie est, Bensa y insiste à plusieurs reprises, indissociable, dans la pratique d'enquête, de l'établissement de relations d'amitié. Or, quand la révolte kanak survint, ce sont ses interlocuteurs, ses informateurs, qui sont aussi ses amis, qui prirent la parole publiquement sur un autre registre que celui de l'entretien sociologique : « Le "terrain" tremble : sur place, des amis sont tués ou menacés de l'être » (p. 234). Dès lors, c'est une même volonté de compréhension et de fidélité aux interlocuteurs qui persiste, depuis l'analyse du sens politique des mythologies kanak jusqu'à l'écho donné à leurs luttes. On arrive ainsi au deuxième point : la perspective anthropologique de Bensa était donc et demeure une vision politique et historique des sociétés kanak (dans laquelle l'analyse des logiques d'énonciation prime sur la description de la structure des énoncés). On est loin d'une anthropologie structurale des mythes, et plus encore de l'analyse de la conscience mythique que proposait Maurice Leenhardt dans *Do Kamo*⁵.

Je résume en citant l'auteur : « Par ces événements, j'ai été pris à contre-pied en regard de ce que je faisais jusque-là et de la formation que j'avais reçue. [...] S'offraient deux possibilités : ne rien faire du tout ; ou bien tenter de tirer parti de mon expérience ethnographique pour comprendre et aider à comprendre ce qui était en train de se passer, de surgir » (p. 13). Un premier type de réaction à l'ébranlement suscité par les événements consiste à affirmer, contre les discours politiques ou journalistiques, la dignité de la civilisation kanak. Cela passe par une présentation grand public du savoir ethnologique, qui est en même temps

4. Cf. Alban Bensa & Jean-Claude Rivierre, *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie (région de Touho – aire linguistique cèmuhî)*, Paris, SELAF, 1982 (« Langues et cultures du Pacifique »).

5. Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.

une défense et illustration de la grandeur kanak : tout au long de ces différents textes, Bensa dresse le portrait d'une société changeante, mobile, ouverte, où le savoir et l'érudition sont très valorisés, connaissant une grande sophistication rituelle et discursive (il parle à cet égard de « préciosité » ; p. 31), ayant réussi à maintenir son autonomie malgré la colonisation. Dans le prolongement de cette affirmation ferme de la dignité kanak, il dénonce l'injustice coloniale faite à l'humanité kanak, et son corollaire, le cortège des préjugés, du mensonge et du racisme (rappelons-nous l'atmosphère de cette période : lors de l'affaire d'Ouvéa, en mai 1988, Jacques Chirac parlait des preneurs d'otages kanak en évoquant « la barbarie de ces hommes, si l'on peut les appeler ainsi » ; p. 124). On passe de la sorte sans solution de continuité du rappel de l'histoire coloniale à la chronique militante des événements politiques.

C'est par le choix d'une démarche historique que les lieux communs circulant sur les Kanak peuvent être réfutés. L'explication historico-anthropologique permet de se défaire des idées fausses sur la société kanak telles qu'elles n'ont cessé d'être véhiculées. Par exemple, Bensa conteste l'idée reçue selon laquelle la terre est sacrée pour les Kanak en montrant qu'elle n'a pas une valeur religieuse intemporelle, mais qu'elle est essentielle à la définition de la position de chacun dans une organisation sociale locale (p. 78) ; et que les Kanak se sont réappropriés ce discours sacralisant comme argument supplémentaire dans le contexte historiquement déterminé de leurs revendications foncières (p. 252).

Plus généralement, Bensa dénonce avec insistance l'opposition simpliste tradition/modernité. Cette opposition douteuse et pourtant omniprésente en Nouvelle-Calédonie enferme l'analyste dans un dilemme : soit la société kanak est préservée pour l'essentiel et reste régie par la tradition (et alors le colonialisme n'est pas un problème, un mal que l'on puisse critiquer), soit elle est déstructurée parce qu'elle est entrée dans la modernité (et la culture kanak n'existe plus, les Kanak deviennent des prolétaires : l'anthropologie n'a plus rien à en dire). Face à cette articulation spéculaire, Bensa montre que les sociétés kanak sont mobiles, fluides et adaptables, et qu'elles ont réagi sans rupture fondamentale à la colonisation par une série de transformations ponctuelles (adaptation à la mise en réserve, etc.). On est bien ici à l'exact opposé de la façon dont Pierre Clastres comprend l'histoire, c'est-à-dire comme pourrissement sur pied des sociétés traditionnelles au contact de l'Occident⁶.

Enfin, deux textes écrits plus récemment et figurant à la fin des troisième et quatrième parties laissent poindre une plus grande perplexité devant la situation sociale et politique récente : le militantisme se fait plus distant, et la simplification militante est moins sourde aux échos du terrain, à sa complexité. Cette perplexité se traduit concrètement par la proposition de nouveaux programmes d'enquête sur la question de la bourgeoisie ou des élites politiques kanak, de la jeunesse, de Nouméa, des sectes ou du concubinage.

La deuxième dimension du choc que constituèrent les « événements » dans la pratique de l'ethnologie tient à ses effets épistémologiques. Bensa effectue une cri-

6. Clastres, *op. cit.*, 1972 : 76.

tique de l'ethnologie calédonienne (en particulier de l'œuvre de Maurice Leenhardt), qui est aussi une critique de la décontextualisation historique et de la forclusion du politique, au profit d'une ethnologie qui doit être de son temps. En effet, malgré les travaux de Georges Balandier, l'ethnologie nie souvent l'évidence, à savoir qu'elle a affaire à l'historicité⁷. Plus précisément, et c'est un point de débat dans la discipline, en cherchant à s'égaliser à l'anthropologie philosophique, l'anthropologie sociale prétend fréquemment tenir un discours sur l'homme en général au moyen du comparatisme, et évacue ainsi l'histoire. Or, devant le surgissement politique des Kanak, il est indispensable de penser l'historicité et l'événementialité singulière hors de la permanence des structures et du présent ethnographique. Cela suppose aussi d'être capable de changer d'échelle, de passer de la chefferie villageoise ou de l'aire linguistique au nationalisme kanak, et d'articuler le savoir produit par l'enquête ethnographique la plus localisée à d'autres savoirs (histoire, économie, sociologie, etc.).

Après avoir tenté de ressaisir la logique de publication de ce recueil, je voudrais maintenant mesurer ce que ce travail engage pour la discipline ethnologique en adressant quelques questions critiques aux textes d'Alban Bensa rassemblés ici, questions que ne peut manquer de se poser quiconque saisit l'intérêt de sa réflexion sur la définition de nouvelles pratiques d'écriture et de recherche.

La première est épistémologique. Bensa insiste sur les dynamiques sociales kanak, sur l'historicité, sur la mobilité géographique des individus et des groupes, sur l'instabilité d'institutions politiques comme la chefferie, sur les potentialités d'adaptation et de reconfiguration locale face au changement extérieur. De là la formule qu'il utilise pour définir l'organisation sociale kanak : « mobile dans un élément mobile » (p. 198). La parade que Bensa renvoie aux discours qu'il critique prend ainsi la forme d'un paradoxe logique : l'essence de la société kanak, c'est le changement, ce pourquoi on ne peut pas la fixer dans une essence. Mettant sens dessus dessous l'opposition lévi-straussienne entre sociétés chaudes (étudiées par l'histoire et la sociologie) et sociétés froides (étudiées par l'ethnologie), Bensa présente les Kanak comme une société ultra-chaude prise dans une sorte de volcanisme actif permanent. N'est-ce pas une façon de reconduire un certain émerveillement culturaliste⁸ – qui transparait d'ailleurs dans tel ou tel usage d'écriture, par exemple dans le choix d'expressions comme « l'identité kanak », ou de développements écrits au présent intemporel de l'ethnographie (ainsi dans « Kanaky, terre d'Océanie »). Or, on peut se demander si un tel bouillonnement dynamique n'est pas vrai de toute situation sociale. S'agit-il véritablement d'une caractéristique de l'objet (la société kanak) ou bien plutôt de la perspective sur l'objet (une bonne ethnologie) ?

7. Cf. Nicholas Thomas, *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Paris, Belin, 1998 (« Socio-Histoires »). [Voir Bernard Juillerat, « L'histoire en morceaux », dans *L'Homme*, 1999, 152 : 163-172. *Ndlr.*]

8. Ce point a été noté par Jean-Paul Aluze dans son compte rendu du même ouvrage paru dans *L'Homme*, 1998, 145 : 276-279.

Mes trois autres questions sont plus directement liées au projet d'articulation entre science et politique. J'ai voulu montrer que le lecteur de ce volume est pris entre le roman d'apprentissage politique singulier (un ethnologue face au colonialisme) et la réflexion épistémologique générale (les sciences sociales face à l'événement). Or, il est clair que la Nouvelle-Calédonie apparaît comme un terrain idéal pour un tel investissement politique de la science sociale, tant il est vrai qu'il reste peu de colonies. Il est ici relativement facile d'accorder l'investissement politique et l'investissement scientifique. De telle sorte que la question de l'engagement est contournée en son principe : y a-t-il toujours nécessité du passage du savant au politique ? S'agit-il d'une nécessité subjective, voire psychologique, ou théorique ? L'anthropologie est-elle subversive en soi, comme le suggère Bensa (p. 310) ? Est-elle tiers-mondiste ? Est-elle de gauche ? A contrario, on peut se demander quel engagement eût été celui de l'auteur s'il avait fait une ethnographie compréhensive des Caldoches. Y a-t-il implication directe de la compréhension à l'engagement ? Il me semble que Bensa reconduit implicitement l'idéal républicain maussien en affirmant que la science la plus rigoureuse a en elle-même une vertu politique, mais on peut se demander s'il y a là autre chose qu'un vœu pieux.

Par ailleurs, la visée de ce recueil n'est pas essentiellement universitaire puisqu'il plaide en faveur d'un engagement militant. Mais en retour se pose une question de *Realpolitik*, celle de l'efficacité d'une telle démarche. Bensa fait à plusieurs reprises le constat lucide de l'inefficacité ou de la faible portée de ces textes, mais ce constat n'est guère dépassé. Il se contente d'évoquer les réticences des lecteurs devant le discours anthropologique (p. 310). Est-on alors au-delà de l'illusion scolastique, de l'angélisme, de la prédication rationnelle que dénonce Pierre Bourdieu⁹ ?

Enfin, comme je l'ai dit plus haut, Bensa suit une ligne de crête entre science et politique, et pose ainsi la question des genres (au sens littéraire du terme). Un de ses premiers articles écrits avec Jean-Claude Rivierre portait sur les genres littéraires dans la tradition orale kanak¹⁰. Constatant que le terme générique de mythe entraînait une certaine confusion, Bensa et Rivierre ont distingué de genres différents : contes pour enfants, poésies, récits d'origine d'un clan, narrations d'accords politiques, etc. Ici, on assiste en quelque sorte à un mouvement inverse à travers la tentative de rendre problématique le partage traditionnel science/opinion politique. Pourtant, le même partage semble être reconduit sur un mode faible par l'exclusion des textes académiques du recueil (je pense aux articles scientifiques parus à la même époque¹¹ : « De l'histoire des mythes »,

9. Cf. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997, notamment pp. 141-142. [Voir le compte rendu de cet ouvrage par Yvan Droz dans *L'Homme*, 1998, 147 : 252-254. *Ndlr*]

10. Cf. Alban Bensa & Jean-Claude Rivierre, « De quelques genres littéraires dans la tradition orale païci (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la société des océanistes*, 1976, 32 (50) : 31-65.

11. Cf. Alban Bensa & Jean-Claude Rivierre, « De l'histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, 1988, 106-107 : 263-294 ; Alban Bensa « Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire », in Roger Boulay, ed., *De jade et de nacre*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990 : 130-160 ; Alban Bensa, « Terre kanak : enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui. Esquisse d'un modèle comparatif », *Études rurales*, 1992, 127-128 : 107-131.

« Des ancêtres et des hommes », « Terre kanak »). Est-ce une concession à la légitimité universitaire, laquelle verrait d'un mauvais œil qu'on rassemble les serviettes de la science et les torchons de la politique, ou bien le signe d'un empêchement plus décisif ? Cette question n'appelle pas de réponse théorique, mais il devient en tout cas légitime pour les lecteurs d'Alban Bensa d'attendre les effets en retour sur ses prochains textes scientifiques de l'ébranlement politique et de la réflexion épistémologique dont témoigne ce recueil.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : épistémologie/*epistemology* – historicité/*historicity* – engagement/*commitment* – Nouvelle-Calédonie/*New Caledonia*.