

Pour une anthropologie de l'actuel et de l'inactuel dans le contemporain

PAR
PIERRE BIDART*

Penser l'anthropologie de demain, voilà un défi redoutable. En quoi l'anthropologie de demain pourrait-elle être différente de celle d'aujourd'hui, sachant que cette science sociale, comme les autres, se doit d'assumer conjointement deux missions : l'une cognitive —l'observation, l'analyse des sociétés et la fabrication d'instruments de connaissance— ; l'autre réformatrice —agir sur les transformations sociales en faveur du bien-être général—. La réflexion de Durkheim, selon laquelle la contribution des sciences sociales serait vaine si elles ne visaient que l'accumulation de connaissances, reste toujours d'une grande actualité.

Cette anthropologie de demain nous paraît devoir s'organiser moins autour de la question de la production de nouveaux paradigmes qu'autour de l'observation et de l'analyse des processus de recomposition, de déplacement des structures, de valeurs et des attitudes qui accompagnent les transformations sociales contemporaines. Les deux paradigmes qui ont fortement stimulé la pensée anthropologique au cours de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle —le structuralisme et le marxisme— ont perdu l'essentiel de leur opérativité scientifique : le premier pour avoir sous-estimé le rôle de l'histoire, le second pour avoir souffert du discrédit du système politique communiste. L'effondrement de ces deux paradigmes veut-il dire que l'anthropologie se trouve aujourd'hui en déshérence, confrontée à une "crise", comme certains le pensent ? Je ne le crois pas.

L'anthropologie s'est développée au XIX^{ème} siècle au moment où la société "moderne" commençait à afficher les signes de son triomphe futur et à exprimer un besoin d'auto-connaissance. Cette correspondance entre la formation des sciences sociales et la formation de la société moderne reste un fait historique majeur, mais aussi un principe d'espérance pour aujourd'hui et demain. La question peut être posée de manière similaire : quelle correspondance entre l'anthropologie et les sociétés contemporaines, sachant que le contemporain se décline désormais, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, de manière paradoxale sur le mode de la mondialisation et sur le mode de la localisation ?

* Professeur à l'Université de Bordeaux 2.

Lors du Sommet européen de Nice, la rédaction de certains articles relatifs à la qualification du substrat culturel du passé européen a soulevé en France un débat resté, certes, limité à quelques cercles d'intellectuels, mais instructif pour notre propos.

Le texte primitif mentionnait la présence d'un "héritage religieux"; le Gouvernement français a préféré proposer la formule de "patrimoine spirituel", ce qui a suscité la remarque d'un journaliste connu par ses écrits, Jean-Claude Guillebaud, qui y voyait la traduction d'une "crispation laïcarde". Un groupe de 70 intellectuels publiait un manifeste favorable à l'expression "héritage religieux". D'autres se mobilisaient pour défendre la formule du Premier Ministre Lionel Jospin, arguant que le concept du *religieux* était vrai partiellement et que celui de *spirituel* désignait l'ensemble de l'héritage en prenant en compte, en même temps que la dimension religieuse, la part non religieuse de la pensée et des œuvres culturelles —celle représentée par Les Lumières et la laïcité—, et en faisant observer que cette part non religieuse s'était construite en opposition avec la part religieuse.

Ce débat, sans doute très franco-français à bien des égards, annonce à nos yeux d'autres débats futurs à propos de la définition du corpus axiologique appelé à gouverner, demain, l'Europe. L'évaluation de l'héritage du passé s'inscrit dans la volonté de définir un héritage à transmettre pour le futur, pour inspirer le futur, avec l'élargissement européen.

Les théories hâtives de la "mort de Dieu" trouvent ici un démenti et l'anthropologie —qui n'est pas une science en crise— peut trouver ici non seulement un objet d'étude mais une manière de peser sur les débats qui accompagnent cet élargissement européen. Il me paraît important de ne pas considérer ce débat comme l'expression de l'«exception» culturelle française, ni comme un débat mineur, ni comme un agréable exercice réservé à quelques élites savantes même s'il est vrai que l'intelligibilité des termes de ce débat échappe à la majorité de nos concitoyens : c'est en réalité, nous semble-t-il, un sujet central pour la réflexion anthropologique, couvrant les questions de la généalogie des valeurs, des "survivances" dans nos sociétés modernes, de la part d'*actuel* et d'*inactuel* dans notre monde contemporain et de leurs rapports réciproques.

Deux autres faits culturels peuvent nous permettre de sentir l'importance d'une telle problématique troublant le cours des sociétés modernes confrontées, pour la première fois de leur histoire, au vieillissement de la population, au tassement de la natalité et par voie de conséquence, à l'opportunité de devoir faire appel à l'immigration.

Partons de l'Italie. Un concept nouveau —celui de *coltura dominante*— est en train de s'affirmer, appuyé en particulier par des membres de la hiérarchie catholique afin d'orienter la politique migratoire de l'Italie. En effet, ce pays connaît une immigration clandestine, alimentée par des pays comme l'Albanie ou le Kosovo, difficile à maîtriser, composée de gens d'appartenance religieuse musulmane. Face à ces arrivées contestées, le concept de *coltura dominante* entend opposer une représentation catholique de l'Italie et de son passé culturel, imaginant de manière préférentielle pour l'Italie une immigration d'origine sud-américaine marquée, elle, du sceau de la catholicité, et donc plus conforme à la configuration culturelle italienne ancienne et actuelle. Le spectre d'une islamisation de la société italienne a même été brandi par le journal de la Ligue Lombarde, en faisant figurer sur la page de couverture une ville de Milan hérissée de minarets. On observera que la Ligue Lombarde glisse ainsi d'un régionalisme extrémiste, appuyé sur une vision dichotomique de l'Italie : le nord, industriel et riche ; le Ssud, paresseux et pauvre, vers la xénophobie illustrée ici par la version anti-arabe.

Si nous quittons l'Italie pour observer l'Allemagne, nous y remarquons des mouvements de pensée similaires. Un concept inédit est apparu récemment, celui de la *Deutsch Leit Kultur*, sous l'impulsion de cercles de pensée liés à la démocratie chrétienne, face à une immigration, pour une bonne part, de caractère turque. On peut rendre cette expression par la notion de "référence culturelle allemande" ; nous sommes loin de la *Deutschtum*, de sinistre mémoire, dont l'usage fut interdit après la Deuxième Guerre Mondiale. L'immigration arabo-musulmane désigne et symbolise ainsi la part la plus étrangère, la moins intégrable par la culture allemande. Cet aspect me rappelle les conditions historiques dans lesquels le nationalisme basque, sous l'impulsion d'un Sabino Arana Goiri, catholique ultra-conservateur, traitait de *make-tos* les pauvres migrants de l'intérieur qu'étaient les Galiciens, les Andalous et autres Castillans, main d'œuvre du capitalisme industriel naissant du Pays Basque. Toujours à propos de l'Allemagne et sur un autre registre, le Chef d'État allemand, Johannes Rau, s'est déclaré fier d'être Prussien, le dimanche 7 janvier, à l'occasion de manifestations marquant le 300^{ème} anniversaire du couronnement de Frédéric 1^{er}, Premier roi de Prusse, en janvier 1701, considéré comme l'incarnation des valeurs militaires. Le Président allemand a profité de l'occasion pour s'exprimer sur "le double visage de la Prusse" : "la distance historique nous autorise à tenter de comprendre et d'interpréter la Prusse de manière moins passionnée [...] et à reconnaître que certaines traditions et comportements méritent d'être mis en exergue et redécouverts —la tolérance et le réformisme, l'altruisme et la modestie, l'État-nation, la loi et l'ordre", rapporte le *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 7 janvier (2001).

Sur ces quatre faits, deux concernent des aspects qualifiables de culturels, deux autres sont relatifs au fait religieux ; cependant les quatre partagent une préoccupation commune, une tension historique commune : celle d'appeler des éléments du passé pour conforter un présent ou un futur incertains. On peut avoir ainsi le sentiment de nous trouver devant un champ de "survivances", d'archaïsmes (bien proche du magasin de costumes de théâtre auquel Nietzsche comparait "le jardin de l'histoire") dans lequel l'homme du XX^{ème} siècle n'y rencontrerait aucune identité forte mais seulement une galerie de "masques" disponibles.¹ Après l'étude des archaïsmes dans les sociétés exotiques, on pourrait imaginer que l'anthropologie s'attacherait à observer les "archaïsmes", de plus en plus nombreux, au sein des sociétés modernes, et pour reprendre le titre de notre exposé, la partie *inactuelle* de notre contemporain.

Une réflexion sur le devenir de l'anthropologie, déjà engagée par plusieurs auteurs,² doit également prendre en considération les modalités de construction historique non pas tant de l'anthropologie que des anthropologies. En France, celle-ci s'est largement appuyée pour s'élaborer sur le processus de colonisation et sur les sociétés placées sous la dépendance française. En Allemagne, la pensée ethnographique s'est constituée au XIX^{ème} siècle, en œuvrant directement à la construction de la nation allemande et en se consacrant à l'analyse des différentes facettes de la germanité. En Espagne, celle-ci s'est formée à travers la prospection ethnographique des caractéristiques culturelles des différentes provinces d'Espagne, ignorant superbement, comme cela a été souligné par Carmelo Lisón Tolosana, le grand passé colonial sud-américain qui avait inspiré les premiers textes ethnographiques dans l'histoire de l'anthropologie. En Angleterre, elle a été le produit d'une expérience, proche à bien des égards, de celle que nous avons remarquée pour la France. On doit donc retenir de ces exemples la dimension proprement nationale des anthropologies euro-

¹ Voir *La fin de la Modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne* de Gianni VATTIMO, Éd. du Seuil, 1992, à partir de la page 151.

² Voir par exemple la *Revue Internationale des Sciences Sociales* de septembre 1993, n.° 153, consacrée à "Anthropologie. Problématique et perspectives", "Franchir les frontières anciennes" ; *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, n.° 1, 2000, consacrée aux "Terrains d'avenir" sous la direction de Serge GENEST et Jean COPANS. Voir aussi les ouvrages et articles suivants : AHMED, A. S., et C. N. SHORE (dirs.), *The future of Anthropology*, Londres, Athlone, 1995 ; AUGÉ, M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994 ; MOORE, H. L. (dir.), *The future of anthropological Knowledge*, Londres et New York, Routledge, 1996 ; MARCUS, G. E. (dir.), *Critical Anthropology Now. Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*, Santa Fe, School of American Research Press, 1999 ; GIDDENS, A., "Épilogue : Notes of the future anthropology", dans AHMED, S. et SHORE, C. N., ouvrage déjà cité, pp. 272-277 ; MARCUS, G. E., "Critical Anthropology Now: An Introduction", dans MARCUS, G. E., ouvrage déjà cité, pp. 3-28.

peennes. Cette inscription nationale ne constitue ni un héritage encombrant, ni un héritage insignifiant que l'on pourrait se permettre d'oublier. Ce point est aujourd'hui directement interpellé avec la perspective de la mondialisation. Le monde doit-il être le nouvel horizon de la pensée anthropologique avec comme conséquence la constitution d'une anthropologie mondiale ?

Si tel était le cas, nous bousculerions la charte épistémologique de l'enquête ethno-graphique réalisée auprès de sociétés s'incarnant dans des réalités concrètes. L'anthropologie doit-elle se crispier dans sa dimension nationale ? Non plus car la dénationalisation du regard anthropologique apparaît comme une nouvelle exigence culturelle et scientifique, laquelle signifie le croisement des regards anthropologiques sur les mêmes sociétés.

Aussi les anthropologies contemporaines —la française animée par des anthropologues français, l'espagnole animée par des anthropologues espagnols, l'anglaise, l'italienne, etc. (étant entendu que chaque société et chaque époque historique désignent et vivent leur contemporain à leur manière)— et l'anthropologie du monde contemporain sont-elles les deux versants d'un même mouvement scientifique, et chacun de ces versants ou chacun de ces composants est confronté au rôle de la *tradition* face à ce qui ne relève pas de la tradition (dans le cadre de relations complexes mouvantes, de continuité/discontinuité, mais aussi comme on le verra de *concurrency*, d'*opposition* et de *complémentarité*), ce que nous transcrivons de manière duale par les expressions d'*inactuel* et d'*actuel* au sein de l'anthropologie et au sein du monde contemporain.

Cette incarnation de l'anthropologie dans une configuration nationale est une richesse à préserver : il serait incongru que les étudiants espagnols en anthropologie soient formés avec les catégories et les traditions de l'anthropologie française et réciproquement, de même qu'avec le concours d'une anthropologie mondialiste culturellement désincarnée !

Si l'anthropologie doit conserver ses ambitions universitaires et comparatistes (avec les précautions que cela exige), on ne peut la penser pour autant comme une discipline mondialiste. Évoquant le "postmodernisme mondialiste", Jean Copans note que "celui-ci ne peut se comprendre que comme un phénomène typiquement américain"³ de même que les engagements marxistes et structuralistes caractérisent la France des années 1960-1975.

³ COPANS, J., "Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires. L'utopie d'une anthropologie sans frontières", dans *Anthropologie et Sociétés*, ouvrage déjà cité, p. 21-42.

La dimension nationale de l'anthropologie —consécutive de sa contribution à l'édification des États-nations— mérite sans contexte d'être non pas combattue mais dépassée. Comment ? Non pas en considérant la nation comme un cadre social et culturel dépassé (ce serait sous-estimer gravement la force de son opérativité symbolique) mais en promouvant une anthropologie saisissant les nouvelles échelles d'espace et de temps en voie de constitution (l'Europe en ce qui nous concerne, mais aussi le monde) de même que les fondements de nouvelles représentations collectives (quêtes identitaires, crispations religieuses élargissement de l'imaginaire individuel, etc.). À cet égard, la tradition d'une discipline est tout sauf une entrave ; elle fonde une partie de son autorité, de sa visibilité sociale, de son organisation institutionnelle. La formation universitaire doit sans cesse la rappeler non pas tant pour affirmer son exemplarité et la copier que pour souligner les conditions par lesquelles cette tradition s'est instituée en tant que telle, et cela, de manière à penser les conditions générales nécessaires à l'institution d'une tradition scientifique.

Si l'anthropologie est bien le produit d'une société déterminée, travaillée par des questionnements appartenant à l'ordre du politique, de l'économique, du scientifique ou du religieux, elle est aussi la résultante de ses relations avec les autres sciences sociales. Relations faites de complicité, de concurrence, d'emprunts, de ruptures, d'oppositions. George Stocking, historien américain de l'anthropologie, a pu montrer que le modèle Kuhnien de la succession de paradigmes exclusifs ne régissait pas de manière figée le monde des sciences sociales.

Au lieu de la vision commode et habituelle, élaborée par chaque discipline, d'une succession ordonnée d'école —évolutionnisme, diffusionnisme, fonctionnalisme— il met en exergue la dimension pluriparadigmatique de l'anthropologie et propose le terme de *cynosure* pour qualifier cette situation de coexistence de visions du monde et de programmes de recherche au sein desquels se remarque une approche dominante.

On doit souhaiter que cette dimension pluriparadigmatique se maintienne dans l'anthropologie de demain ; elle est la garantie, demain, comme hier, de sa fécondité ; c'est aussi, sans doute, une protection contre tous les dogmatismes pour lesquels l'objectivité des sciences sociales n'a pas à être réaffirmée.

L'objectivité des sciences sociales doit sans cesse être objectivée, ce qui ne rend pas par autant leur véracité moins relative. On déplore souvent que les sciences sociales ne soient pas cumulatives ; mieux vaudrait se féliciter, de leur vocation au recommencement, voire à la refondation. Elles sont trop politiques pour que leur dogmatisme ne soit pas redoutable, note justement l'anthropologue Bazin.

Le trait le plus marquant de l'évolution des sciences sociales aujourd'hui est la prise de conscience de leur historicité. Preuve sans doute que notre mode d'insertion dans le monde contemporain (notre façon d'être dans le monde dirait Heidegger) se manifeste aujourd'hui de manière bien singulière.

C'est que le contemporain ne se réduit pas à une seule dimension, celle du présent. En effet, s'il s'organise autour d'objets culturels, de valeurs, de croyances, de pratiques qualifiables d'*actuels*, c'est-à-dire produits par le contemporain (par exemple, la musique rock), il s'organise également autour d'objets culturels, de valeurs, de croyances, de pratiques qualifiables d'*inactuels*, c'est-à-dire hérités du passé, et conservant une opérativité symbolique forte (par exemple, la fascination exercée par la musique de Mozart deux siècles après son décès). Les rapports de plus en plus complexes et plastiques entre le "passé" et le "présent" de même que la nature de ces deux éléments ne peuvent se comprendre qu'au travers de leur historicité respective. Il y a bien une expérience du passé et une expérience du présent, au sein de notre contemporain, non réductibles l'une à l'autre, dont les interactions peuvent s'exprimer, selon les cas, à partir de cette trilogie configurative : l'opposition, la concurrence, la complémentarité. Les relations possibles entre la musique rock et la musique classique permettent d'illustrer cette construction théorique.

C'est, me semble-t-il, outre l'ensemble des événements scientifiques susceptibles de bousculer les frontières entre les sciences sociales, cet ensemble de relations entre l'*actuel* et l'*inactuel* qui pourrait, au moins partiellement, inspirer une "anthropologie pour demain", pour laquelle, faut-il le rappeler, les générations de demain devront assumer leurs propres responsabilités !

Au XIX^{ème} siècle, quand la Modernité insistait sur la discontinuité, l'anthropologie naissante s'intéressait plutôt aux mécanismes de la continuité, les sociétés exotiques offrant le terrain idéal pour leur observation.

La Modernité aujourd'hui s'intéresse simultanément à la discontinuité et à la continuité, mettant l'anthropologie dans l'obligation de prendre en compte ces deux dimensions.