Les applications de l'anthropologie - Texte intégral (2008)

J. Barette, Bruce Albert, Marc-Eric Gruénais, Annie Hubert, Gérard Lenclud

▶ **To cite this version:**

J. Barette, Bruce Albert, Marc-Eric Gruénais, Annie Hubert, Gérard Lenclud. Les applications de l'anthropologie - Texte intégral (2008) : Un essai de réflexion collective depuis la France. Jean-François Baré. Karthala, pour la version de 1995, 282 p., 2008. ird-00356853

HAL Id: ird-00356853
https://ird.hal.science/ird-00356853

Submitted on 28 Jan 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SOUS LA DIRECTION DE
Jean-François Baré
avec la collaboration de Bruce Albert, Marc-Eric Gruénais, Annie Hubert, Gérard Lenclud

Les applications de l'anthropologie

Un essai de réflexion collective depuis la France

Version électronique légèrement remaniée d'un ouvrage
paru aux éditions Karthala en 1995.
© Jean-François Baré, 2008

Cette version électronique, réalisée par GN Impressions
à Toulouse, a été permise grâce à l'aide de l'U.M.R. 201
« Développement et sociétés »
entre l'Université Paris I et l'I.R.D.

Cette version peut être librement utilisée et citée à des fins
de formation et de recherche

Avant-propos (1995)

Les connaissances de l'anthropologie actuelle peuvent-elles faire l'objet d'une application, c'est-à-dire d'un transfert d'information, opérationnel, vers des acteurs économiques et sociaux et des peuples ? À quelles conditions scientifiques et déontologiques ? L'anthropologie culturelle et sociale est-elle, au contraire. une connaissance paradoxale qui ne peut ni ne doit servir à rien ni à personne, sinon par la lecture, souvent difficile, de ses œuvres ?

Les études réunies ici ont été inspirées par ces difficiles questions, qu'elles tentent d'aborder de manière neuve, dans un contexte spécifique, celui de la France contemporaine et de sa communauté anthropologique, où la notion même d'application suscite généralement un réflexe de défiance, pourtant peu ou pas argumenté. D'où la nécessité d'aperçus comparatifs concernant d'autres pays, comme l'Angleterre et les États-Unis.

D'où encore la nécessité d'une réflexion de base sur la notion même de science appliquée, la « tradition » anthropologique française et les enjeux intellectuels et déontologiques propres à différents domaines d'application existants : entreprise, minorités, aide au « développement », santé publique, recherche biomédicale.

Cette version électronique réalisée par GN Impressions
à Toulouse a été permise grâce à l'aide de l'U.M.R. 201
« Développement et sociétés »
entre l'Université Paris I et l'I.R.D.

INDICATIONS BIOGRAPHIQUES CONCERNANT LES AUTEURS (1995)

Bruce ALBERT. Chargé de recherche à l'ORSTOM, membre du « grand programme » Transformation et occupation de l'espace en Amazonie brésilienne, unité de recherche Dynamique des peuplements humains. Travaux sur les Indiens du Brésil (cosmologie et politique, changement social, ethnicité et écologisme). Coresponsable d'un projet de recherche en coopération avec l'université de Brasilia (Centre de recherche ethnologique comparative). Nombreux travaux d'expertise concernant la situation actuelle des Indiens Yanonami, avec leur collaboration, pour diverses administrations et institutions brésiliennes (Justice, Santé), associations brésiliennes et européennes (CPPY, CEDI, APC, Médecins du monde, Institut pour le développement sanitaire en milieu tropical, Rainforest Medical Foundation, Survival International), ou américaines (American Anthropological Association). Membre cofondateur de Survival International (France). Membre du comité de direction de la revue *Ethnies*.

Jean-François BARÉ. Directeur de recherche à l'ORSTOM. Représentant du « grand programme » Institutions et pratiques de développement, unité de recherche Modèles et réalités du développement et unité mixte ORSTOM-CNRS Regards (Bordeaux). Travaux sur Madagascar, le Pacifique polynésien, le monde créole francophone de la Réunion ; sur les conditions d'application de l'observation anthropologique à l'évaluation de projets ou de politiques de développement (aide aux petites entreprises ; problèmes d'aménagement rural et de réforme foncière ; problèmes méthodologiques généraux). Membre du comité de rédaction de la revue *Études rurales*. Enseigne actuellement dans les DEA d'anthropologie de l'université Bordeaux-II, de l'université de la Réunion et dirige aussi des recherches à l'université Paris-I.

Marc-Éric GRUÉNAIS. Chargé de recherche à l'ORSTOM, unité de recherche Sociétés, populations, santé. Travaux d'anthropologie médicale (Afrique centrale, Congo) et sur les conditions de communication entre anthropologie et santé publique. Membre du comité de rédaction des *Cahiers sciences humaines* de l'ORSTOM. Actuellement responsable du « grand programme » ORSTOM Médecines traditionnelles et mouvements religieux à vocation thérapeutique, il coordonne une équipe de recherche sur les enjeux sociaux et politiques de la prise en charge de sidéens au Congo.

Annie HUBERT. Directeur de recherche au CNRS (unité d'épidémiologie des virus oncogènes associée à l'Institut Pasteur puis unité Dynami-

ques bioculturelles). Responsable du GDR Structure des populations humaines, comportements culturels et conséquences pathologiques. Travaux sur les relations entre mode de vie, alimentation et pathologies (Asie, Tunisie, Groënland, monde méditerranéen, en relation avec le Centre régional de lutte contre le cancer de Montpellier). Enseigne dans le DEA d'anthropologie de l'université Bordeaux-II où elle dirige des recherches.

Gérard LENCLUD. Directeur de recherche au CNRS (Laboratoire d'anthropologie sociale). Travaux sur la Corse, le monde rural français, l'histoire et l'épistémologie des sciences sociales. Membre du comité de rédaction des revues *Terrains, Gradhiva, Études rurales.*

Le projet de recherche qui a conduit à cet ouvrage a été mis en place avec la collaboration de O. HERRENSCHMIDT (université Paris-X) et P. LAMAISON (CNRS), correspondant CNRS du projet.

Avant-propos de l'édition électronique

Nous avons souhaité mettre à nouveau à la disposition du plus large public, celui du « réseau », cette version d'un livre paru voici 13 ans, désormais épuisé au sens de l'édition classique. Nous avons en effet suivi avec bonheur et intérêt les réactions et commentaires suscités par sa parution, tant en France qu'à l'étranger. Un lecteur suffisamment curieux et motivé pour une telle tâche pourrait en retrouver par exemple des traces dans *L'Homme* (vers 1996), cette revue de sciences humaines de l'I.R.D. curieusement nommée *Autrepart* (vers 1996 aussi), la revue de la *National Association for Practising Anthropology* américaine (vers 1998), la lettre de l'*International.Union for Anthropological and Ethnological Sciences* (I.U.A.E.S), la *Revue des Sciences Humaines* française en Décembre 1999, et j'en oublie sans doute (ainsi en Angleterre de l'ancienne *British Association for Anthropology in Policy and Practice,* devenue vers 1995 *Anthropology in Action).*

Cette version n'est révisée que sur des points que l'on pourrait dire mineurs mais qui ont suscité chez son éditeur scientifique suffisamment de petits tourments pour être restés présents à sa mémoire. Ainsi de cette coquille phénoménale où une correctrice de l'édition originale, sans doute surmenée, changea le nom du président Clinton en celui du président Bush père alors que le livre était déjà à l'impression, et sans que personne n'y puisse mais.

Après toutes ces années il n'était pas faisable de réactualiser ce livre, notamment sur les faits les plus étroitement historiographiques : par exemple l'ORSTOM est devenu l'IRD, les collaborateurs ont évidemment connu des destins ultérieurs à ceux de leurs biographies de l'époque, mais ces destins les prolongent plus qu'ils ne les modifient. Des organisations ou associations citées ont changé, ou plus rarement disparu. Plus généralement, il constitue comme une photo des années 1990 sur ces questions. Est-il pour autant si daté que cela ?

Certes la question de « l'application » de l'anthropologie et plus généralement des sciences humaines a envahi le débat public, et ce livre peut paraître désormais moins nouveau, pour employer un terme neutre, qu'il ne l'était il y a 13 années. Nous avons eu la faiblesse de penser que les questions qu'il traite ou qu'il pose sont toujours d'actualité, dans le contexte fortement bouleversé de l'université et de la recherche françaises. C'est pourquoi nous avons pris ce pari. Puisse cette réédition sur « le Web » susciter d'autres dialogues, d'autres initiatives de formation, voilà tout ce que nous souhaitons.

JFB, juin 2008

REMERCIEMENTS POUR LEUR AIDE A

Georges AUGUSTINS
Marietta BABA
Philippe BONNEFOND
Joël BONNEMAISON
Dominique BOUVIER
Christian BROMBERGER
Louis-Jean CALVET
Michaël CERNEA
Jean-Pierre CHAUVEAU
Robert CHAUDENSON
Denis CHEVALLIER
Joan COLLINS
Jean COPANS
Philippe COUTY
Pierre GRENAND
Jean-Barthélémy DEBOST
Alain ETCHEGOYEN
Armelle FAURE
Patrick GONIN
Ralph GRILLO
Christiane GRIN
Denis GUIGO
(hélas disparu depuis)
Roberte HAMAYON
Françoise HÉRITIER
Michel IZARD
Christian JACQUELIN
Dominique JALLENQUES
Monique JEUDY-BALLINI
Marcel JOLLIVET
Chantal LACOMBLEZ
Patrick LE GUIRRIEC
Nanou LOPEZ
Peter LLOYD
Yasmine MARZOUK-SCHMITZ
Jean-Marc MARIOTTINI
Patrick MENGET
Christian MERIOT
Claudine MOCHEL
Catherine NEVEU
Jean-Pierre OLIVIER
de SARDAN
Georges RAVIS-GIORDANI
Nina REUTHER
Michèle ROUSSEAU
Hélène SANCHO-GARNIER
André SINGOLET
Thomas SCHIPPERS
Cris SHORE
Marcel SKROBEK
Sue WRIGHT
Françoise ZONABEND

Les opinions qui pourraient apparaître dans ce livre n'engagent que leurs auteurs.

1

La question des applications de l'anthropologie en France

par Jean-François Baré

Les réflexions réunies dans ce livre proviennent d'un groupe de recherche constitué en 1990 sous les auspices de l'Action scientifique programmée entre l'ORSTOM (l'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération) et le CNRS (Centre national de la recherche scientifique) (1). Elles ne présentent pas nécessairement des positions totalement homogènes. Cette variété de points de vue a été délibérément conservée.

Outre le travail de recherche et de documentation présenté ici, cette entreprise a donné lieu entre 1990 et 1992 à un séminaire accueilli par le laboratoire d'ethnologie de l'université Paris-X, où se sont exprimés une vingtaine d'anthropologues de tous horizons travaillant sur des sujets considérés comme étant d'un ordre appliqué, et ce que l'on peut appeler des demandeurs d'analyse ou d'expertise anthropologique. A cette mouvance, un chercheur du département Milieux et activités agricoles de l'ORSTOM a bien voulu se joindre ensuite, pour collaborer à ce livre.

La démarche et la conjoncture

Les motifs ayant présidé à la constitution de cette réflexion collective sont simples. Il s'est agi d'ouvrir le dossier des applications de l'anthropologie dans un pays donné, où une histoire spécifique et des traditions de pensée que l'on découvrira récentes amenaient jusqu'à très récemment à le considérer comme clos. Ce n'est certes pas faute d'encouragements de toutes natures par les pou-

(1) Plus spécifiquement, le laboratoire d'anthropologie sociale du CNRS et l'unité Modèles de développement et économies réelles de l'ORSTOM à titre principal. A titre secondaire, l'unité d'épidémiologie des virus oncogènes de l'Institut Pasteur et du CNRS, l'unité Anthropologie de la santé et de la maladie de l'ORSTOM.

voirs publics, relatifs à un meilleure communication des sciences humaines et sociales en général avec la « société civile », sans cependant que des réflexions pouvant seulement provenir de la communauté des chercheurs permettent de discerner quelques orientations explicites et d'en débattre. On doit noter que, depuis 1990 environ, se sont créées, outre ce groupe, deux associations professionnelles, l'Association pour l'anthropologie du développement et du changement social (APAD) et l'Association d'anthropologie médicale appliquée au développement et à la santé (AMADES), qu'une « interface » spécifique entre sciences humaines et le monde industriel a été installée sous tutelle publique (l'Agence nationale de valorisation pour l'industrie et les entreprises ou ANVIE) ; mais, simultanément, l'Institut des sciences humaines appliquées (ISHA) créé dans les années 1960 et comprenant différentes branches à Paris et en province, se fondait à nouveau dans le paysage universitaire général.

Si l'on admet que tout qualificatif ressort d'une comparaison, la réflexion supposait des aperçus sur la situation de grands pays producteurs d'anthropologie, en l'occurrence l'Angleterre et les États-Unis essentiellement, où se montraient des associations numériquement importantes, des recherches et même des cursus d'enseignement relevant de ce qu'il est convenu d'appeler l'anthropologie appliquée. Il est probable qu'une certaine tradition anglo-saxonne a, plus que d'autres, amené à considérer le travail d'expertise en anthropologie comme une activité banale et récurrente. Il est certain, d'autre part, qu'en Espagne, en Allemagne, dans la Hollande d'une vieille histoire agronomique, en Inde où le projet du *social engineering* est si répandu, l'idée de l'application de l'anthropologie est aussi discutée et incarnée par des démarches riches et diverses (2). Des contraintes diverses et aisément compréhensibles n'ont pas permis d'étendre les quelques allusions comparatives jusque là. Un collaborateur évoque ci-dessous cette question de l'application dans ce que l'on peut appeler la « tradition » anthropologique française.

Ouvrir un dossier, cela n'implique pas nécessairement une position extrême, telle que celle consistant à « militer » pour l'application de l'anthropologie en général ou celle, beaucoup plus fréquente en France, visant à disqualifier ce projet tout de go. Cha-

(2) Une vue plus générale est disponible à partir des contributions à la commission Anthropology in Policy and Practice du 13e congrès de l'International Union for Ethnological and Anthropological Sciences (Mexique, août 1993), commission présidée par Mme M. Baba de l'université de Detroit (États-Unis). Outre la France, ces contributions concernent l'Angleterre, l'Australie, le Canada, le Chili, les États-Unis, l'Inde, Israël, le Japon, le Nigeria, la Russie.

que collaborateur semblait s'accorder sur quelques points de départ : aucun projet d'application n'est pensable sans une solide expérience en anthropologie fondamentale ; la locution d'«anthropologie appliquée » ne renvoie en tant que telle à aucun contour intellectuel discernable, mais rien n'interdit de penser aux applications de l'anthropologie. Cette distinction, qui peut paraître évanescente, on le verra, constitue bel et bien l'un des points d'ancrage du propos.

A partir de là, un accord s'est également dessiné sur la nécessité d'une retenue du jugement et d'une perspective aussi documentaire et neutre que possible. La vocation de cette entreprise, est-il besoin de l'ajouter, n'a jamais été de conférer de bons ou de mauvais points, à supposer même que cela fasse sens. S'agissant parfois, et nécessairement, d'institutions publiques ou privées, on aurait d'ailleurs affaire à forte partie. La démarche est délibérément documentaire ; elle ne s'est pas souciée d'atteindre on ne sait quelle méta-théorie de l'application en anthropologie ; peut-être pourrait-on parfois en discerner quelques préalables, mais ils ne résulteraient pas dans ce cas d'un projet intentionnel. Les participants de ce groupe ont été simplement rassemblés sur la base d'un professionnalisme reconnu et sur celle de leur spécialisations dans des domaines considérés comme relevant de l'application de l'anthropologie, ou y touchant de notre point de vue (comme l'histoire des idées). Tous, il est vrai, se trouvent de ce fait en relation dans leur domaine avec de nombreux collègues français ou étrangers, ce qui constitue à mes yeux l'aune de leur représentativité ; il aurait été possible d'accroître le nombre de collaborateurs directs, mais en compliquant d'autant un projet déja fort peuplé d'expériences et d'itinéraires divers. Dans certains cas (comme la discussion qui suit sur le champ de l'anthropologie), on s'est efforcé de se placer dans la situation d'un étudiant ou, disons, dans celle de Candide ; il convient de s'en excuser auprès du lecteur spécialisé que ces exercices pourraient lasser, mais dont d'autres lecteurs pourraient cependant tirer profit.

Dans un contexte français particulièrement « défensif », l'entreprise présentait des inconvénients, mais aussi d'indéniables intérêts intellectuels. S'agissant d'une réflexion délibérément documentaire, on ne savait pas trop quel grain elle aurait à moudre ; en fait, elle en aurait beaucoup plus que prévu. S'inscrivant, d'un autre côté, dans une sorte de *no man's land*, elle pouvait s'interroger sur les notions mêmes d'anthropologie appliquée et d'application (voire, logiquement, sur le champ même de l'anthropologie), sans avoir à discuter de fond en comble de textes canoniques. L'*Anthropologie appliquée* de Roger Bastide, parue en 1971

et citée à plusieurs reprises ci-dessous, évoque quasi exclusivement des travaux anglo-saxons ; le récent *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Bonte et Izard (éd.), PUF, 1991) ne comporte une entrée « anthropologie appliquée » que pour la renvoyer à des entrées « Australie » « problèmes juridiques et politiques » « interventions de l'anthropologie » « minorités urbaines » (p. 73).

De fait, la question semblait inséparable de discussions générales qui constituent délibérément une partie du livre, parce qu'on ne peut en faire l'économie en ces domaines. Le lecteur désireux de passer à des sujets plus « concrets » pourra consulter directement des chapitres consacrés à des thèmes particuliers (le développement, l'entreprise, les problèmes de minorités, la santé dite publique), sans pourtant que ces réflexions générales puissent en être absentes. Bien qu'il ait une vocation documentaire et informative, l'ensemble réuni ici n'est pas un manuel présentant des recettes ou des techniques. L'un des résultats de cette réflexion est d'ailleurs qu'il ne semble pas pouvoir en exister sur ce genre de sujet, sans pour autant que différents points de méthode ne soient pas discernables.

Dans le contexte français, la démarche pouvait sembler placée entre l'arbre et l'écorce. Il est paradoxal de soutenir, comme le font beaucoup d'anthropologues de notre pays de manière plus ou moins explicite, que l'anthropologie est bien une sorte de connaissance, mais qu'elle ne doit servir à rien ni à personne, sinon par le biais, douteux à mon sens, de monographies majestueuses mais indigestes. Si ce biais peut être questionné dans le cas de lecteurs non spécialistes mais de même langue que l'écrivain, qu'en dire d'ailleurs lorsqu'il s'agit d'un public peu ou pas compétent dans les grandes langues véhiculaires de l'anthropologie, le français et l'anglo-américain, et qui constitue pourtant, du fait des hasards de l'histoire de la discipline, la majorité des personnes auxquelles l'anthropologie est censée aussi s'adresser, puisqu'elle en procède le plus directement ?

Cette croyance d'une diffusion naturelle de ce qui serait la science vers ce qui serait le public, répandue dans notre pays est, à mon sens, totalement irréaliste. Elle est évoquée par différentes contributions citant notamment une observation de même nature chez Roger Bastide. Simultanément, la locution même d'anthropologie appliquée, la seule usuelle en français, semblait comporter de fortes ambiguïtés, en entraînant des conséquences sur toute analyse spécifique se revendiquant de l'application et en entrainant aussi de forts débats. (Il en va d'ailleurs de même de celle, par exemple, de *practising anthropology*, courante en anglo-saxon).

Ainsi, de la notion d'application. Même en France, les rapports

de sciences sociales à destination de divers commanditaires publics et privés sont innombrables. Ceux qui réfléchissent à l'idée d'une science sociale appliquée rejettent généralement l'opposition entre « fondamental » et « appliqué » (un des collaborateurs préfère d'ailleurs l'expression d'anthropologie « impliquée » à propos d'un problème, celui des « minorités » où les situations, il est vrai, peuvent être particulièrement conflictuelles ou douloureuses). Mais ce rejet verbal de la distinction entre fondamental et appliqué n'aboutit souvent, en fait, qu'à des rapports d'anthropologie fondamentale sur des sujets commandités de l'extérieur ; on se soucie très rarement de l'accompagnement de l'information anthropologique dans l'univers de la décision et de l'action ; or, dans ce cas, peut-on parler d'application ? Pour peu que le sujet d'étude, dont la définition est liée au rapport complexe qui peut exister entre un commanditaire et un scientifique, soit incomplètement ou maladroitement défini, des études d'anthropologie appliquée pourraient parfois ressembler à des études qui ne relèvent pas de l'anthropologie, et qui ne sont pas appliquées. On pourrait, symétriquement, définir l'anthropologie fondamentale comme appliquée à la demande des pairs et des comités d'évaluation. Parler des applications de l'anthropologie, c'est rappeler que l'« opérationalité » n'est pas nécessairement consubstantielle au processus de la connaissance ou de la science en général. L'opérationalité est un processus en soi, éventuellement long ; rappelons ainsi que l'électricité n'a pas été découverte dans le but d'éclairer des enseignes publicitaires.

La question de « l'utilité » ou de « l'utilitarisme » est présente pour toute réflexion de cette nature. Réfléchir aux applications de l'anthropologie, comme une dimension parmi d'autres d'une profession dont l'apprentissage doit rester fermement centrée sur la recherche en tant que telle, ne paraît pas, paradoxalement, pouvoir relever d'une perspective utilitariste, bien qu'il s'agisse d'une des attitudes ou des arguments les plus fréquemment avancés. Il en est ainsi simplement parce que l'utilité n'est pas une notion qualifiable en tant que telle, indépendamment des cultures, des projets et des situations. On fera grâce au lecteur d'une tentative d'énumération exhaustive de ce qui peut, de certains points de vue, être inutile, mais semble pourtant apparemment indispensable à une vie sociale vivable : les suites pour violoncelle de Bach, les motifs et les formes des vêtements, les cravates, les apidistra et les hibiscus chers à Orwell ou aux Tahitiens contemporains, les formules de politesse ou les lettres d'amour, etc. A ce train là, on pourrait se poser la question des enfants, qui créent beaucoup de soucis sans que personne ait jamais pu montrer sans contestation possible à quoi ils servent.

Dans les différents itinéraires existants, on peut repérer différentes motivations, ainsi, dans le cas d'anthropologues non statutaires, de gagner de l'argent avec leur formation ; il y aussi l'ennui du travail purement intellectuel, ou l'envie de communiquer plus directement avec le monde non académique. S'il s'agit, en ce sens, d'une sorte d'utilité socialement qualifiée, elle est sans doute porteuse de nombreuses gratifications ; mais elles procèdent d'une lutte contre l'exil intellectuel en replaçant l'anthropologie dans ce que l'on pourrait appeler la « cité », non d'une utilité abstraite qui, en tant que telle, ne renvoie à rien de très discernable.

La définition du sujet

La double question de la définition du sujet et de celle de l'application, considérée comme un processus particulier, est présente dans toutes les études réunies ici. Elle est inséparable de la prise en compte de positions intellectuelles variables sur la notion de science appliquée, notamment évoquées dans un chapitre concernant ses « incertitudes ». S'agissant d'une science sociale, ces dernières peuvent sembler tout d'abord tenir au fait que l'on ne peut, même en forcant le trait, rapprocher terme à terme l'expérimentation en sciences expérimentales de cette incorporation malaisée d'un savoir anthropologique à l'action sociale, en laquelle peut sembler consister l'application de l'anthropologie. Ceci, simplement parce que des collectivités humaines existent *avant* la connaissance anthropologique et, en tout cas, *indépendamment* d'elle, contrairement à l'expérimentation de laboratoire qui *construit* le fait de toutes pièces ; si cette construction du fait est nécessairement présente dans l'anthropologie comme dans toute activité intellectuelle, elle est de nature beaucoup plus floue mais malgré tout peu comparable. S'agissant de ces questions, on semblerait ici s'accorder, en gros, au propos du récent travail de J.-C. Passeron qualifiant « l'espace » des sciences sociales (la sociologie, en l'occurrence) de « non-poppérien » (c'est-à-dire régi par d'autres principes de non-contradiction que celui, par exemple, de la physique) (3). Sans outrepasser les positions de collaborateurs, il me semble que dire tout ceci revient à dire que l'anthropologie, et donc *a fortiori* ses éventuelles applications, relèvent d'un certain empirisme (4). Mais

(3) J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel,* Paris, Nathan, 1991.

(4) On peut remarquer que C. Lévi-Strauss, à mon sens auteur avec les *Structures élémentaires de la parenté* du seul paradigme expérimental de l'anthropologie, lui assigne désormais la modeste mission de « ... /tenter/ d'isoler dans le chaos des faits sociaux des régions très limitées où se produisent /des/ phénomènes d'auto-organisation » (interview au journal *Le Monde* du 8 octobre 1991), ce qui peut sembler revenir à une position empiriste.

lâcher ce mot encore honni ne veut pas dire pour autant qu'il faille mettre la clef sous la porte, ce que certains observateurs s'empresseraient pourtant de faire. L'empirisme, entendu comme l'aptitude à l'apprentissage d'un savoir-faire pas nécessairement reproductible (mais forcément cumulatif, à un degré ou un autre) n'a jamais empêché quoi que ce soit de réussir ; en fait, dans la mesure où toute personne naît dans un monde indéchiffrable au départ, cela peut paraître une des conditions nécessaires de quelque activité que ce soit. Le fait que la plomberie ou la technique bancaire ne connaissent pas à proprement parler de critères de scientificité n'a jamais empêché de réparer un robinet ou de créditer un compte en banque, et c'est fort heureux (5) ; le fait que des processus d'application, voire la recherche anthropologique elle-même, soient d'une nature empirique au sens philosophique du terme ne les disqualifie pas pour autant. Le projet de l'application jette donc une lumière réfléchie sur le socle même de la discipline qu'il concerne, socle dont aucun des collaborateurs ne songerait à nier l'existence, mais sur les contours duquel ils sont amenés à s'interroger.

Dans cette rubrique, peut-être faut-il s'attarder un peu sur quelques positions de pensée relatives au projet même de l'application, qui lui semblent logiquement antérieures. Ainsi, bien que Claude Lévi-Strauss ait porté une attention continue dans son œuvre au respect des cultures et des écosystèmes humains, ses positions évoquées plus en détail ci-dessous ont évolué d'un pessimisme mitigé à un pessimisme des plus radicaux. Désormais, pour lui, « les sciences humaines sont et seront toujours incapables de maîtriser leur objet » (6). Dans ce cas, c'est la nature même de la discipline qui est en cause, et tout semble joué ; mais cette position est exprimée en des termes sur lesquels on peut évidemment s'interroger. Toute cette œuvre ne se serait-elle finalement assignée que des objets non maîtrisables ? Pour Emmanuel Terray, responsable de l'une des plus importantes formations à l'anthropologie sociale en France, « l'industrie du conseil ne donnera rien. Si les gens n'ont pas le temps de réfléchir, pas le temps de voir, ils produiront de la camelote » (7). Ici, ce sont plutôt les *conditions* d'une démarche appliquée qui sont visées, si bien qu'on pourrait se demander, comme on le fait à plusieurs reprises ci-dessous, si ces conditions, souvent

---

(5) On voudra bien m'accorder ici qu'un plombier n'a pas besoin de mobiliser à chacune de ses interventions l'ensemble du corpus de la dynamique des fluides, et que, comme tous ces professionnels le savent bien, chaque installation revêt des spécificités qui la distinguent d'une « manip » de laboratoire.

(6) L'évolution évoquée se situe entre l'*Anthropologie structurale 2* de 1973 et le récent interview au journal *Le Monde* du 8 octobre 1991, d'où est tirée cette phrase.

(7) « Entretien », *Journal des anthropologues* 42 : 9-18 aussi cité ci-dessous par M.-E. Gruénais.

insatisfaisantes, ne sont pas structurables, pensables, suceptibles d'être un tant soit peu organisées, voire imposées dans le cadre de relations contractuelles. Pour Marc Augé, président de l'EHESS, la recherche appliquée en anthropologie, nécessairement orientée par une question donnée, semble une contradiction dans les termes : par définition, le chercheur ne sait pas ce qu'il va trouver (8). C'est supposer cependant que le processus d'application s'identifie entièrement à l'activité de recherche, plutôt qu'à l'accompagnement ou à la transcription d'une information dans des dispositifs auxquels elle est, par définition, étrangère. D'autres positions évoquent enfin le fait que le problème de l'application ne se pose pour aucune discipline, mais pour ses éventuels utilisateurs ; ainsi, la découverte de l'effet laser aurait été purement et simplement intégrée par l'industrie des biens de consommation. Dans ce cas, on voit mal comment cette intégration a pu se faire sans l'intervention de physiciens, désireux, intéressés ou les deux, à ce que quelque transfert s'opère entre deux mondes.

En d'autres termes, le problème de l'application, si complexe soit-il, dépend aussi d'une condition originelle, à savoir que des scientifiques *veuillent* y consacrer quelque attention, dans des conditions professionnelles données qui, en France, semblent rester exceptionnellement favorables pour les chercheurs statutaires, en termes d'autonomie. Pour les collaborateurs de ce travail, on l'a dit, une position minimale et commune était en somme : « pourquoi ne pas s'y intéresser ? » On peut en tout cas remarquer qu'un séminaire organisé sur ces thèmes a régulièrement réuni pendant deux années de 5 à 45 personnes, dont une partie formée d'étudiants de DEA, désireux de s'informer sur les contours que pouvait bien prendre l'anthropologie en dehors ou à côté de ses débouchés naturels et de sa tradition, dans l'enseignement supérieur et la recherche.

D'ailleurs, c'est nécessairement empiriquement que les thèmes d'application évoqués ci-dessous ont été discernés ; empiriquement, c'est-à-dire en constatant que ce sont ce que des institutions ou des praticiens, essentiellement en France, repèrent comme un domaine d'application donné. Autant dire qu'ils auraient pu être libellés autrement, simplement parce qu'un domaine de spécialisation ne constitue pas nécessairement un objet d'étude cohérent. Ainsi, parler d'entreprise privée, n'est-ce pas nécessairement évoquer cette étrange catégorie qu'est le « développement économique » ? On aurait donc pu ranger l'un de ces domaines dans

(8) « Entretien » avec Y. Goudineau, reproduit dans le numéro anniversaire des *Cahiers sciences humaines de l'ORSTOM*, 1993.

l'autre, ou vice-versa. Cependant, les travaux les plus clairement « appliqués » concernant l'entreprise venus à notre connaissance ces dernières années, concernent surtout un contexte européen, alors que rapprocher anthropologie et développement, c'est nécessairement évoquer, fût-ce confusément, quelque chose d'extra-européen (bien que des instances publiques situées en Europe aient pour vocation explicite de s'intéresser à « son » propre développement). De même, autonomiser la notion de développement comme indicatrice d'un champ d'étude peut paraître parfaitement abscons : cette notion recouvre, en somme, l'histoire du monde, et elle n'est spécifiable que si on la reconnaît comme produite par un regard spécifique, celui de la théorie économique. Mais en France, différents travaux se disent relever d'une « anthropologie du développement » et l'on a donc été fidèle à cette catégorisation particulière ; de même pour le domaine de la « santé » et de la « médecine », ici illustré par deux démarches différentes.

Il en découle que l'on ne peut prétendre ci-dessous à l'exhaustivité, notamment parce que ce serait une visée illusoire. De grands thèmes sont absents, ainsi de ce qu'il est convenu d'appeler l'environnement, question si souvent agitée désormais dans l'inspiration du Sommet de Rio, bien que beaucoup de travaux d'anthropologie en traitent de manière plus ou moins explicite. Peut-être s'agit-il, tout d'abord, d'un simple effet taxonomique : l'autonomisation de la notion d'environnement, inséparable du projet de maîtrise de la nature, est aussi inséparable de l'émergence des sociétés industrielles ou post-industrielles, si fortement interventionnistes sur la nature. Elle pourrait, dans cette mesure, constituer un attendu de la partie traitant de « développement », tout autant que constituer un domaine d'application en soi. C'est d'ailleurs ce sur quoi a inéluctablement abouti ladite conférence de Rio en mettant en avant une notion considérée comme neuve, celle de *self-sustainable development*, soit d'un développement capable de maîtriser la dégradation des ressources qu'il engendre. On peut aussi remarquer que l'intéressant document d'orientation du Programme interdisciplinaire de recherche sur l'environnement de mai 1992 note abruptement, dans la rubrique s'interrogeant sur les perspectives d'application par discipline : « L'anthropologie offre un champ de connaissance d'une extrême richesse (...). Ce fonds reste pour l'instant inexploité (...) » (9).

(9) M. Jollivet et A. Pavé, « L'environnement : questions et perspectives pour la recherche », *Environnement*, n° 6, CNRS, Paris, 1992, p. 25. On peut supposer que cette phrase concerne exclusivement les travaux français. Récemment, des demandes d'expertise de la CCE concernant les problèmes de reforestation en Amérique du Sud ont été traités par P. Grenand, de l'ORSTOM. Cet institut constitue actuellement une

Un autre domaine, celui-là à l'existence avérée par des instances institutionnelles, ne figure hélas pas dans les discussions qui suivent, la conservation des patrimoines. La raison en est, d'une part, qu'aucune réflexion d'ensemble n'est venue à notre connaissance de la part des praticiens de ce domaine, d'autre part, qu'un témoignage récent sur l'originale expérience française incarnée par les « ethnologues régionaux » du Patrimoine ethnologique n'a pu voir le jour dans les délais souhaités, malgré diverses tentatives et la bonne volonté de toutes les parties (10).

La relation d'application

Ce que l'on peut appeler la relation d'application, celle qui se noue entre un anthropologue et un commanditaire, est évoquée par toutes les contributions, en ce qu'elle présente toujours des problèmes intellectuels et éthiques. Etant donné la relative mauvaise information concernant le savoir anthropologique, ou les ambiguïtés de définition dudit savoir, peut-on ici parler d'une demande sans forcer les mots ? Souvent, des projets se définissent du fait d'une démarche de l'anthropologue, non l'inverse.

Cette relation comporte des problèmes intellectuels tout d'abord, parce que la formulation d'une « demande » d'analyse anthropologique n'est pas nécessairement de nature anthropologique ; en fait, si l'on admet que le commanditaire n'est pas anthropologue par définition, il y a peu de raison qu'elle le soit. De nature anthropologique, c'est-à-dire formulée en des termes tels qu'elle fasse sens dans les ordres culturels en cause. Parler par exemple des « habitudes alimentaires malgaches » (en s'en tenant uniquement à la société rurale), c'est sans doute parler du riz, mais ce qui constitue ce que l'on peut appeler ses entours varie considérablement du Nord tropical au Sud sub-désertique, les contraintes du milieu étant elles-mêmes organisées par des schèmes dominants ; alors que la brochette est essentiellement islamisée, un certain type de bouillon est plutôt marqué des hauts-plateaux centraux ; le riz lui-même est culturellement géré et donc ingéré différemment selon qu'il est produit sur brûlis, qu'il est pluvial ou irrigué, selon ses espèces et

---

importante base de recherche sur les questions d'environnement. Aux États-Unis, on peut noter, parmi beaucoup d'autres, l'expérience importante acquise par M. Cernea, anthropologue de la Banque mondiale, et ses collaborateurs concernant aussi les programmes de reforestation.

(10) On peut consulter pour la France les rapports et documents divers procédant de la direction du Patrimoine ethnologique du ministère ,de la Culture, 65, rue de Richelieu, 75002 Paris, ou les publications de divers anthropologues de l'ORSTOM aux centres de documentation de l'institut, CEDID, 213, rue Lafayette, 75010 Paris, ou Fonds documentaire ORSTOM, 72, route d'Aulnay, 93143 Bondy (bases de données). L'attention a récemment été attirée par l'archéologue A. Marliac sur les demandes adressées à l'archéologie concernant la protection des patrimoines, dans le cadre d'une conférence-débat tenue au siège de l'ORSTOM à Paris (décembre 1993).

ses variétés. Définir un sujet d'application dans de bonnes conditions consiste en un échange conflictuel, pédagogique, ou les deux, et non dans la réception d'une injonction contractuelle. On ne peut douter que cette relation asymétrique soit souvent ou éventuellement présente dans les projets d'anthropologie appliquée, et que cette asymétrie soit difficilement renversable sans la capacité de l'anthropologue à négocier la définition du sujet sans perdre, sinon son âme, du moins le revenu escompté. Alors que la pratique de l'anthropologie « appliquée » relève le plus souvent en France, comme on le verra, d'anthropologues de niveau doctoral n'occupant pas de postes permanents, c'est paradoxalement la position statutaire et publique qui semble pouvoir fournir la meilleure garantie à la bonne définition de projets de cette nature, en ce qu'elle garantit mieux l'autonomie de définition du sujet d'étude (11). On se doit en tout cas de remarquer que, parmi les nombreux projets venus à notre connaissance lors de cette enquête, assez peu procédaient en France de demandes très contraignantes (ou de « termes de référence », comme on dit dans l'administration multilatérale) ; pour certains anthropologues, c'est plutôt l'absence de définition claire qui était angoissante.

Un autre problème intellectuel souvent formulé tient à ce que les demandes de consultation impliquent souvent des terrains d'enquête ou des angles de vue inhabituels, différents en somme de ceux consacrés à des communautés rurales un peu rapidement autonomisées, il est vrai, du reste du monde : entreprises, relations communautés rurales/administrations, etc. Ce problème peut sembler tenir en gros aux conditions d'extension de l'anthropologie à des sociétés, à des formes sociales ou à des situations qu'elle n'a pas pour habitude d'étudier, bref aux sociétés industrielles ou à leurs conditions de rencontre avec d'autres sociétés. Ceci renvoie à une discussion plus générale, savoir si l'anthropologie peut être définie par ce qui serait son objet (des sociétés exotiques, primitives, « sans État », etc.) ou par sa méthode (la reconnaissance d'ordres culturels) ; cette discussion à mon sens largement résolue est évoquée ci-dessous. Si l'on penche en faveur de la méthode, la question, parfois évoquée lors de premières lectures de ces textes, de procédures d'enquête différentes selon les objets d'étude (entreprises, administrations, etc.) ne semble plus se poser ; l'enquête, empirique comme l'anthropologie elle-même, doit reconstituer ce que des acteurs font d'après ce qu'ils en disent, en repérant la façon dont ils se différencient comme acteurs, la culture

(11) Rappelons ici que le statut de fonctionnaire, conçu par le législateur de la Ille République en sa sagesse, avait notamment pour esprit de protéger le fonctionnaire contre les interventions éventuelles d'un État partisan (voir *l'Histoire des passions françaises* de Th. Zeldin, Paris, Seuil, 1980).

étant inséparable de la parole et de la langue. Dès lors, l'accès à l'information est nécessairement différent selon les formes sociales et les acteurs, sans pour autant que l'unité de la méthode soit mise en cause. Il y a là beaucoup d'avenir pour cette discipline.

Des enquêtes ont été menées sur le thème de l'usage qui est fait de leur formation par des étudiants de niveau doctoral, à Paris et en province ; elles permettent de fournir une photographie des tendances « souterraines » de la discipline et donnent des idées sur les domaines d'application pratiqués par les anthropologues non statutaires.

Enjeux et problèmes éthiques

Il est certain que la relation d'application comporte des enjeux et des problèmes éthiques, comme toute relation entre acteurs sociaux pourrait-on ajouter ; ils sont évoqués en filigrane ou explicitement à propos de tous les domaines traités. L'évocation de préoccupations éthiques ne suffit pas toujours à en définir les contours. Ici, on a supposé tout d'abord, lorsque ces préoccupations ne sont pas explicitement évoquées, que l'on se plaçait dans des situations en quelque sorte « normales », c'est-à-dire relevant d'une sorte d'éthique moyenne et discernable uniquement *a contrario :* ainsi, de ne pas travailler sur les moyens d'expulser des travailleurs (maghrébins par exemple) d'une entreprise (ou d'ailleurs de les recruter dans des conditions données) pour la seule raison qu'ils ont cette origine ; de ne pas travailler pour des campagnes de planning familial en Afrique recommandant la stérilisation définitive sans en connaître les tenants et aboutissants ou sans qu'un refus soit contractuellement possible, etc. Cet « etc. » mériterait de tels développements qu'il n'a pas été possible de s'y aventurer. Ces problèmes tiennent à la relation entre l'anthropologue et son contractant. Si, à notre connaissance, son contenu peu ou pas analysé relève en somme de l'éthique des droits de l'homme (telle que reprise par exemple par la charte de l'ONU), sa forme, qui a des conséquences non moins éthiques, peut paraître relever de législations françaises peu connues des anthropologues, comme la loi de 1957 sur la propriété littéraire et artistique, prolongée en 1992 de la loi dite « loi Lang » sur l'extension de la première aux nouveaux moyens audio-visuels et informatiques (l'ensemble est en voie de révision complète). On a supposé ici, ce projet concernant d'abord la France, que le meilleur lieu médian où situer l'un des aspects du problème éthique était la loi française, dont différents aspects sont commentés ci-dessous grâce à l'aide d'un spécialiste. Cet aspect du problème est donc plutôt placé sous l'angle de vue de la relation entre un anthropologue et un contractant extérieur.

Ceci dit, peut-être convient-il de rappeler que cette relation est, comme toute relation, à double entrée. Lorsque des acteurs s'aventurent à consulter un anthropologue, il n'est ni nécessaire ni évident qu'ils y trouvent un intérêt ou un avantage ou qu'ils y apprennent quelque chose de vraiment nouveau. Du côté de l'anthropologie, un effort d'adaptation doit être consenti vis-à-vis de l'univers de la décision et de l'action sociale, ne serait-ce que pour dire et argumenter de ne rien décider et de ne rien faire. Il serait de même irréaliste de considérer que les anthropologues ne sont pas aussi des personnes, susceptibles tout autant que d'autres, d'errements éthiques. La relation d'application entraîne plus directement vers l'horizon de la déontologie et de sa discussion.

Je ne crois pas déplacé d'évoquer à ce point la situation de l'ex-Yougoslavie, initiative à laquelle m'invitent les remarques pleines de rage et de sarcasme du journaliste anglais Edward Pearce devant l'Association britannique d'anthropologie appliquée, de retour de Bosnie (12), remarques peut-être injustes, mais en tout cas illustratives. Cette situation peut, si l'on ose dire, paraître constituer un exemple extrême de la discussion d'une relation d'application : de quoi peut parler un anthropologue face à cet événement majeur si on le lui demande, événement autour duquel traîne un trouble halo anthropologique (s'agit-il par exemple « d'ethnies » en guerre) ; pour qui et comment procéder ? Pearce a les commentaires suivants :

> « Tout ce que je dis est dit avec recul. Chaque sujet a son arrière-pays *(hinterland)*, où des initiés s'entretiennent avec des initiés, devant une assistance admirative de non-initiés (...) Étant donné que les Croates, les Musulmans et les Serbes sont ethniquement indifférenciables, ce qui s'est passé en Yougoslavie peut être qualifié de "purification anthropologique". (...) L'ironie est que les Serbes et les Croates, qui se haïssent peut-être plus que n'importe qui au monde, font le signe de croix en sens inverse ; ceci doit provoquer un frisson érudit dans les cercles anthropologiques.
>
> C'est un grand laxisme de notre part (la presse) que d'avoir laissé se propager l'utilisation inculte *(illiterate)* du mot "ethnique".

(12) « Putting the Field into the Street », *Anthropology in Action*, Journal of the British Association for Anthropology in Policy and Practice, automne 1993. On se doit de remarquer que l'anthropologue du CNRS, J.-F. Gossiaux, a attiré l'attention sur ce qu'on peut appeler l'ethnicisation de la Yougoslavie dans le quotidien *Libération* en 1992, et que des démarches antérieures ont attiré l'attention sur les ambiguïtés intellectuelles et donc politiques de la notion d'ethnie (*Au cœur de l'ethnie*, J.-L. Amselle et E. M'Bokolo éd., 1985, Paris, La Découverte). Voir aussi de J.-L. Amselle, *Logiques métisses*, Paris, 1992 et, publié par l'IUED de Genève, *La Pensée métisse* aux PUF, Paris, 1990.

(...) Mais la presse pourrait mieux réagir si les anthropologues atteignaient de plus près la vie réelle que nous essayons de décrire. (...) J'ai répété cette histoire de Bosnie, deux amants morts étendus dans la rue, de différentes confessions, que les factions en guerre de leurs "communautés" empêchaient d'ensevelir. Elle me paraissait comporter cette sorte d'immédiateté extra-universitaire *(unscholarly)* qui (...) nous enseigne le monde où nous vivons tout autant que n'importe quel sujet d'étude académique. Ce que l'on peut regretter au sujet du monde académique, c'est son horreur de provoquer l'intérêt *(enjoyment)*. La vieille maxime "connaître de plus en plus de choses à propos de moins en moins de sujets" peut être prolongée en "connaître de moins en moins de sujets compris par de moins en moins de gens". (...) L'obscurantisme et le jargon entretiennent une harmonieuse relation. (...) Ce dont nous avons le plus besoin en Grande-Bretagne, c'est d'une relation intelligente entre les universitaires et la presse. (...)

Et si quelqu'un demande ce qu'ils pourraient bien écrire ? (...) Que peut bien être la Yougoslavie pour les anthropologues, sinon un champ d'enquête et d'explication ? [Long passage sur l'histoire confessionnelle de la Yougoslavie] (...) Pour passer à des sujets moins complexes, qu'en est-il des succès antérieurs de la Bosnie comme une terre de tolérance, mais seulement en cas de gouvernement central — Istanboul ou les régimes d'Alexandre (Alexandre le roi ou Alexandre Rankovic, ministre de l'Intérieur de Tito). Il reste que vous, les anthropologues, savez les choses et, mieux encore, savez quelles questions poser ; les reporters peuvent seulement faire des rapports. (...) Pourquoi ne pas travailler ensemble ? (...)

En tout cas, tout ça laisse le monde des initiés béant » *(it beats osmology hollow)* » (13).

Comment rendre le rapport entre les anthropologues et la presse « plus intelligent » ? Voilà une question qui n'est pas traitée dans ce livre faute de matière, mais qui relèverait sans doute de son propos.

Il n'est sans doute pas utile de présenter les auteurs de ces études. Je voudrais simplement souligner que beaucoup sont engagés dans des programmes et des responsabilités distincts des sujets qu'ils traitent ici, et les remercier de la part qu'ils ont pu y prendre en fonction de ces contraintes ; tous n'ont pu contribuer à ce livre. Olivier Herrenschmidt, outre ses fonctions d'enseignement, est directeur d'une UFR d'université et a bien voulu consacrer quelques moments d'un temps minuté à ce projet, sur les questions de formation ; Pierre Lamaison, spécialiste des transformations du

(13) Traduit par l'auteur. Le terme *Osmology* est une invention parodique de Pearce.

monde rural européen mais aussi directeur-adjoint de l'un des plus importants laboratoires d'anthropologie en France, a bien voulu jouer le rôle de correspondant auprès du CNRS (14). Pour ce qui me concerne, je me suis trouvé m'intéresser, parallèlement à des travaux d'anthropologie relativement classiques, à la contribution possible de l'anthropologie aux politiques de développement, parce que l'objet me paraissait digne d'attention et parce qu'il me paraissait difficile de ne pas en parler en termes anthropologiques, c'est-à-dire culturels.

(14) De P. Lamaison, voir notamment sur le sujet du présent livre : (avec D. Chevallier) *Ethnologie et protection de la nature. Pour une politique du patrimoine ethnologique dans les parcs naturels,* Paris, Éd. de l'EHESS, 1982 ; « Anthropologie appliquée et anthropologie fondamentale », *Revue de la Fédération des parcs naturels de France*, n° spécial « Ethnologie et développement », Paris, 1984 ; « Adieu veaux vaches... Évolution de la paysannerie en Lozère à travers la production et la commercialisation des bovins », *Études rurales*, n° 99-100, Paris, 135-156, 1985 ; « La transmission des propriétés agricoles : permanence ou disparition des pratiques "coutumières" », in *La transmission des exploitations agricoles*, Journées d'études du 7-8 octobre 1986, *Actes et communications 2*, 1987 ; « De la transmission à l'abandon », *Études rurales* 110-111-112 (Coordination du numéro sur « la terre, succession et héritage ») 1989 ; (avec C. Migault) *La déprise agricole. Réflexions à propos des parcs naturels*, Paris, Fédération des parcs naturels de France, ministère de l'Agriculture, 3 vol., 1989.

PREMIÈRE PARTIE

QUELQUES ENJEUX INTELLECTUELS

2

Le champ de l'anthropologie

De quelques indécisions pesant sur le projet de son application

par Jean-François Baré

Une réflexion sur les applications de l'anthropologie est dépendante, à l'évidence, d'une définition du champ de la discipline et de ses frontières. Si le champ d'étude est hétérogène, l'analyse peut être incohérente ; si elle est incohérente, il n'y a aucune raison pour qu'elle s'applique à quoi que ce soit. La discussion qui suit procède d'une constatation : en France et dans les grands pays producteurs d'anthropologie (comme les États-Unis et l'Angleterre), un accord intellectuel explicite, fût-il minimal et tenant en quelques phrases, ne semble pas toujours proposé ou réuni sur le champ épistémologique de la discipline ; sur cette question, c'est un accord *implicite* que l'on semble pouvoir constater (ce que divers professionnels s'accorderaient à qualifier d'anthropologie ou non). Ceci implique l'existence d'oscillations ou d'indécisions intellectuelles dont on se propose ici de parcourir certains exemples, sans prétendre à résoudre une question qui dépasserait largement le propos de ce livre (1).

On doit certes rappeler tout d'abord que la définition de champs disciplinaires est *pour toute discipline scientifique* une entre-

(1) Évoquons ici la définition donnée de l'histoire par Paul Veyne : « L'histoire est un roman vrai. Réponse qui, à première vue, n'a l'air de rien ». (*Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, « Points », 1971 : 10). A la suite de quoi, un livre entier est consacré à expliquer cette phrase, qui cependant existe bien en tant qu'initiatrice de l'argumentation.

prise intellectuellement fort périlleuse. Toute discipline semble en effet se fonder sur un centre dont la circonférence est paradoxalement évanescente, si bien que ses limites en partie arbitraires évoluent avec l'évolution même de la connaissance : d'où la succession de « paradigmes » évoqués par Thomas Kuhn, dont aucun « ne résout jamais tous les problèmes de la recherche scientifique » (1983). Dans l'histoire de la physique, une physique dite « nucléaire » est amenée à être isolée ; alors qu'elle traite indubitablement du *spin* de l'électron, les électrons d'une molécule de carbone se trouvent placés sous le regard préférentiel de la chimie organique.

Revenant sur son propre itinéraire, Kuhn note aussi :

> « (...) Vivant dans une communauté composée en majorité de spécialistes des sciences sociales, si différents des spécialistes des sciences de la nature parmi lesquels j'avais été formé (...), je fus frappé par le nombre et l'ampleur des divergences avouées (...) ».

Mais, ajoute-t-il :

> « L'histoire, tout autant que ma propre expérience, m'amenait à mettre en doute que les spécialistes des sciences de la nature fussent en mesure d'apporter à ces questions des réponses plus précises et/ou plus définitives que leurs collègues des sciences sociales » (2).

Le problème de la définition du champ et donc de l'objet de l'anthropologie, fort épineux, doit cependant être évoqué : il apparaît dans toute étude se réclamant d'une application de l'anthropologie à des thèmes empiriques donnés. L'ambition de l'application, en effet, en révèle invariablement la présence. Si cette ambition était toujours poursuivie jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à une instrumentalisation sociale procédant de la question posée (protéger des « minorités », savoir parler à la « culture ouvrière » d'une entreprise, prévenir les facteurs de risque alimentaire chez « les Malgaches »), elle jetterait sur les difficultés de définition de l'objet anthropologique une lueur sans doute plus crue que dans les conditions d'exercice de l'anthropologie fondamentale. Dans ce dernier cas en effet, ce problème est souvent considéré comme un donné sur lequel il n'y aurait pas à revenir ; la sanction de l'erreur, consubstantielle à l'action et à la décision, la menace moins directement, car la praxéologie n'est pas de son ressort explicite.

---

(2) Kuhn, 1983 : 10-11, cité par M.-E. Gruénais. « Présentation », *Cahiers des sciences humaines de l'ORSTOM*, « Anthropologie et santé publique », vol. 28, n° 1, 1992.

Position du problème

On sait en gros, bien sûr, ce qu'étudie l'anthropologie contemporaine : disons des collectivités humaines en ce qu'elles ont de spécifique, à partir d'enquêtes sur le terrain procédant d'informations dans la langue. L'anthropologie entretient donc nécessairement une relation fondatrice avec le fait culturel. Cependant, cette définition minimale comporte bien des difficultés, normalement évoquées dans tout cursus de formation à l'anthropologie. Pour anticiper sur ce qui suit, on ne semble pas savoir en effet si l'anthropologie ainsi définie a vocation d'étudier des collectivités humaines *lointaines, exotiques, primitives, sans État*, ou des collectivités en général ; on ne semble pas non plus savoir définir ces derniers termes sans contestation possible (une « collectivité territoriale » à la française constitue-t-elle un objet anthropologique ?). On hésite même à savoir si l'anthropologie parle de société (en quoi il resterait pourtant à la différencier de la sociologie, d'où l'utilisation précédente du mot de collectivité) ou de culture. Dans ce cas, on hésite à savoir si l'anthropologie parle de cultures au pluriel, en tant qu'objets nominaux, comme une lampe ou une voiture (auquel cas il s'agirait d'une discipline collectrice, à la manière des anciennes sciences naturelles), ou de *la* culture comme propriété distinctive de l'esprit humain, productrice de modèles de pensée et de comportements différentiels, et empiriquement repérables dans tout domaine d'activité (auquel cas il s'agirait d'une science universalisante, sur le modèle de la physique ou de la biologie) ; on hésite dans cette dernière hypothèse à identifier la culture à ce que des gens font ou à ce qu'ils disent ou pensent, bien que chacun semblerait volontiers reconnaître qu'il y a un rapport entre les deux. Aucune de ces deux acceptions ne va non plus sans difficultés. S'il y a *la* culture en général, la constatation de son universalité est inséparable de celle de sa variabilité, et *vice versa* ; on ne peut donc parler ni « des » cultures » ni de « la » culture.

Supposer que l'anthropologie parle *à la fois* de culture et de société ne fait pas forcément avancer les choses, car les deux termes sont à certains égards antinomiques : société désigne *a minima* un ensemble humain organisé, culture se rapporte à *la manière* dont cet ensemble humain pense et agit. L'utilisation nominale du mot culture (la culture dowayo, la culture samoane) ajoute une certaine confusion, en ce qu'elle tend à le rendre purement et simplement synonyme du mot société, alors que des collectivités culturelles distinctes se trouvent souvent participer d'ensembles plus larges, soit du seul fait de l'échange (économique, par exemple)

entre unités culturelles différentes, soit de l'intégration par des formes universalisantes et centralisatrices (l'État) ; à l'inverse, des collectivités culturelles peuvent comprendre des formes sociales différentes. Différents commentateurs notent d'ailleurs que les termes mêmes de culture et de société ne revêtent pas le même sens selon les « traditions » nationales en sciences sociales (dans la tradition américaine, l'étude des « représentations collectives », terme désormais galvaudé mais issu de Durkheim, relèverait de l'anthropologie culturelle, en Angleterre et en France, de l'anthropologie sociale). Enfin, dans les deux cas et malgré de nombreuses études, on semble rester perplexe devant ce qu'il est convenu d'appeler le « changement » culturel ou social, ne sachant trop comment attribuer au champ anthropologique un phénomène que l'on dit massivement révélé par les évolutions contemporaines du monde, à moins qu'il n'ait été relativement passé sous silence du fait des priorités de regard des anthropologues. Le changement « social » ou « culturel », en fait, a pourtant problablement constitué un élément banal et constitutif de la majeure partie des collectivités humaines, l'attention à cette dimension portant probablement plus sur sa *rapidité*, une notion elle-même relative. On hésite dans ce cas à attribuer l'étude du changement à l'anthropologie, à la sociologie, à l'histoire, à l'économie ou aux combinaisons variées des quatre, sans parler de la stratégie militaire.

Ambiguïtés institutionnelles

On peut repérer ces difficultés dans différents domaines, parmi lesquels l'inscription même de l'anthropologie (au sens de l'anthropologie « sociale », « culturelle » ou « les deux ») dans le donné institutionnel français. C'est alors l'intitulé même de la discipline qui revêt des sens variables ; son unité apparaît, là aussi, revêtir une forme fortement implicite, comme le montre, en quelque sorte *a contrario*, une réaction classique de professionnels à ce genre d'interrogation, à savoir qu'il ne « s'agit que d'une question de mots ». Cependant, l'usage des mots n'est pas sans effet. On peut donner ici l'exemple de l'actuelle sous-commission scientifique d'« anthropologie » d'un organisme national, l'ORSTOM, qui s'appelait jusqu'à la fin des années 1970 « Comité technique d'ethnologie, archéologie, histoire, ethno-musicologie et linguistique », ce qui posait invariablement des problèmes fort concrets de place dans les panneaux d'affichage de l'organigramme, et des problè-

mes non moins concrets de perception de l'unité de la chose par les non-spécialistes. D'après différents témoignages, ces problèmes, il est vrai, continuent d'exister, bien que l'utilisation du mot anthropologie tende en ce cas à induire une appartenance communautaire, et donc une unité implicite un peu analogue à celle dont il est question ici.

Ce travail a retenu le mot d'anthropologie du fait de son usage désormais courant ; mais la variété des intitulés montre que cet usage ne va pas sans quelque difficulté. Ainsi, alors que la plupart des anthropologues parlent désormais d'anthropologie tout court au sens de l'anthropologie « sociale » et « culturelle » (l'ancienne « anthropologie » à la Broca ayant donné de son côté naissance à une anthropologie « physique » puis « biologique »), la XX^e^ section du Comité national des universités français s'intitule « Anthropologie, ethnologie, préhistoire », le vocable d'anthropologie étant toujours entendu dans ce cas au sens de l'anthropologie « physique » ou « biologique » (alors qu'ethnologie renvoie à une anthropologie « sociale », « culturelle », ou les deux). Tandis que l'intitulé d'une formation de recherche française du CNRS retient la locution d'anthropologie sociale (pour avoir voulu semble-t-il se différencier lors de sa création de la sociologie et de l'ancienne anthropologie « physique »), d'autres formations ont longtemps retenu le mot d'ethnologie en tant que connaissance comparative des cultures, par opposition à ethnographie, qui renverrait à la description de cultures particulières, mais qui ferait peut-être un peu poussiéreux ; cependant, une autre unité du CNRS a longtemps retenu « ethnologie *et* sociologie comparative », sans doute pour éviter le problème des frontières entre sociologie et ethnologie, donc en le désignant de ce fait. Pour d'autres ensembles institutionnels, peut-être soucieux de négociation, il s'agit d'ethnologie *et* d'anthropologie sociale. Alors que la locution d'anthropologie sociale semble avoir été traduite du *social anthropology* britannique (la principale association scientifique anglaise étant nommée Association for Social Anthropology ou ASA), les associations professionnelles américaines (dont la principale, AAA) retiennent simplement *Anthropology*, mais en démultipliant cet intitulé en de nombreuses sections affiliées (ainsi American Ethnological Society, Association for Feminist Anthropology, Association for Political and Legal Anthropology, General Anthropology Division, Society for Humanistic Anthropology, Nutritional Anthropology, Culture and Agriculture, National Association for the Practice of Anthropology, etc.). Enfin, la locution d'anthropologie culturelle, d'invention américaine, n'a eu pratiquement aucun destin

en France (3). Pour certains anthropologues, qui ne semblent pas nécessairement s'identifier aux formations institutionnelles évoquées même s'ils en sont membres, il semblerait qu'il y ait de la culture partout ; pour d'autres, la culture semblerait concerner une zone particulière et bizarre de l'activité ou de la pensée à laquelle la discipline se serait trouvée autrefois amenée à s'intéresser sous l'effet de quelque engouement ; d'autres interlocuteurs encore ne semblent pas exprimer de position particulière à cet égard. Ainsi pour les premiers, la locution d'anthropologie culturelle serait tautologique, pour les seconds, elle serait passée de mode ; les derniers sembleraient se rapprocher de cette dernière position, mais d'une manière en quelque sorte implicite.

Cependant, des anthropologues français aiment à se définir comme ethnographes, rejetant ainsi l'opposition, discutable il est vrai, entre description et analyse (opposition homologue à celle existant entre ethnographie et ethnologie) ; ils semblent alors ignorer aussi les termes d'ethnologie et d'anthropologie. Des chercheurs institutionnellement classés comme sociologues se présentent parfois comme anthropologues ; ce sont, de même, des sociologues ou philosophes institutionnels (comme Cicourel) qui ont inventé le vocable « d'ethno-méthodologie » (et non de socio-méthodologie). Alors qu'une association professionnelle française (4), réfléchissant en 1991 sur un nouveau découpage thématique du CNRS, conseille dans l'éditorial de l'un de ses bulletins de laisser « le mot culture au ministère de la Culture /où il est/ fort bien », elle propose dans le même mouvement la création d'une section du Comité national du CNRS intitulée « unité de l'homme et diversité des cultures », permettant de réunir la majorité des anthropologues ; cet intitulé sera officiellement retenu. Une autre association française (5), éditant un autre bulletin mensuel, ne semble pas s'être explicitement confrontée à cette difficile question, mais a retenu dans son intitulé « les anthropologues » et non « l'anthropologie ».

(3) Notons cependant qu'en 1993 la Commission des sciences sociales de l'ORSTOM a proposé de redistribuer la Sous-commission d'anthropologie vers une Sous-commission de sociologie et d'anthropologie sociale, d'une part, et une Sous-commission d'anthropologie culturelle et d'archéologie.

(4) L'Association pour la recherche en anthropologie sociale (APRAS).

(5) L'Association française des anthropologues (AFA).

Le « terrain »

Ce foisonnement qui témoigne d'une indéniable indécision comme d'une indéniable richesse ne semble se réduire qu'implicitement, autour de ce qui serait une méthode, voire un « regard » : la pratique de ce qu'il est convenu d'appeler « le terrain », une locution trouvant probablement son origine dans l'anglo-saxon *fieldwork* et faisant désormais fortune auprès de professions bien différentes (6). Aucune enquête systématique n'a été entreprise ici sur la relation entre le statut d'anthropologue professionnel et la pratique du terrain ; mais on peut penser que cette relation univoque existe, ou, qu'en d'autres termes, la communauté mondiale des anthropologues définisse *a minima* comme anthropologue (social, culturel, ethnologue, ethnographe, etc.) celui qui fait ou a « fait un terrain », dont ont procédé des textes publiés. Les communautés anthropologiques ne semblent cependant pas avoir affronté les questions méthodologiques en jeu indépendamment de la variété des situations d'enquête, puisque qu'aucun texte publié ne semble traiter à proprement parler de cette activité, qui semble pourtant fondatrice ; on doit en revanche noter, précisément, la grande variété des réflexions existantes (7). Cette variété rappro-

---

(6) L'absence d'un directeur de banque, que l'un des collaborateurs de cet ouvrage souhaitait joindre en 1992, n'était pas expliquée par son secrétariat par « un déplacement à l'extérieur » : le directeur était « sur le terrain ».

(7) On doit noter bien sûr que l'invention de l'enquête de terrain est consubstantielle à l'invention de l'anthropologie, par exemple avec l'œuvre de Lewis Henry Morgan. Parmi cette richesse variée de réflexions, on peut mentionner par exemple l'œuvre de Victor Turner (où la restitution de la rencontre avec un informateur privilégié constitue un point constitutif de la démarche), les premiers ouvrages de G. Condominas, certains aspects du travail de M. Augé sur la Côte-d'Ivoire. Mais ces réflexions restent le fait de démarches spécifiques, concernant des sociétés et des cultures qui ne le sont pas moins ; il s'agit donc de *talent*, par définition individuel, et non de *méthode*.

On fait allusion à l'absence de réflexion méthodologique *générale* sur un sujet pourtant considéré comme fondateur, c'est-à-dire, en gros, à la question que se pose avec angoisse tout anthropologue débutant : je vais chez des gens dans des zones généralement rurales, toujours spécifiques en tout cas, qui n'ont aucune raison particulière de me parler, et dont je ne parle généralement pas la langue. Comment est-ce que je fais ? Elle est formulée comme suit par la jaquette de l'excellent et hilarant petit livre de Nigel Barley (*The Innocent Anthropologist*, Penguin Books, 1987) : « Il avait été formé en anthropologie à Oxford. Pour son terrain, il avait choisi les Dowayo au Cameroun. Le seul problème était que les Dowayo n'étaient pas au courant » (notre traduction).

Des textes connus, notamment dans les départements d'enseignements, concernent les *techniques* d'enquête beaucoup plus que la *pratique* du terrain ; ainsi des *Études d'ethnologie* réunies par R. Creswell et M. Godelier, chez Armand Colin, ou de la déja ancienne *Ethnologie générale et régionale*, réunie par J. Poirier chez Gallimard à la Pléiade.

cherait la recherche anthropologique d'un artisanat (un savoir-faire appris empiriquement), et donc (malgré les apparences) de nombreuses démarches scientifiques, comme le montrent notamment différents travaux du sociologue B. Latour (8) ; mais elle ne définit pas pour autant la notion générale dont elle procède.

Il ne s'agit pas de douter ici de la nécessité de l'approche « directe » des cultures ou des sociétés, ou des deux, et de son caractère heuristique ; c'est certainement l'un des acquis les plus précieux de l'anthropologie contemporaine, qui se trouve de plus la constituer comme l'une des dernières aventures sincères de notre temps. Si l'anthropologie peut prétendre à un embryon de scientificité, c'est probablement là qu'il trouve son origine ; différents anthropologues se succédant dans la même région racontent à peu près la même chose, nonobstant les degrés de précision et d'étendue. Mais on peut ici, pour nourrir la réflexion, pousser l'interrogation.

Si la pratique du terrain consiste à habiter au sein d'une communauté ou près d'elle selon des modalités diverses (prêt, titre gratuit, location, achat éventuel d'une maison), on ne voit pas ce qui la différencie de celle de toute personne qui se déplace ; s'il s'agit de se renseigner oralement sur les institutions ou les us et coutumes, on ne voit pas ce qui différencierait alors le terrain anthropologique de ce que fait quotidiennement tout immigrant, pour des raisons non moins urgentes que celles d'un anthropologue. On pourrait peut-être objecter un caractère « systématique » propre à l'enquête de terrain, mais on ne verrait pas pourquoi, en soi, un immigrant en serait incapable. La différence entre les anthropologues et les autres, qu'il n'est pas question de nier, serait ici de « degré », mais non » de « nature ». Si le critère déterminant était de procéder à une enquête dans la langue locale, on ne voit pas non plus pourquoi un Sakalava de Madagascar parlerait *nécessairement* une langue étrangère. Mais, de toute façon, qu'en est-il alors des anthropologues de la France ? La longueur de la présence serait aussi déterminante ; mais *quid* d'un immigrant de longue date, parlant la langue locale et pourvu d'un esprit systématique ? Tout ceci n'est déjà pas rien, mais ce n'est pas ainsi que semble être définie l'anthropologie au sens de l'enquête de terrain. Un anthropologue-sur-le-terrain semble donc faire autre chose qu'un touriste ou un immigrant, mais on ne semble pas toujours savoir quoi au juste, bien qu'on en aie forcément quelque idée. Diverses remarques analytiques sont, à cet égard, contenues dans *le Savoir*

(8) Qui, notons-le, aime à définir son projet comme une « anthropologie » de la science.

des anthropologues de D. Sperber (1982). Le titre d'un article de C. Vidal (1978) évoque à lui seul les difficultés de définition du « terrain » anthropologique : « les anthropologues ne pensent pas tout seuls ». On doit certes le reconnaître, mais ils n'en existent pas moins dans le titre de cet article, en tant que tels.

Si la quasi-unanimité existe sur la pratique du terrain comme trait distinctif de l'anthropologie (définie provisoirement comme étude des sociétés et/ou des cultures et/ou de la culture à partir d'enquêtes de terrain), on pourrait donc en conclure, *a minima*, que la compréhension et la transmission d'informations orales est au centre de son champ. Cependant, alors que le temps passe, quiconque fait de la recherche anthropologique de terrain doit se pénétrer des œuvres publiées sur la même région. Cependant encore, des œuvres monumentales, considérées et citées comme telles, sont notoirement issues d'informations écrites : c'est le cas de nombreuses œuvres de Lewis Morgan, d'Émile Durkheim, Marcel Mauss, ou des *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss. En ce sens, l'information anthropologique ne relève nécessairement ni de l'oral ni de l'écrit, mais des deux, encore que l'un des apports immédiats de l'enquête anthropologique semble constituer dans la mise en évidence de savoirs et de conceptions collectivement partagés, inconnus et indécelables autrement, et donc procéder plutôt au départ d'une approche orale.

Le problème tel qu'il se présente dans quelques œuvres

L'indécision sur les termes d'exotisme, de culture, de société, d'enquête de terrain, semble donc déboucher logiquement, du fait du consensus relevé ci-dessus sur la *pratique* du terrain, sur un unique noyau fondateur relevant de l'existence de catégories « locales » au sens de C. Geertz (1983-1986)), c'est-à-dire de catégories spécifiques d'appréhension du monde révélées par la langue et pourtant accessibles à d'autres locuteurs ; la condition d'appréhension de ce « savoir local », précise d'ailleurs cet auteur, est de le relier à un « savoir global » dont il est inséparable, un peu à la manière des « moments de l'universalité et de la particularité » de Hegel. Ici, « la » culture en général et « les » cultures ne sont pensables qu'ensemble ; cependant, le flou commenté y est érigé en méthode : « les genres flous » (Geertz, 1983-1986 : chap. I). Mais le plaidoyer de Geertz souligne plutôt le caractère inductif de l'approche : « l'anthropologie » (rapprochée dans ce texte de la jurisprudence)

« /est/ également absorbée par la tâche artisanale qui consiste à voir l'application de grands principes dans des faits purement locaux » (*ibid.* : 207). On note donc au moins ici que l'anthropologie a quelque chose à voir avec des faits purement locaux. Ainsi pour J. Favret, ce qui définit le métier d'ethnographe est la pratique du précepte d'Evans-Pritchard selon lequel « l'informateur a toujours raison », ce qui, rappelle-t-elle, « peut entraîner dans des directions inattendues » (9).

Des discussions notoires de la question sont contenues dans les deux *Anthropologie structurale* de C. Lévi-Strauss (1958, 1973) ; « le champ de l'anthropologie » est l'intitulé même de sa leçon inaugurale au Collège de France, le 5 janvier 1960 (reproduite *in* 1973). Ce texte, il faut insister, peut ne paraître constituer qu'un moment d'un itinéraire intellectuel, comme on croit pouvoir le constater ci-dessous ; il s'adresse aussi, il est vrai, à un public de non-spécialistes, et aurait probablement pris d'autres formes en d'autres occasions. Il n'est commenté ici qu'à titre illustratif, car il prend valeur de charte fondatrice du seul fait de la solennité de l'occasion, et du fait que ses orientations ont probablement pesé dans diverses évolutions ultérieures de l'anthropologie française. L'œuvre s'assigne de « découvrir un objet qui soit à la fois objectivement très lointain et subjectivement très concret » (1973 : 17), « ces Indiens des tropiques et leur semblables par le monde » (*ibid.* : 44) vivant dans le cadre de « petites » sociétés « dont chacune est un être total, concret et jointif » (1973 : 23). L'anthropologie ainsi définie abandonne donc à d'autres disciplines le soin d'aborder des faits objectivement « proches », relevant des sociétés industrielles occidentales ou de leur confrontation avec des sociétés non occidentales ; or, c'est généralement dans ce cadre que s'inscrivent des projets se réclamant d'une anthropologie appliquée. Par la suite, différentes études relevant de l'anthropologie furent au contraire consacrées aux sociétés industrielles modernes (10).

La nécessité intellectuelle de « porter le regard au loin » souvent exprimée par C. Lévi-Strauss dans une inspiration philosophique explicitement tirée de Rousseau, réitérée dans *le Regard éloigné* (Plon, 1985) put de même, peut-être du fait de l'ambiguïté des mots employés, tendre à assimiler distance descriptive et distance géographique, et donc à associer les faits préférentiellement

(9) *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1977.

(10) Ce mouvement est illustré par le fait que la revue *L'Homme* fondée, entre autres, par Lévi-Strauss lui-même vient de consacrer un numéro au thème de « l'anthropologie du proche » (vol. XXXII, 1, n° 121).

étudiés par l'anthropologie aux sociétés classées sous le label, pourtant indécidable, de « l'exotisme ». La définition de ce qui est exotique (de même que de ce qui est « éloigné ») dépend en effet de la position du regard et non de ce qui est regardé ; l'anthropologue est lui-même non moins exotique aux yeux des gens chez qui il vit que ces gens eux-mêmes à ses yeux ; en bref, « l'exotique est quotidien », pour reprendre l'intitulé d'un livre de G. Condominas (11). Ce risque, d'ailleurs évoqué de fort transparente manière par Lévi-Strauss dans le même texte (1973 : 38), semble d'ailleurs faire l'objet d'un exorcisme dans une autre œuvre connue : la célèbre phrase « je hais les voyages et les explorateurs » qui ouvre *Tristes tropiques*. Notons que cette question fut plus tard reformulée par M. Augé au travers de la notion d'*altérité* (qui est « l'autre ») (12), permettant de dépasser l'arbitraire des clivages lointain/proche, moderne/primitif, etc.

Une autre oscillation est parfois repérable dans le projet qu'assigne à l'anthropologie sociale le fondateur de l'analyse structurale ; elle concerne la « vie matérielle » ; il la note également. Revendiquant pour l'anthropologie le projet de F. de Saussure d'une « séméiologie » ou science des signes (1973 : 18), il s'interroge alors sur le statut à donner à « d'autres aspects de la réalité sociale, tels que l'outillage, les techniques, les modes de production et de consommation », car on aurait ici affaire « à des objets, non à des signes » ; cependant, ajoute-t-il dans un paragraphe plus loin, « surtout dans les sociétés dont nous nous occupons mais aussi dans les autres, ces domaines sont comme imprégnés de signification ». (*ibid.* : 19). Pourtant, apparemment marqué par la métaphore marxienne des « instances » (infrastructure, structure, superstructure) comme le remarquent Sahlins (1976 (1980)) et Augé (1979), il abandonne dans *La Pensée sauvage* à d'autres disciplines le soin de traiter de ce qui serait la vie matérielle : « C'est à la théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, que nous souhaitons contribuer, réservant à l'histoire — assistée par la démographie, la technologie, la géographie historique et l'ethnographie — le soin de développer les infrastructures proprement dites (...) » (1962 : 173). Entraînée dans le vaste projet des *Mythologiques*, la démarche ne pourra cependant éviter de traiter longuement de ces activités indéniablement « infrastructurelles », selon la définition évoquée, que sont en l'occurrence la chasse, la cueillette et l'agriculture. Il y a là aussi un point important pour le propos de ce

(11) Plon, « Terre humaine », 1re édition 1965.

(12) M. Augé « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, 103, XXVII (3) : 7-26.

livre car on voit mal comment parler du monde actuel sans parler de ce qu'il était autrefois convenu d'appeler l'infrastructure des sociétés, c'est-à-dire, en gros, l'économie, considérée tout à la fois comme un regard statistiquement dominant (l'économie comme discipline) et comme une activité non moins dominante et définie par ce regard (l'activité économique).

Si l'anthropologie se donne pour vocation l'étude des signes, on ne voit pas en effet comment parler de ce que fait un Samoan, qu'il construise une maison ou qu'il travaille dans une conserverie (deux activités « infrastructurelles », apparemment) sans parler de ce qu'il dit de ce qu'il fait, et donc sans parler de signes. Mais on ne voit pas non plus comment agir économiquement — voire établir une comptabilité analytique —, sans utiliser des signes, ce qui appellerait dès lors un regard anthropologique. De là à ce qu'un esprit excessivement cartésien, peut-être intéressé par ce qui serait le côté exotique de l'anthropologie, considère qu'à établir une comptabilité analytique il fait de l'anthropologie, on voit bien qu'il n'y aurait qu'un pas, qu'on ne peut évidemment franchir.

On peut de même s'interroger sur le sens exact d'une locution comme sociétés « jointives ». S'il s'agit de cohérence au sens géographique, ce critère élimine la majeure partie des sociétés du monde actuel ; mais celles qu'il pourrait permettre de retenir pourraient aussi paraître en diverger. Ainsi, d'une bande kung du Kalahari à une autre bande qu'elle rencontre à épisodes éloignés, y a-t-il jointivité ? Plus généralement, on ne voit pas pourquoi ne pas relier l'importante communauté samoane de Californie et les Samoans de Samoa ; mais le problème ne tient pas seulement à la vision de paradis qui seraient en voie d'être perdus, bref à l'histoire moderne. Que la société rurale créole de la Réunion soit indéniablement jointive (en ce qu'elle ne compte pas au milieu d'elle, par exemple, une importante communauté peule) n'empêchera jamais nombre de créoles de la Réunion d'ignorer jusqu'au nom de leur voisin mais d'entretenir des relations régulières avec des cousins (généralement cohéritiers potentiels) de l'autre bout de l'île, ou encore de « métropole » ; en ce sens, la notion de société jointive perd de son utilité. Ainsi encore, le fait que des cultivateurs et des pêcheurs du Sud-Ouest malgache, aux territoires relativement circonscrits, se réclament les uns d'une appartenance aux Masikoro, les autres d'une appartenance aux Vezo, n'empêchera jamais les uns de dépendre du poisson des autres, et ces derniers du maïs des premiers ; ici, la « jointivité » masikoro est impensable sans la « jointivité » vezo, si bien que l'on ne sait plus de quel caractère jointif il s'agit ; mais, s'il s'agissait de la jointivité de l'ensemble, l'objet n'est ni « total » ni « concret » au sens qui sem-

ble être retenu. Enfin, le fait qu'une large bande de l'Ouest malgache puisse être repéré comme le pays sakalava n'empêchera jamais nombre de Sakalava de se réclamer aussi, bon gré mal gré, d'autres appartenances sociétales malgaches, du simple fait de l'exogamie ; c'est la phrase bien connue des anthropologues qui se sont trouvés dans ces régions : « du côté du père, oui, je suis Sakalava ». Dans ce cas, le critère même de jointivité semble perdre tout sens. Il peut plus généralement sembler que cette notion étend à l'anthropologie en général les caractéristiques très particulières de bandes de chasseurs-cueilleurs, comme les Indiens d'Amazonie du groupe linguistique gé, auxquels Lévi-Strauss consacra ses premiers travaux.

Qu'il soit nécessaire d'avoir recours à ces commentaires peut paraître étonnant vu l'insistance ultérieure de C. Lévi-Strauss sur le caractère « feuilleté » des mythes et, au delà, des sociétés, vue aussi la vocation qu'il assignera ensuite à l'anthropologie de pratiquer « une coupe perpendiculaire qui (...) l'oblige à considérer simultanément tous les niveaux » (texte de 1960 reproduit in *Paroles Données* 1984, cité par Pouillon, 1986 : 13). Cette « coupe », évidemment, n'est pas de hasard : elle engage implicitement à couper en un endroit donné, indiqué par le champ, préalablement défini, de l'anthropologie. Son existence implique qu'il y ait un objet anthropologique dans tout fait humain, sans qu'une opposition entre le « lointain » et le reste, ou entre ce qui serait matériel ou non puisse fonder une démarche d'analyse. La « coupe transversale » suppose encore que l'anthropologie ne peut être définie par un objet existant avant ou en dehors d'elle ; il s'agirait au contraire d'un objet défini dans le mouvement même de sa naissance, mais qu'elle a, semble-t-il, eu du mal à reconnaître comme tel. Dans ce sens, le champ de l'anthropologie ne semblerait pouvoir être restreint ni par un critère d'extension géographique ni par ce qui serait le contenu d'un objet préexistant dans le monde réel, qui n'attendrait plus qu'elle pour l'étudier.

Ces remarques ne sont possibles que parce que l'œuvre de Lévi-Strauss a abordé la question. Il est donc bon de préciser qu'elles ne prétendent — ni ne veulent d'ailleurs — résumer le problème tel qu'il est présenté, de manière variée et parfois implicite, par cette œuvre majeure qui se déroule sur plus de quarante années ; ce travail dépasserait d'ailleurs largement le cadre de ces pages. Elles aimeraient témoigner de l'admiration et donc de l'attention qu'il faut, de toute évidence, continuer à lui porter. L'évolution de l'itinéraire lévi-straussien semble assez bien résumée par la récente interview accordée au journal *Le Monde* (8 octobre 1991) : des « sociétés concrètes et jointives », « objectivement éloignées »

de 1960, on passe en 1991 à « (...) /tenter/ d'isoler, dans le chaos des faits sociaux, des régions très limitées où se produisent /des/ phénomènes d'auto-organisation ».

Quelques aspects d'entreprises contemporaines (Sahlins 1980 ; Augé 1979 ; *L'Homme* 1986 ; Bonte et Izard (éd.) 1991) témoignent aussi de l'existence de points d'indécision sur le champ de l'anthropologie.

Dans les années 1970, M. Sahlins croit nécessaire de consacrer un livre entier d'une discussion épistémologique serrée à réhabiliter le concept de culture(s) comme « ordre signifiant de perception » (1980a : 10). Il s'efforce, ce faisant, de montrer qu'une bonne partie de l'histoire de l'anthropologie depuis Boas tient précisément aux rapports ambigus que la discipline a entretenu avec une notion à laquelle elle s'était pourtant identifiée. La démarche s'attache tout particulièrement à montrer l'inanité de la notion de raison pratique en général — et donc d'une perspective utilitariste sur les choses humaines (13). Non qu'il s'agisse de nier les contraintes pratiques inhérentes à la vie sociale, mais de souligner que la réponse à ces contraintes procède toujours de « schèmes symboliques déterminés, qui ne sont jamais les seuls possibles » et qui n'en sont pas moins efficaces ; cette dimension consubstantielle à l'action humaine, Sahlins reproche à l'anthropologie de la négliger, non sans paradoxe pour elle. Le livre aboutit sur une quatrième partie intitulée « La pensée bourgeoise. La société occidentale : une culture ». Ce chapitre montre la possibilité de déporter les études anthropologiques des objets qu'une perception spontanée lui assigne, ce qui, en matière d'application, se trouve, du fait des sujets généralement traités (les entreprises, les organisations, la prévention médicale, les politiques publiques, etc.), d'une importance majeure. On remarquera que, dans cette partie, il n'est nulle part question de tribu, de clan, de lignage, voire d'ethnie, bref de ces objets eux-mêmes forts discutables généralement associés au champ de l'anthropologie, et qu'on peut lui reprocher d'étendre sans précaution à des organisations sociales qui n'en relèvent pas.

Notons que le livre de Sahlins paraît alors que la mode de la « sociobiologie », c'est-à-dire le postulat d'une détermination des conduites humaines par des facteurs purement biologiques sans médiation linguistique ou signifiante, fait rage aux États-Unis (voir, du même, *Critique de la sociobiologie*, 1980b). Remarquons aussi que cet effort, habité notamment d'une critique nostalgique du

(13) Remarquons qu'elle rejoint en ceci les considérations de C. Geertz sur la notion de « sens commun », ou plutôt de « bon sens » en français (1983 (1986), chap. IV).

matérialisme historique comme d'une nouvelle fascination envers l'œuvre de C. Lévi-Strauss, souligne ce qui semble être alors la singulière confusion ambiante.

Cependant, pour qu'il y ait confusion, encore faut-il qu'il y ait un objet sur lequel porte cette confusion. Une bonne partie de l'histoire de l'anthropologie contemporaine tenant pour Sahlins aux rapports ambigus que la communauté anthropologique mondiale a entretenus avec la notion de culture, cette même communauté est décrite comme habitée par une « propension à diviser la difficulté en autant de parties nécessaires pour ne pas la résoudre ». *Culture and Practical Reason* ne cesse ainsi de pointer les zones d'absence de dialogue entre différents courants de pensée se réclamant pourtant de l'anthropologie, et notamment l'aporie, « endémique en Occident » qui oppose « un sujet sans monde » (la position idéaliste) à « un objet sans pensée » (la position matérialiste), aporie qui semble traverser beaucoup de ces courants. La démarche concerne une sorte de schizophrénie de l'anthropologie, consistant à opposer en gros les gens qui pensent et les gens qui agissent, alors que bien sûr ce sont les mêmes.

D'où l'insistance ultérieure de l'auteur à montrer la présence de la « raison signifiante » dans des objets d'étude où le sens commun anthropologique peinerait à l'imaginer. Ainsi de ce processus spontanément classé du côté de l'économie brute ou de l'histoire coloniale, l'histoire de l'irruption européenne dans les sociétés exotiques et notamment dans ce summum de l'exotisme que semble parfois constituer le Pacifique insulaire ; il insiste plus généralement sur la consubstantielle présence du fait anthropologique dans ce qu'il est convenu d'appeler l'histoire (voir notamment, 1985). Le fait que l'anthropologie soit entendue comme l'étude de systèmes de signes humains ne préjuge pas en effet de la dimension évolutive de ces systèmes ; comme le rappelle J. Pouillon (identifiant en ce cas anthropologie à étude des structures intellectuelles), « ce ne sont pas les structuralistes qui ont mis les structures dans l'histoire ». Qu'un « nom » de l'anthropologie contemporaine ait trouvé utile de consacrer une attention érudite à ce problème semble illustrer encore, en tout cas, la nécessité d'évoquer le sujet traité ici.

Se référant à son ouvrage (*Symbole, fonction, histoire*) sous-titré « Les interrogations de l'anthropologie », M. Augé note en 1978 (14) que « les réalités anthropologiques se prêtent d'une manière presque nécessaire à deux types d'approche à peu près

(14) Dans un article (« Vers un refus de l'alternative sens-fonction », *L'Homme*, XVIII (3-4) : 139-154) résumant l'un des propos essentiels du livre.

inconciliables en toute rigueur », alors que « les deux démarches, sont à l'évidence pertinentes si l'on admet, d'une part qu'il y a des règles de fonctionnement et des modalités d'expression générales de l'esprit humain, d'autre part qu'il y a, dans toute société, un rôle spécifique des institutions, des hiérarchies sociales et des corps de croyance qui, à la fois, les expriment et les mettent en œuvre ». L'auteur note ainsi que, « pour parler très grossièrement, (...) face aux diverses réalités institutionnelles qu'ils étudiaient, (...) certains se sont posé la question de savoir ce qu'elles signifiaient et d'autres de savoir à quoi elles servaient ». Il se demande ainsi s'il est possible, non seulement « d'appréhender ensemble la généralité de l'esprit humain et les spécificités fonctionnelles concrètes des sociétés », mais surtout de savoir « si la première n'est pas une des conditions d'efficacité des secondes ». En n'ayant garde d'outrepasser le propos (illustré notamment par un contraste, illustratif et donc forcément quelque peu caricatural, entre les travaux de V. Turner du côté du fonctionnalisme et de la fonction, et de C. Lévi-Strauss du côté du structuralisme et de la structure, bien que les deux parlent de symboles ou de signes), on peut se demander si ce « refus de l'alternative sens-fonction » ne se rapproche pas du propos de Sahlins visant à dépasser l'opposition entre raison culturelle et raison pratique. Ce balancement est évidemment présent au cœur de nombre de projets existants se réclamant d'une anthropologie appliquée, ne serait-ce que du fait qu'il semble présent dans l'esprit des anthropologues en général.

L'idée que quelque fait social serve à une société, à un ensemble humain (social, culturel, ou « les deux ») peut certes paraître tautologique (Lévi-Strauss) mais n'implique pas, en tout cas, que l'on ne puisse y reconnaître du sens, bien au contraire. On ne peut dire que les repas de mariage bas-normands ont pour fonction d'enrichir les patissiers, pour emprunter cet exemple à G. Lenclud (15) ; mais on ne peut non plus soutenir qu'ils ne produisent pas ce résultat objectif, ni que ce dernier n'est pas le produit de définitions fort spécifiques du réel, procédant d'opérations intellectuelles qui ne le sont pas moins : ainsi de la tenue d'un « repas » entre des « familles » dites « alliées », rangées selon des ordres spécifiques autour d'une « table » qu'on peut considérer comme « longue » et recouverte d'une « nappe » généralement blanche ; familles destinataires d'un volume peut-être « respectable » de « crème fraîche », invariablement présente dans des « gâteaux ». C'est alors la notion même de fonction qui est en cause. Voici en tout cas quelques termes de la situation où seraient confrontés des anthro-

(15) Communication orale, 1991

pologues à qui l'on aurait demandé de connaître les raisons de l'importance du taux de cholestérol en Basse-Normandie. Pour citer Sahlins à nouveau, « c'est la culture qui constitue l'utilité ».

Un numéro spécial de la revue *L'Homme*, intitulé « Anthropologie : état des lieux » (16), paraît, à l'évidence, particulièrement utile à la présente réflexion documentaire, bien qu'il ne soit pas possible d'en évoquer toutes les contributions. L'argument éditorial adressé aux auteurs sollicités fut « non pas de dresser un bilan de l'anthropologie d'aujourd'hui ou de lui assigner un programme, mais, à travers le foisonnement des travaux empiriques, d'en repérer les orientations » (1986 : 21). Or, la grande majorité des contributions semble avant tout préoccupée d'une question : celle du champ de l'anthropologie, de son unité et donc de son existence en tant que telle, ce qui relègue évidemment au second plan la question posée, celle des orientations. Pour répondre à côté de l'argument éditorial, cet ensemble de contributions ne paraît pas répondre non plus à la question qu'il semble partager.

Il relève certes du propos même d'une discipline de s'interroger sur son champ, mais ce volume semble de ce fait soumis à une inquiétude qui lui est pour ainsi dire antérieure. Si, pour reprendre une expression de l'auteur qui l'ouvre, « la fragmentation de l'anthropologie reflète celle des tempéraments », comment sait-on que c'est l'anthropologie (et non la météorologie) qui est ainsi fragmentée (17) ? Bref, où se situe l'unité de l'anthropologie, dont on ne peut douter qu'elle existe puisque ce volume lui est consacré ? A cette question, cet ensemble n'offre aucune ouverture explicite. C'est ce que semble d'ailleurs souligner, à propos de la métaphore, elle-même anthropologique, de « segmentation » utilisée dans le titre de cet article, la présentation, quelque peu perplexe, du directeur de la revue : « segmentation n'est pas dissolution » (18). La préoccupation générale concerne de fait la multiplication des champs d'études empiriques évoquées par l'argument éditorial, bref l'extension progressive de l'anthropologie à des objets qu'elle n'avait pas coutume de traiter il y a vingt ans (ainsi de la ville, de la maladie, de l'entreprise, etc.). On peut évidemment remarquer que l'évolution des objets d'étude scientifique n'est pas en soi de nature à susciter l'effroi ; dans le cas contraire, la physique continuerait impertubablement à scruter le levier de

(16) n° 97-98, Paris, Éditions de l'EHESS, publié à l'occasion du 25e anniversaire de la revue au Livre de poche.

(17) N. Sindzingre, « L'anthropologie : une structure segmentaire ? », in *L'Homme*, 1986 : 32.

(18) J. Pouillon, « De chacun à tout autre et réciproquement », in *L'Homme*, 1986 : 13.

Galilée. Mais au-delà de l'argument éditorial, il est difficile de discerner s'il y a dialogue et, auquel cas, quels sont les interlocuteurs. Une sorte de confusion entre objet et champ d'étude paraît souvent présente, si bien que les collaborateurs du volume ne semblent pas toujours parler de la même chose, alors que, par définition, ils en auraient tous les moyens. Ainsi, deux d'entre eux, passant « l'ethnologie » (et non, d'ailleurs, l'anthropologie) « au crible des aires culturelles » (19), se demandent si « à refuser de prendre en compte une certaine diversité, des terrains comme des problématiques », on ne « risque pas de conduire l'ethnologie dans une impasse » (20) ; ils s'opposent à une telle éventualité. On peut évidemment rester perplexe devant la nécessité de ce combat, l'ethnologie (anthropologie sociale/culturelle, ethnographie, etc.) paraissant avoir *a priori* quelque relation nécessaire avec la diversité culturelle. Ils semblent cependant se ménager quelques ouvertures à ce propos, notant pour conclure, non sans quelque mystère, que « l'ethnologie française n'est pas toujours ce que l'on dit, et même — qui sait ? — ce que l'on ne dit pas » (21).

Pour la plupart des collaborateurs, il est vrai, la variété des préoccupations des anthropologues ne semble pas préjuger pour autant de l'unité de la discipline qui en parle, mais pour l'un d'entre eux, c'est le contraire : l'anthropologie se définirait par « l'étude des sociétés primitives diversement définies en fonction de l'absence d'État ou de l'absence d'écriture », bien que ces choix de définition appellent « des variations de conception non négligeables, mais sans portée pour /son/ propos ». Pour lui, l'anthropologie se définirait donc par un objet qui lui serait préexistant, même si on a du mal à imaginer comment une discipline à vocation scientifique peut remplir ces conditions (22). Une note précise que ce contre quoi il lutte est illustré par la politique du CNRS en 1983-1985 ; cependant, pourrait-on penser, une discussion concernant « l'objet de l'anthropologie sociale », titre de son article, peut difficilement être appuyée sur des faits aussi étroitement conjoncturels, extérieurs de surcroît à la communauté scientifique

(19) C. Bernand et A. Digard, « De Téhéran à Tehuantepec », in *L'Homme*, 1986 : 54-76.

(20) Bernand et Digard, *loc. cit.* : 70

(21) *Ibid.*

(22) A. Testart, « L'objet de l'anthropologie sociale », in *L'Homme*, 1986 : 147-150. Comme le remarque grosso modo un autre collaborateur du volume, G. Lenclud, il semble que ce soit là « transformer *a posteriori* les implications d'un choix fait à l'avance en principe de construction » (« en être ou ne pas en être », *ibid.* : 153). En d'autres termes, pour savoir qu'une société est sans État, à supposer que l'on précise ces termes, il faut d'abord que l'on s'y rende en ayant une certaine idée de ce qu'est l'État, et une certaine typologie en tête ; bref, il faut au moins qu'une vague idée de l'anthropologie existe avant que la société en question ne soit discernée.

stricto sensu. Sa contribution constitue pour l'éditeur « comme un point central de rebroussement » (23). A propos d'une contribution à certains égards connexe où l'on remarque que « l'exotisme n'a pas bonne presse chez les anthropologues » (24), le rédacteur en chef de *L'Homme* se demande ainsi si ce n'est pas pourtant « l'attrait persistant du même exotisme qui les réunit » (25). Sans doute, mais cet attrait a-t-il *constitué* l'anthropologie, de la même manière qu'une certaine passion pour les boulons ou les branchements électriques aurait constitué la physique ? On peut remarquer que la seule contribution (26) articulant une définition de l'anthropologie le fait en termes qui peuvent paraître provocateurs : « Il nous faut convaincre à nouveau les intellectuels que nous avons quelque chose à leur dire à partir des sauvages, barbares et paysans », programme qui reste, d'après l'auteur, celui que s'assignait l'anthropologie lors de sa naissance vers 1870. On peut se demander pourquoi l'anthropologie aurait particulièrement à s'adresser aux intellectuels ; l'auteur avance en tout cas que « toute science doit correspondre à une demande sociale ; (...) ce qu'on demande aux sciences de l'Homme (...), c'est de dire des choses qui puissent servir ici et maintenant ». Cependant, ce projet ne concerne pas exactement ce que l'on entend ici par l'application : « Ce que les anthropologues auraient pu nous apprendre, c'est comment nous pensons ». « L'anthropologie, remarque-t-il, pourrait au moins se doter d'une théorie digne de ce nom (...), au moins disposer d'une approche qui lui serait propre ». Or, pour lui, « (...) les anthropologues se satisfont pour définir leur domaine de l'exotisme de leur objet, alors que, par ailleurs, ils sont prêts à appréhender cet objet n'importe comment. » Il trace alors un bref programme, basé, semble-t-il, sur le refus de l'antinomie entre psychologie et « sociologie », et donc, au-delà, sur le refus du dilemne individu/société. Comment est-il possible, se demande-t-il en ce qui concerne la prohibition de l'inceste, « qu'il y ait à la fois prohibition explicite et horreur spontanée ? » « Parce que c'est la même chose, répond-il, parce que l'horreur c'est la structure comme sentiment ».

Le seul article de cet ensemble à mentionner une « demande » est donc consacré à rappeler que l'idée d'un individu, nécessairement pourvu de sentiments, n'est pas antagoniste avec celle d'un être social, n'existant que dans le cadre de règles ou de modèles. Voilà une constatation dont on pourrait penser cependant, sans

(23) J. Pouillon, *loc. cit.* : 16.
(24) M. Panoff, « Une valeur sûre : l'exotisme », *loc. cit* : 321-334.
(25) J. Pouillon, *loc. cit* : 18.
(26) P. Jorion, « Reprendre à zéro », in *L'Homme*, *op. cit* : 335-346.

le moindre esprit polémique, qu'elle est celle de beaucoup des praticiens des sociétés (ou des gens en général, si l'on préfère), et donc que l'invocation de la demande sociale ne suffit pas en elle-même à définir quelque projet.

On peut remarquer aussi qu'une seule contribution (27) évoque la question des marges de liberté ou de choix, et donc, au delà de la contingence historique, à propos de la formation d'un ancien État d'Afrique de l'Ouest dont l'auteur rappelle la spécificité : « On voit à quel point, sous le même nom d'État, la réalité évoquée ici est différente de celle qui nous est familière » (28). Ce texte évoque, ce faisant, la question de l'adéquation des catégories à l'œuvre dans le projet anthropologique. Cette contribution est aussi la seule à évoquer explicitement le découpage d'un objet d'étude spécifique : « J'ai tout d'abord écrit une histoire. Non pas certes l'histoire d'un peuple, encore moins celle d'une ethnie (...), les Abron ne forment en aucune façon un peuple. En tant que groupe social, ils tiennent (...) leur unité (...) du rôle hégémonique qu'ils jouent à l'intérieur d'un certain ordre social et politique ». Elle discute aussi, explicitement, du statut qu'il convient de donner aux acteurs sociaux, remarquant la tendance anthropologique à « les penser sur le modèle du sujet » en les créditant de « la conscience de soi (...), de l'intelligence (...), la capacité de faire des choix ». D'après l'auteur, « tant qu'il en sera ainsi », la discipline « n'accomplira pas de progrès décisifs ». « Il faudrait d'abord, ajoute-t-il, admettre comme par hypothèse que les contraintes économiques, sociales, intellectuelles de toute nature qui pèsent sur l'action collective laissent toujours l'espace d'un choix. (...) Au fur et à mesure de l'écoulement du temps, la dialectique de la nécessité et de la liberté dont j'ai parlé fait place à une dialectique plus concrète entre l'héritage et l'invention » (29). La singularité de cette contribution, dans l'ensemble ici commenté, suppose donc, non seulement que l'idée de détermination ouverte par la règle collective mérite d'être rappelée à la communauté anthropologique, mais qu'il faut encore rappeler qu'il n'est de règle qu'indivuellement vécue, au travers des avatars d'une vie que l'on concevrait mal, précisément, à envisager autrement qu'individuelle.

Remarquons enfin qu'aucune contribution ne porte sur la question de l'enquête de terrain, dont on peut pourtant penser qu'elle est fondatrice (ci-dessus).

---

(27) E. Terray, « L'État, le hasard et la nécessité. Réflexions sur une histoire », in *L'Homme*, 1986 : 234-248.

(28) *Ibid.* : 243.

(29) Pour l'ensemble de ce dernier paragraphe, E. Terray, *loc. cit.* : 245, 247.

Pour le propos de cet ouvrage, on peut résumer quelques oscillations ressortant de cet « état des lieux » : on se demande si l'anthropologie est une ou plurielle — mais dans ce dernier cas, comment cette pluralité est intellectuellement possible. On ne sait si elle peut devenir plurielle du fait qu'elle s'adapte à des objets géographiquement ou empiriquement différents (des « aires culturelles » ou des sous-disciplines). On hésite entre une discipline définie par un objet empirique procédant de son histoire, ou par un ensemble de méthodes et de procédures. On semble embarrassé par l'existence de marges de choix individuelles dans les sociétés, par l'existence d'une contingence historique (30), et plus généralement par l'existence même d'individus. Enfin, il peut paraître qu'une part commune de l'anthropologie consiste à consacrer beaucoup d'efforts à s'interroger sur elle-même, ce qui est évidemment paradoxal. Vue sous l'angle des travaux précédents, elle semblerait comporter une dimension centrifuge récurrente, d'autant plus paradoxale que cette dimension implique l'existence d'un centre. Il est d'ailleurs assez frappant que le récent *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Bonte et Izard (éd.), 1991) ne consacre d'entrée ni à ethnologie ni à anthropologie (31).

Est-il possible de resserrer la réflexion collective, fût-ce au prix de quelques débroussaillages finalement marginaux, sur quelques points peut-être minimaux mais indéniablement fondateurs : la notion de culture, le « découpage » de l'objet, le travail de terrain et donc la saisie de catégories locales collectivement partagées, la relation interculturelle, la relation entre catégories et modèles de comportement ? Ce projet dépasse le propos de ce livre et sans doute les capacités des auteurs, mais il constitue un point de passage obligé de toute réflexion sur les applications de l'anthropologie.

---

(30) C. Lévi-Strauss, qui, rappelons-le, a fortement insisté sur la question de la contingence historique dans le beau texte malencontreusement nommé *Race et histoire*, se défend récemment contre les critiques souvent inadéquates concernant son indifférence à l'histoire : « On m'a souvent reproché d'ignorer l'histoire. C'est tout à fait faux. Je m'incline devant elle comme devant le règne de la contingence, avec laquelle il faut compter » (*Le Monde*, 8 octobre 1991). Faut-il cependant uniquement associer « contingence » à « histoire » ? C'est une question laissée ouverte par d'autres textes du même auteur ainsi que par divers travaux récents consacrés aux rapports entre les deux disciplines.

(31) Bien que l'on n'évoque pas uniquement ici l'anthropologie française, on consultera avec profit l'article « France » du même *Dictionnaire*, retraçant l'évolution des écoles françaises, qui se termine comme suit : « (...) Souvent considérée comme une anthropologie *théorique* par les auteurs étrangers, principalement anglo-saxons, l'anthropologie française semble avoir beaucoup de peine à se définir théoriquement », J. Jamin, in M. Izard et P. Bonte (éd.), 1991 : 295.

3

Les incertitudes de la notion de science appliquée

par Gérard Lenclud

S'il est nécessaire d'avoir une vue suffisamment nette de ce qu'est aujourd'hui l'anthropologie pour réfléchir utilement sur ses applications effectives ou possibles, il est non moins indispensable de s'interroger un instant sur la notion de science appliquée en général. Décrire l'état actuel de l'anthropologie appliquée, ou seulement analyser les conditions d'émergence d'une anthropologie appliquée, si l'on estime que son existence n'est pas pleinement réalisée, suppose en effet de savoir ce que peut être ou ce que doit être une activité pour mériter la qualification de science appliquée, ce qu'est en théorie, mais évidemment aussi en pratique, l'application d'un savoir. Se pourrait-il que l'anthropologie appliquée, telle qu'elle a déjà fait l'objet de nombreux commentaires depuis plusieurs dizaines d'années, puisse être suspectée de n'être pas de la science, comme chacun le sent bien, de n'être pas de l'anthropologie, comme beaucoup d'anthropologues en éprouvent le sentiment, et de ne même pas être « appliquée » ? Une courte incursion dans le domaine de la réflexion sur la notion de science appliquée apporte des informations qui, selon le point de vue adopté, enlèvent tout fondement logique au projet de rédiger un ouvrage sur l'anthropologie appliquée ou bien confirment ses auteurs dans l'idée qu'il n'existe aucune raison valable pour nourrir des inquiétudes sur ce projet.

L'application dans les sciences de la nature

Par-delà la diversité des mots qui ont servi à la mettre en forme, la notion de science appliquée est aussi ancienne que celle de science. Il faut bien constater, en effet, que l'idée moderne de science, celle qui s'est imposée en Europe au lendemain de la révolution galiléenne, s'est constituée par opposition à la conception ancienne de la science, séparant la théorie de la pratique, distinguant comme dans la Cité antique la fonction du savant de celle de l'ingénieur. Ainsi que l'écrit Jean-Jacques Salomon, à qui les développements qui suivent doivent beaucoup : « Ce n'est pas parce que la science moderne, née de Galilée, Descartes et Newton, n'a pu tenir avant longtemps ses promesses d'application rapide, qu'on peut mettre entre parenthèses ce par quoi précisément elle se distinguait le plus de la science antique : sa conviction et son ambition de faire de la connaissance un moyen d'action en liant la *theoria* et la *techné* » (1971 : 37). En somme, la science moderne s'est fondée sur l'assurance qu'il était impossible de réduire la science à une activité purement spéculative, détachée des préoccupations humaines et de l'univers de l'agir, à un dialogue privé et se suffisant à lui-même entre l'esprit et le monde phénoménal, entre la raison et l'expérience. L'idée moderne de science est celle de la science appliquée.

Mais c'est évidemment lorsque la science s'est trouvée, au XX^e^ siècle, en mesure d'honorer spectaculairement, au vu et au su de tous les hommes, les engagements d'utilité et d'efficacité contractés au XVIII^e^ siècle, et qu'elle est devenue par là-même une affaire d'État, relevant d'une politique, que la réflexion sur la notion de science appliquée et sur ses emplois a pris un essor rapide. Pour bien des raisons, on s'est avisé, en effet, que cette notion n'allait plus de soi ; c'est pourquoi, sans doute, le concept d'application qui était auparavant une composante interne de celui de science fut exprimé par un mot, et donc isolé par ce mot, qui allait appeler son contraire. Le réflexe grec remonta à la surface. Au fur et à mesure que l'activité scientifique épousait le modèle imaginé par les hommes des Lumières, une résistance se fit jour dans la communauté sociale mettant en œuvre cette activité. Plus la science se révélait efficace et rentrait dans le monde, plus les scientifiques eux-mêmes se mirent à questionner cette efficacité et cette sortie de la science hors d'elle-même, à souhaiter détacher ses produits (ses sous-produits) des opérations de connaissance qui en avaient permis l'élaboration. Cette résistance et ce questionnement se sont traduits notamment dans l'opposition, désormais solidement ins-

tallée dans les mentalités et le vocabulaire, entre science fondamentale et science appliquée.

Il existe sur ce sujet une immense littérature. Elle émane tout à la fois du milieu scientifique, prenant alors le plus souvent un caractère théorique, pour ne pas dire fondamental, du milieu technicien censé être le relais de la science appliquée, de celui des gestionnaires de la recherche, en charge des politiques de la science, du milieu des économistes qui regardent la science comme une activité productive et aussi du milieu intellectuel, en France du moins, adoptant à cette occasion un registre d'ordre essayiste et traitant de la place de la science dans la société. Il faut préciser immédiatement que les sciences de l'homme et de la société sont rarement prises en compte dans cette littérature. On y parle à l'ordinaire des sciences dites exactes ou naturelles, les plus visiblement capables d'application, les plus coûteuses et aussi les plus susceptibles de « rapporter » et de justifier les investissements requis, les plus dépendantes pour cette raison de l'intervention de la puissance publique, les plus aptes à nourrir les représentations collectives de la science et à l'ériger de la sorte en problème de société. Le sociologue n'a jamais été appelé un apprenti-sorcier. Les sciences humaines et sociales en général, l'anthropologie en particulier, ne font bien sûr pas partie de la *Big Science* à laquelle la notion et surtout la question de l'application sont spontanément liées.

Il est néanmoins intéressant de s'arrêter sur ce qui est affirmé dans le domaine de référence en matière de scientificité, celui des sciences de la nature, de la science appliquée.

On relève d'abord le paradoxe mentionné plus haut. Il consiste en un décalage entre le discours officiel sur la science et les représentations de l'activité scientifique à l'intérieur de la communauté savante. Alors même que l'idée de science implique celle de sa sécularisation et de son utilité, c'est-à-dire le postulat d'une rencontre aussi inéluctable que souhaitable entre la science comme fin et la science comme moyen d'action, alors que nul ne songerait à nier que l'accroissement de la connaissance scientifique contribue à l'amélioration de la situation du corps social et de ses conditions matérielles d'existence — comme les scientifiques eux-mêmes ne cessent de le proclamer et d'en tirer argument à l'heure du vote du budget de la recherche —, il subsiste au sein de la communauté scientifique une tendance à hiérarchiser les activités de recherche en fonction de leur degré de « pureté », c'est-à-dire finalement de leur scientificité. La science dite fondamentale siège, dans la conscience scientifique, au sommet de l'édifice de la science quand elle ne l'occupe pas tout entier. La science dite appliquée y jouit d'un crédit médiocre ; elle est parfois même renvoyée dans le

purgatoire des techniques et des arts auxiliaires. L'ingénieur n'est pas tout à fait un chercheur, même si dans le *système* moderne de la science, la frontière devient, comme on va le voir, indiscernable. La connaissance comme fin en soi et la *theoria* restent le principe d'évaluation par excellence du travail de recherche par les chercheurs eux-mêmes, sinon par ceux qui les gèrent.

Le paradoxe relatif constitué par la dévalorisation de l'activité scientifique technicienne ou appliquée devient un sujet d'étonnement à la lumière de deux constatations. C'est d'abord que, dans le dispositif d'organisation de la science, surtout de la *Big Science*, les fonctions du scientifique « pur » et de l'ingénieur, de la théorie et de ses applications au moins immédiates (au laboratoire) sont indissociables. Certes, la connaissance fondamentale précède l'invention des instruments techniques mais ces instruments techniques conditionnent en retour les progrès de la théorie. A ce titre, ils acquièrent la nature épistémologique d'êtres théoriques. Souvent même, comme le rappelle Salomon, « le scientifique lui-même devient ingénieur, passant de la théorie pure aux sciences appliquées, comme l'illustrent John Von Neumann, Norbert Wiener, Claude Shannon et tant d'autres, adoptant dans ses propres préoccupations de recherche pure l'attitude de l'ingénieur, tout comme l'ingénieur doit recourir dans ses fonctions de recherche à l'attitude du scientifique » (*ibid.* : 136-137). Mieux, le scientifique engagé dans l'activité de la *Big Science* se transforme en homme d'action (et d'affaires), en entrepreneur comme en témoigne le développement des *science-based industries* et comme l'illustre le mythe de la Silicone Valley. La description du scientifique moderne, parvenu au sommet de la hiérarchie, brouille assurément l'image de référence proposée par la communauté des chercheurs, celle traditionnelle du « savant », enfermé dans sa tour d'ivoire. C'est ensuite, et du même coup, que l'application, considérée ici comme l'opération consistant dans le transfert de concepts et d'énoncés en provenance de la science pure dans le domaine de la technique, ne paraît pas être une activité localisable, isolable. Comment séparer la construction d'êtres matériels (ou immatériels) autorisée par ces transferts des opérations de la recherche fondamentale dont elle est, au terme d'un processus continu, un aboutissement logique sinon nécessaire ? Où faire passer une ligne de démarcation entre la constitution de la connaissance et la fabrication des artefacts qui en sont une cristallisation, entre le travail de l'esprit et la matérialisation de ses produits ? Dans un savoir-faire, le faire est déjà contenu dans le savoir, comme les anthropologues le savent bien. La chambre proportionnelle multifils qui a valu à Georges Charpak un prix Nobel de physique est-elle plus l'application d'un

savoir qu'elle n'est un savoir incarné dans un dispositif ? L'application résulte-t-elle bien d'un transfert ?

Voilà qui conduit la réflexion sur la science, dans le domaine des sciences de la nature, à s'interroger sur la possibilité de distinguer, au moins en « théorie », entre activités de recherche fondamentale et appliquée, autrement dit d'identifier ce qui serait de l'ordre de la science appliquée. La science appliquée s'oppose-t-elle à la science fondamentale de par le contenu des activités de connaissance ? L'idée est absurde, comme on vient de le voir, d'un point de vue logique puisqu'il n'est possible de statuer sur la validité de cette opposition qu'une fois déterminé le produit final de la recherche et si l'on sait qu'il a fait naître, dans un laps de temps donné, des applications. Or, comme chacun le sait bien, aucune branche de la science, même la moins orientée vers l'utilisation pratique de ses résultats (mais qu'est-ce au juste qu'une utilisation pratique ?), n'en exclut la possibilité, ni surtout n'est en mesure d'en concevoir ou d'en décréter l'impossibilité. La théorie des nœuds, née d'une interrogation mathématique pure, s'est révélée d'une efficacité surprenante dans le domaine de la biologie pour résoudre certaines difficultés dans le codage des molécules ; son auteur a pour souci actuel « l'application de ses résultats à des problèmes très concrets » (Changeux et Connes, 1992 : 78).

Il n'est pas plus admissible, d'un point de vue logique, de décider de l'extériorité épistémique de l'application par rapport au savoir dont elle est issue. « Il n'existe pas, disait Pasteur, de sciences auxquelles on puisse donner le nom de sciences appliquées. Il y a la science, et les applications de la science, liées entre elles comme le fruit à l'arbre qui l'a porté » (cité par Salomon, *ibid.* : 141). Certes, mais à adopter cette position, il reste à résoudre la difficulté qui consiste à tracer quelque part une frontière dans ce qui est bien un processus continu d'opérations de savoir et à se trouver en mesure d'affirmer : ici commence l'application.

Faudrait-il alors faire intervenir les objectifs de ceux qui mettent en œuvre un savoir dont la substance intellectuelle serait globalement, ici et là, de même nature ? Une science appliquée serait celle dont ses opérateurs viseraient d'autres buts que l'extension de la connaissance pour la connaissance, obéiraient à d'autres valeurs que celles guidant le travail « désintéressé » de la recherche pure. Outre qu'une telle définition rencontre bien des difficultés d'utilisation, on perçoit que les motivations, individuelles ou collectives, ne procurent pas un critère univoque de délimitation parce qu'elles-mêmes nécessairement équivoques. Celles prêtées aux praticiens de la science dite fondamentale adhèrent par trop à l'idéologie officielle de la communauté scientifique. Or, la

science dite pure est un métier se développant dans un contexte d'ensemble ; ceux qui la font conduisent une carrière ; le choix des programmes de recherche s'établit aussi en fonction de considérations largement extra-scientifiques et non pas seulement en fonction du désir de connaître. La sociologie de la science apporte sur ce point précis des informations utiles, bien que toujours déjà un peu connues.

On a proposé parfois de séparer entre science fondamentale et appliquée du point de vue des modalités de l'évaluation des résultats. Dans le domaine de la recherche pure, l'évaluation qui consisterait dans le seul jugement des pairs serait donc interne aux instances de production du savoir. Dans celui de la recherche appliquée, l'évaluation qui se traduirait par l'intérêt porté, ou non, à ses produits serait effectuée de l'extérieur de la sphère scientifique. La science appliquée serait dirigée par les non-scientifiques. Le critère décisif serait par conséquent celui de l'autonomie des décisions prises à l'égard du travail scientifique ; fondamental, celui-ci serait indépendant ou à tout le moins autonome ; appliqué, il serait inféodé à des principes de gestion découplés de l'objectif d'extension du savoir pur. On peut se demander si une telle vision n'idéalise pas les procédures d'évaluation dans l'univers de la science fondamentale. Le jugement des pairs n'est pas celui de Dieu ; il doit s'accommoder, d'une manière ou d'une autre, des critères retenus par les gestionnaires de la recherche et ceux-ci sont inévitablement influencés par l'environnement économique et surtout politique de la science. Les intérêts du « pouvoir » se reflètent directement dans l'orientation des recherches mêmes (et, peut-être, surtout) les plus fondamentales, puisqu'entièrement à financer. La science moderne est liée à l'État et l'on ne voit pas qu'il puisse en être autrement. L'idéologie spontanée du milieu scientifique qui est celle de la nécessaire liberté de la recherche, le « laissez-faire » ou la théorie du soutien de l'État sans conditions, est contredite jusque dans les attitudes mêmes des chercheurs (exactement comme il arrive aux tenants du libéralisme industriel de réclamer à l'État des mesures d'intervention). Le fait d'être coupée, en apparence, de l'appareil de production ne garantit pas à la science son autonomie.

Une conclusion semble s'imposer : « En tant que catégories déterminées, *fondamentale* et *appliquée* tendent à n'avoir aucun sens, mais comme positions sur une échelle dans un environnement donné, ces mots ont probablement une certaine signification » (H. Brooks, 1967 : 24). On veut dire par là qu'il est nécessaire, du moins dans le domaine des sciences exactes, de prendre en compte une infinité de situations intermédiaires et composites entre

deux pôles ideal-typiques, la science purement fondamentale et la recherche purement appliquée qui n'ont aujourd'hui, en tant que concepts, aucune portée descriptive. Comment ordonner ces situations si l'on admet, d'une part, que la demande de science fondamentale et les procédures de son évaluation sont bien, quoiqu'inégalement selon les cas, dépendantes des préoccupations et des anticipations de son utilité et que, d'autre part, le développement de la science appliquée ou de la technologie n'est pas séparable, bien que différemment ici ou là, des ambitions de la connaissance fondamentale ?

Il est apparu qu'en dernière instance « c'est bien l'environnement dans lequel elles se pratiquent plutôt que leurs motivations, objectifs ou procédures, qui distinguent entre elles les différentes formes de recherche scientifique » (Salomon, *ibid.* : 152). Mais il faut ajouter immédiatement que cet environnement ne prédétermine pas de manière univoque la forme de recherche qui y sera déployée, davantage fondamentale ou plus particulièrement appliquée. De ce qu'une recherche est menée dans le cadre de l'université, d'un institut de recherche publique ou d'un laboratoire de recherche d'une entreprise privée, on ne saurait déduire son caractère. Salomon proposait de distinguer, plutôt qu'entre recherche fondamentale et appliquée, entre recherche libre et orientée. Une recherche libre serait celle qui ne ferait l'objet d'aucune prescription extra-scientifique de la part de l'institution dans laquelle elle est conduite. Les thèmes de la recherche libre seraient d'ordre purement scientifique ; les questions auxquelles devrait répondre la recherche orientée, au moins partiellement, imposées. Mais chacun voit bien que, même à l'université ou dans les institutions publiques de la science, la recherche académique n'est pas « libre », en ce sens qu'aucune directive ne viendrait l'encadrer ; les coûts du travail scientifique dans le domaine des sciences de la nature conduisent les laboratoires à répondre à des appels d'offre, à participer à des programmes intégrés, à contracter. A l'inverse, un laboratoire industriel privé peut fort bien admettre le déroulement en son sein de travaux qui, conduits à l'université ou au CNRS, seraient qualifiés de fondamentaux ; seules les arrière-pensées attribuées, non sans motifs, à la firme productrice de savoir justifient que ces travaux soient tenus pour orientés (appliqués).

Il convient donc d'étoffer un peu le cadre catégoriel susceptible de décrire les relations aptes à être établies entre l'environnement dans lequel les recherches se déroulent et la forme prévisible qu'empruntent ces recherches, de faire appel à plusieurs paramètres.

On peut parler, d'abord, d'une recherche dite fondamentale,

« pure » ou libre. Elle se définit idéalement par le fait que ses thèmes généraux et ses problématiques spécialisées prennent directement naissance dans le milieu scientifique. Aucune considération d'utilité pratique, aucune anticipation d'application immédiate ou différée ne rentre en principe dans les décisions de sa mise en œuvre, dans les procédures de son déroulement, dans l'évaluation de ses étapes et de ses résultats finaux. L'objectif affiché par les chercheurs, et reconnu comme légitime par les gestionnaires de la recherche, est l'accroissement de la connaissance scientifique dans des domaines déterminés de savoir. Cette forme de recherche, la mieux accordée aux motivations de la communauté savante, possède d'autres caractéristiques qui expliquent pour une large part son autonomie : elle est peu coûteuse, elle repose sur des activités individuelles ou faiblement fédérées entre elles, elle mobilise un savoir essentiellement disciplinaire.

On évoquera ensuite une recherche dite toujours fondamentale, mais orientée ou programmée. Sa particularité par rapport à la précédente est la suivante : si elle n'a pas pour mission explicite, ou du moins clairement formulée, d'être immédiatement applicable ou rentable, car les instances qui l'organisent admettent (ou doivent admettre) le caractère aléatoire par définition de la recherche, les décisions présidant à son déclenchement et à son développement, sinon les opérations de sa mise en œuvre effective et les modalités de son évaluation, échappent pour une part au milieu scientifique. Cette recherche traduit les préoccupations qui sont celles des pouvoirs publics (et, en théorie, de la « demande sociale » que ceux-ci sont censés exprimer et administrer). L'État y exerce pleinement sa prérogative incitative et organisationnelle. Les gestionnaires de la recherche, nommés par les politiques mais le plus souvent issus du milieu scientifique, proposent (imposent) les thèmes d'ensemble sur lesquels cette recherche est centrée. Ils attendent de cette recherche qu'elle réponde aux questions qui lui sont posées. Ces réponses doivent, dans un horizon de temps donné, être autant de « retombées ». Cette recherche, programmée ou orientée, comparée à la recherche pure ou libre, a évidemment la propriété d'exiger des investissements importants ; c'est pourquoi elle ne saurait être du seul ressort de la Cité scientifique, est soumise à une politique de la science et est finalement conditionnée par les objectifs du pouvoir. Elle requiert une organisation collective du travail et mobilise, le plus souvent, des savoirs différenciés. La recherche orientée ou programmée est généralement pluri-disciplinaire.

On mentionnera enfin la recherche susceptible d'être fondamentale dans sa structure conceptuelle ou méthodologique mais qui

est conduite dans un environnement institutionnel privé dont on soupçonne qu'il lui dicte des objectifs d'application ou, à tout le moins, de rendement. On éprouve communément le sentiment que la virologie est davantage « orientée » chez Hoffmann La Roche qu'à l'Institut Pasteur.

Comme il est aisé de s'en apercevoir, ce cadre descriptif sommaire ne permet nullement d'identifier la sphère de la science appliquée. La science devient-elle appliquée à partir du moment où elle est orientée, c'est-à-dire dès lors que les choix de ses thèmes de recherche font intervenir des agents extérieurs au milieu scientifique ? Voilà qui signifierait, dans les faits, que seule peut être fondamentale une science peu coûteuse pour la collectivité et que tout ce qui rentre dans la *Big Science*, l'espace, l'atome, le gène, l'informatique, etc., est *ipso facto* du genre appliqué. La science est-elle appliquée en fonction de l'identité du demandeur de connaissance ? Cette identité, comme on l'a vu, ne permet pas de préjuger absolument du contenu de la demande. L'État demande de l'appliqué autant que du fondamental. Parlera-t-on de science appliquée pour désigner les activités de recherche répondant à la fameuse « demande sociale » ? Cette demande sociale est une entité énigmatique. D'abord, pas plus que les institutions ne pensent, une société ne demande ; une demande est d'autant plus dite sociale qu'elle est formulée au sein d'appareils spécialisés logés au cœur des institutions de l'État. La demande sociale est une invention conceptuelle de gestionnaires. Ensuite, à supposer même que l'on choisisse d'appeler sociale une demande émanant de la non moins mystérieuse société civile, entendue comme tout ce qui dans une population donnée n'est pas directement lié à la sphère étatisée et à la société politique (et est représenté par certains ministres et non d'autres), il convient de se rappeler qu'une telle demande est autant suscitée qu'elle ne naît spontanément. Une demande de connaissance, née à l'écart des institutions officielles de savoir, est à sa manière une réponse à un contexte, à une situation. Plus encore, la connaissance réclamée ne requiert pas nécessairement des opérations différentes en nature de celles mises en œuvre dans les instances publiques de la recherche. Salomon rappelle ainsi que la première synthèse d'une enzyme a été réalisée simultanément dans un laboratoire universitaire (Rockefeller University) et dans un laboratoire industriel (Merck).

Plutôt que de se mettre en quête d'une insaisissable substance « fondamentale » ou « appliquée » de la science en général (qui est aussi bien une abstraction : il n'y a que des sciences), mieux vaut sans doute admettre que la distinction est dans tous les cas de figure relative, ce qui ne veut pas dire inexistante. Dans le

domaine des sciences exactes et expérimentales, elle est à coup sûr affaiblie par deux facteurs : l'existence d'un système d'ensemble et tendanciellement unifié, dans les grands pays industriels, des activités scientifiques et de leur communication avec la société technicienne, l'impossibilité de réduire ces activités, quel que soit l'environnement dans lequel elles sont menées, à des activités directement productives et leurs résultats à des biens directement consommables. Cette distinction est inséparable des lieux institutionnels dans lesquels la recherche est mise en œuvre, des jugements de qualification apportés par des agents sociaux dont les intérêts ne se recouvrent pas, de la multitude des choix aboutissant à confectionner un partage sans cesse redistribué du champ de la recherche. La science appliquée est, en somme, une activité imprévisible et strictement contextualisée.

Des sciences de la nature aux sciences humaines et sociales

Malgré les apparences, il se révèle tout aussi hasardeux de s'essayer à identifier « en théorie » ce qu'est, ou pourrait être, une science appliquée dans l'univers, d'ailleurs singulièrement différencié, des sciences de l'homme et de la société ; on pressent que l'histoire n'est pas applicable comme peut l'être la démographie ou la science économique. Ici aussi, la notion d'application est d'une pertinence problématique, comme on le verra en abordant les réflexions qui lui ont été consacrées dans le domaine de l'anthropologie. La raison en est assez simple : le champ d'application de ces sciences est celui de l'action humaine, or toute action consciente est, par définition, produite par des intentions, préparée par une connaissance présidant à son exécution et gagée en elle-même si les résultats de cette action peuvent fort bien n'être pas conformes aux intentions de son auteur et contredire la connaissance ayant guidé l'engagement dans l'action (ce que Max Weber appelait le « paradoxe des conséquences »). Il en résulte qu'intention et connaissance ne sont pas séparables de l'action ; celle-ci est une intention et une connaissance dûment réalisées. Autrement dit, toute action humaine délibérée incorpore un savoir qui lui préexiste, susceptible d'être qualifié de « fondamental », mais qui, sitôt engagé dans l'action, acquiert un caractère « appliqué » sans avoir, comme chacun l'admettra, changé logiquement d'état ou de contenu. Voilà pour la théorie.

Selon une conception assez répandue, qui paraît inattaquable,

les sciences de l'homme et de la société seraient en mesure d'apporter à l'action organisatrice ou transformatrice des moyens, sinon des fins, issus des énoncés de la recherche fondamentale : données descriptives, raisonnements théoriques. Il est parfaitement évident qu'il n'existe pas *a priori* une différence de substance entre l'énoncé de la science fondamentale et le moyen d'action en lequel peut se fondre cet énoncé, mis au service d'une opération de gestion ou de transformation. Le savoir fondamental stocké dans la tête de l'économiste ne subit pas une mutation interne à partir du jour où cet économiste est nommé ministre des finances ou dirigeant d'une entreprise. Construit dans un réseau qui est celui de la science, ce savoir « passe » dans un autre réseau qui est celui de la politique ou des affaires. Mais tout le problème est évidemment d'évaluer si, non pas tant dans le cours de ce passage que dans celui de la mobilisation de ce savoir au service de l'action, il ne subit pas en pratique une réduction considérable. D'une part, en effet, l'action humaine ne se déroule pas dans un espace déblayé où pourrait venir se déployer, sans aucun obstacle, un savoir élaboré justement *contre* la complexité historique. L'action n'a que peu à faire d'une connaissance qui s'est nécessairement protégée par une application, au moins minimale, du principe « toutes choses égales par ailleurs », alors qu'elle s'effectue dans un contexte historique où précisément toutes choses ne sont pas égales par ailleurs. D'autre part, comme l'a bien mis en valeur cette science humaine par excellence qu'est l'histoire, la connaissance effectivement requise par l'action, soit des informations, n'a guère de ressemblance avec celle, logiquement ordonnée, issue de la recherche scientifique « désintéressée ». Le savoir réclamé par l'action est inévitablement intéressé.

Le meilleur économiste de France, nommé, comme l'on dit, aux affaires, ne dispose pas seulement et surtout toute sa connaissance fondamentale en ligne de front, face aux problèmes qu'il lui faut résoudre. En théorie donc, la connaissance est incorporée à l'action comme l'a souligné, par exemple, le philosophe John Dewey dans *Experience and nature* et rien n'exclut qu'il ne puisse s'agir d'une connaissance du type le plus pur ; en pratique, il existe une certaine antinomie, et pas seulement d'éthique, entre la connaissance et l'action. L'action la plus efficace n'est pas forcément la mieux informée et il y a tout lieu de se demander si, à l'opposé de ce qui se passe dans le monde physique, l'action exercée dans l'univers des hommes n'implique pas une limitation de l'information. Armé de tout ce que sait, ou doit savoir, le sociologue ou bien l'anthropologue de la complexité des choses humaines et de la démultiplication à l'infini des relations que ces choses entretien-

nent entre elles, l'homme politique serait bien embarrassé pour agir. Celui qu'on nomme dans le jargon moderne un décideur est un personnage conceptuel implicitement opposé à l'homme de savoir. Mais qu'on se rassure : si un sociologue ou un anthropologue devait être conduit à exercer une action politique — mais, au fait, ce fut bien le cas en certaines occasions —, il « oublierait » résolument certaines parties de ce qu'il a mis des années à apprendre. Dans une telle situation, la science fondamentale a-t-elle été appliquée ? Le spécialiste de l'économie ou de la sociologie, placé dans la position d'être gestionnaire de la recherche, fait-il l'application de sa science ? On est tenté de conclure de ces réflexions un peu abstraites et fort triviales que la science humaine la mieux applicable est celle dont on aurait spontanément douté qu'elle puisse être appliquée : l'histoire.

Comparons les sciences de l'homme aux sciences de la nature du point de vue de la question de leur application, tout en sachant que cette comparaison est nécessairement abusive tant ces deux univers sont diversifiés. Dans les unes comme dans les autres, mais pour des raisons différentes, l'activité d'application est difficile à localiser. Au sein des sciences de la nature, c'est parce que la construction de l'objet technique utile n'est pas logiquement séparable du savoir dont cet objet est l'aboutissement (l'application) ; cet objet, une fois produit, renferme en lui-même la connaissance théorique qui en a autorisé la confection ; il lui est lié « comme le fruit à l'arbre qui l'a porté », pomme, poire ou abricot. A l'intérieur des sciences de l'homme, c'est parce que la construction de l'action ne laisse pas discerner le contenu de la connaissance dont elle est, au travers de multiples médiations, un résultat : ni chair, ni poisson. Tout comme une action ne l'est jamais en parfaite connaissance de cause, malgré le plus grand rassemblement possible de conseillers du prince ou la plus forte concentration d'experts, ses résultats ne sont jamais l'expression pure des données rentrées dans le système décisionnel, ainsi que ne manquent pas de le proclamer après coup les conseillers du prince et les experts.

1. Un programme d'aménagement ou de développement n'est pas aux sciences de l'homme ce que la chambre proportionnelle multifils est à la physique théorique. 2. Ce que le meilleur des sociologues peut affirmer des conséquences sociales d'un système d'éducation ne s'apparente pas exactement au discours que tient le spécialiste de géophysique du globe sur les risques de maintenir une population à proximité d'un volcan... même s'il peut se tromper. Nul ne peut croire un instant qu'il existe une véritable symétrie entre la manière dont les sciences de la nature sont susceptibles d'apporter des éléments de solution aux problèmes posés par

l'interaction entre l'homme et son environnement d'ensemble et la façon dont les sciences de l'homme présentent, ou sont sollicitées de présenter, des réponses aux problèmes dits de société. Les premières répondent sous la forme de données et d'appareillages techniques, les secondes sous la forme de descriptions en langage naturel, donc non stabilisable, et d'arguments. Ou, pour le dire autrement, les sciences de la nature engendrent des techniciens ; il n'existe pas de techniciens de la société ou de la culture car ni l'une ni l'autre ne sont des natures au sens kantien du terme. Certes, en aucun cas la technologie ne saurait se substituer à des choix politiques, ni donc l'ingénieur à l'homme investi du pouvoir de décider, mais les choix politiques s'adossent, selon des modalités intrinsèquement différentes, au savoir accumulé par les sciences de la nature et de la société.

Le domaine de la science appliquée est difficile à identifier dans les sciences de la nature ; pour d'autres motifs, on ne voit pas mieux où se situe au juste le territoire que pourrait venir occuper « en théorie » une science humaine et sociale appliquée. Cela ne veut pas dire qu'il est en pratique inexistant mais seulement qu'il est entièrement historique. Le destin, évoqué plus loin, des instituts de sciences humaines appliquées confirmera la nature essentiellement changeante de ce territoire et donc l'impossibilité de le délimiter conceptuellement.

Il convient alors de se rabattre sur la solution empirique adoptée plus haut, la séparation entre recherche libre et orientée, et d'examiner dans quelle mesure l'environnement dans lequel les sciences humaines et sociales s'élaborent permet de distinguer entre elles les différentes formes de recherche, davantage fondamentale ou plutôt appliquée, tout en sachant que, comme pour les sciences de la nature, cet environnement ne prédétermine pas absolument la forme de recherche qui s'y développe.

On relèvera tout de suite qu'en France, le soutien public donné, et par conséquent les orientations inévitablement proposées, à ces sciences passe par les mêmes institutions et empruntent les mêmes canaux que ceux dont bénéficient les sciences de la nature. Les sciences de l'homme et de la société sont donc visées par les politiques incitatives telles qu'elles s'expriment à travers, par exemple, les actions thématiques programmées, les actions concertées ou les programmes intégrés. Une partie des activités scientifiques menées dans ces disciplines y conserve la forme de la recherche fondamentale « pure » ou libre en ce sens qu'elle se déroule selon une logique interne au milieu scientifique, bien qu'évidemment contrôlée par les gestionnaires de la recherche. Une autre partie s'exerce dans le cadre de la recherche orientée. Les sciences humaines et

sociales font donc bien l'objet d'un pilotage, dont les effets se font sentir différemment selon les secteurs, par le biais de la formulation de thèmes autour desquels centrer certains aspects de leur travail, auxquels adapter leurs problématiques spécialisées. Tout laisse à croire, à redouter par beaucoup, que ces disciplines puissent voir dans un avenir plus ou moins proche dépendre l'essentiel de leurs moyens financiers, c'est-à-dire de leurs conditions d'existence, de leur soumission relative à des objectifs de recherche assignés à elles, en partie, de l'extérieur. D'ores et déjà, nombre de formations de recherche, dans le domaine des sciences de l'homme et de la société, sont confrontées au dilemme suivant : contracter ou périr, sachant en outre que pour certains gestionnaires de la recherche l'aptitude d'une formation à répondre à des appels d'offre constitue une preuve de sa vitalité et donc, pour elle, un critère de survie institutionnelle.

Est-ce à dire que cette recherche orientée présente nécessairement un caractère plus appliqué, ou moins fondamental, que la recherche libre ? Les orientations sont-elles fixées en fonction d'une anticipation de l'utilité pratique de ces recherches ? Il faudrait pour répondre à ces questions mener une enquête minutieuse, institution par institution, discipline par discipline. Mais, en toute première approximation, il ne semble pas possible d'affirmer que ces disciplines seraient uniquement soumises, directement ou indirectement, à des impératifs d'application de leurs résultats. Tout d'abord, les gestionnaires de la recherche publique ne paraissent pas, dans leur majorité, partager l'illusion qui fut celle, par exemple, de certains responsables de programme de l'ancienne DGRST, issus du milieu des sciences de la nature, à savoir qu'il était possible d'appliquer, sous forme de recettes, les connaissances apportées par les sciences de l'homme à la solution de problèmes sociaux au sens le plus général du terme. La fonction d'expertise qui leur était alors attribuée était en contradiction avec la logique intellectuelle de la recherche. Aujourd'hui, la plupart des thèmes proposés, dans le cadre des politiques incitatives, semblent refléter plus le souci d'organiser, d'animer ou d'encadrer la recherche fondamentale que celui de l'asservir à des objectifs d'utilité. Les anciennes actions thématiques programmées du CNRS ou les actions concertées en cours du ministère de la Recherche en offrent d'assez bons exemples ; le milieu scientifique est d'ailleurs partie prenante de leur définition. En second lieu, comme le soulignent par exemple des anthropologues engagés dans des programmes de développement (ou élaborés par des institutions de développement), la demande de connaissance adressée à ces disciplines s'est considérablement affinée ou complexifiée. Les modèles caricaturaux de

demande, souvent évoqués dans les milieux de la recherche fondamentale, ont considérablement évolué. Ce qui est réclamé aux chercheurs en sciences humaines et sociales est de réunir des données, bien plus que de participer à la mise en œuvre de solutions. Il faut, en troisième lieu, compter avec les aptitudes de la communauté des chercheurs fondamentalistes à « ruser » avec les orientations proposées, c'est-à-dire finalement opposer un discours propre et scientifiquement organisé à la demande de service. On verra ainsi se constituer, sous couvert d'une science « appliquée », ce qu'il est permis d'appeler une science appliquée fondamentale, prenant par exemple l'application elle-même comme domaine de recherche.

Enfin, il existe à côté de la recherche publique en sciences humaines et sociales, libre d'une part et orientée de l'autre, une recherche soit conduite dans un environnement privé (celle qui s'effectue, par exemple, dans les instituts de sondages), soit commanditée par lui, étroitement dépendante quant à elle du marché de la demande de connaissance. La compétence s'exerce ici pour des clients, sous leur contrôle et pour le bénéfice qu'ils en attendent.

Pour conclure, on dira que c'est cette demande de connaissance, adressée à l'anthropologie en partie de l'extérieur du milieu scientifique, mais n'émanant pas nécessairement de l'environnement économique privé, supposant donc la connaissance finalisable (ce qui ne veut pas tout à fait dire la même chose qu'appliquée) qui fait l'objet de cet ouvrage.

4

La question de l'application dans la tradition anthropologique française

par Gérard Lenclud

Il est parfaitement possible — les chapitres qui suivent s'y emploient — de faire une description, valant pour la France d'aujourd'hui, de situations de dialogue entre anthropologues et demandeurs de service, et de la conception des rapports entre le savoir anthropologique et ses applications traduite par ces situations. En revanche, il est impossible de les comprendre sans comparer ces situations et ces rapports pensés à ce qu'ils pourraient être et ne sont pas, à ce qu'ils ne sont pas mais qu'ils ont été dans le passé, à ce qu'ils ne sont pas mais qu'ils sont ailleurs qu'en France, à ce qu'ils ne sont pas mais dont il est possible, par conséquent, d'imaginer qu'ils pourraient être. L'exigence logique de la comparaison — « Nous ne pouvons connaître l'effectif qu'en le contrastant ou en le comparant avec l'imaginable », écrit le philosophe américain Hayden White — est elle-même un réflexe anthropologique.

La demande de service adressée aujourd'hui aux anthropologues est ce qu'un certain contexte immédiat la fait être, mais elle se situe dans le prolongement d'une histoire, celle de l'anthropologie et de la société dans laquelle l'anthropologie s'est développée, qui procure à ce contexte immédiat une grande partie de son intelligibilité. De la même façon, l'examen de ce qui se passe ailleurs qu'en France autorise de saisir la spécificité relative de ce contexte immédiat. Pourquoi, par exemple, ne s'est-il jamais constitué en France, comme aux États-Unis, une société d'anthropo-

logie appliquée, dotée d'une charte, de moyens de communication ? Pourquoi les réticences sont-elles si fortes, au sein de la communauté anthropologique française, face au projet de transférer dans le réseau de l'action organisatrice et transformatrice le produit des connaissances anthropologiques ? Autant de questions auxquelles il faut répondre et dont les réponses sont à chercher, en grande partie, dans le passé. Tous les éléments constitutifs de ce contexte immédiat sont historiquement, et donc culturellement, déterminés, c'est-à-dire arbitraires, n'allant pas de soi, pouvant être autres que ce qu'ils sont. Cela vaut pour l'anthropologie telle qu'elle se fait, qui ne se confond pas nécessairement avec ce que les anthropologues disent faire et avec ce qu'ils sont crédités de faire (notamment par les demandeurs de service) ; cela vaut également pour les sollicitations dont elle est l'objet.

Sans doute est-il de bonne méthode, afin de poser clairement la question de l'application dans la tradition anthropologique (et culturelle) française, de partir du contexte immédiat. Il peut se résumer par une formule : au-delà des difficultés d'ordre épistémologique à délimiter la nature de son projet scientifique, l'anthropologie est une discipline. C'est à un savoir constitué disciplinairement qu'une demande de service est adressée et c'est en tant que disciplinairement formés que les anthropologues y répondent, ou n'y répondent pas, la jugent fondée en raison ou non. Une bonne partie du malentendu structurel entourant la communication entre anthropologues et demandeurs d'anthropologie tient à ce fait.

L'anthropologie comme discipline

Que l'anthropologie soit une discipline, voilà qui est contesté par certains anthropologues mais qui, pourtant, ne paraît guère discutable, du moins aujourd'hui. Qu'est donc une discipline dans la plus grande généralité de ce terme ? C'est un discours spécialisé obéissant à une organisation interne, c'est-à-dire soumis à des procédures de contrôle (Foucault, 1971). Ces procédures dictent les conditions auxquelles doit se plier un énoncé afin de rentrer dans le discours disciplinaire et donc acquérir une certaine légitimité. Ces conditions portent sur la classe des phénomènes visés par un énoncé (les objets de connaissance de la discipline), sur la manière de parler de ces phénomènes (la construction des faits, le langage conceptuel) et sur l'horizon du discours (les fins de la connaissance). Une discipline traite de certaines choses et non

d'autres, en utilisant certains mots et certains procédés logiques et non d'autres, se fixe des objectifs de savoir et non d'autres. A chaque moment de son histoire, une discipline sécrète donc un *extérieur* à elle-même, infiniment peuplé de discours effectivement tenus ou seulement imaginables rejetés hors de sa sphère. Dans une phase « normale » de son existence, au sens donné par Thomas Kuhn à cet adjectif accolé au mot de science, une discipline statue sans tourments indicibles (ce qui ne veut pas dire sans débats, sans confrontations internes) sur la définition épistémologique de ce savoir. Il peut fort bien ne pas y avoir accord sur cette définition, car il est de la nature de tout savoir de résister à une définition précise, mais pourtant de s'établir un consensus relatif pour juger, à propos d'un discours, s'il doit être renvoyé dans les ténèbres extérieures de la discipline. Admettons, pour nuancer notre propos, qu'une discipline tolère l'existence, entre paradis et enfer, d'un purgatoire où des discours attendent, sous bénéfice d'inventaire, leur admission définitive dans le premier ou leur rejet sans appel dans le second.

Quelle est donc cette justice de paix qui trie entre les énoncés pour attribuer à certains le label d'origine disciplinaire ? Une discipline n'est pas seulement une organisation intellectuelle attachée à la régulation des objets de connaissance, des concepts, des méthodes, des théories, établissant leur conformité relative avec ce que Kuhn appelle la « matrice disciplinaire » et au sein de laquelle il isole les « exemplaires », c'est-à-dire des « réussites scientifiques reconnues qui, pour un certain temps, fournissent des modèles de problèmes et de solutions à une communauté de praticiens » (Kuhn, 1970). Outre une organisation intellectuelle, une discipline est une organisation matérielle et institutionnelle — elle est rivée à des lieux de recherche et de formation, à des modes de recrutement et de promotion, à une ossature hiérarchique, etc. —, une organisation de communication — elle est adossée à un système de publications spécialisées, à un circuit d'échanges — et une organisation symbolique, ou de légitimation, stipulant les règles du jeu professionnel et de la « lutte pour la vie » (G. Lemaine et B. Matalon) dans la Cité scientifique (Leclerc, 1983). Une discipline est donc un appareillage assez complexe, un dispositif visant à atteindre un certain état de stabilisation du contexte d'ensemble dans lequel sont produites des connaissances. Son fonctionnement institue également un extérieur, lui aussi densément peuplé. L'existence, par exemple, d'une communauté de praticiens — les esprits forts parleraient d'un *establishment* —, appelle celle d'une population située de l'autre côté de la frontière, seulement épisodiquement branchée sur les supports institutionnels et le réseau de communication inter-

nes à la discipline. Il n'est pas absurde de parler d'une culture disciplinaire au sens où l'on parle d'une culture d'entreprise ; une culture disciplinaire est fondée sur l'appartenance, elle implique un partage relatif (d'un savoir, d'une tradition de pensée, d'habitudes de métier, etc.) entre ses membres et se reproduit donc aussi par l'exclusion. Pour qu'elle vive, il lui faut des frontières ; le principe disciplinaire est un principe de séparation. Il n'y a là aucun motif de scandale. Il faut, en tout cas, beaucoup de myopie, ou de mauvaise foi, pour nier ce fait. La discipline tolère mal l'amalgame, la confusion des genres. C'est pourquoi le principe disciplinaire est souvent la bête noire et la cible des gestionnaires de la recherche, de tous ceux qui s'appliquent, de l'extérieur, à fixer des orientations autoritaires au savoir. Mais à s'employer, au nom du progrès et afin d'imposer de nouveaux objets de connaissance, à scier la branche du dispositif disciplinaire sur laquelle un savoir est assis, il est fort probable que l'on assisterait à la chute du savoir avec la branche. Admettons, sans trop d'états d'âme, qu'une discipline est conservatrice par instinct de survie : sa fonction « restrictive et contraignante » est la condition, nécessaire mais pas suffisante, de son rôle « positif et multiplicateur » (M. Foucault).

L'anthropologie est aujourd'hui, en France, organisée en discipline donc régie par un ordre du discours et de l'institution ; des pratiques de recherche tombent « hors » anthropologie et ceux qui les conduisent ne sont pas identifiés, donc légitimés, comme anthropologues. Ce statut de discipline, acquis par l'anthropologie, lui confère deux propriétés communes à toutes les disciplines. La première est celle d'autonomie relative. Un savoir disciplinaire tend à s'auto-gouverner à la façon d'un système anonyme ; il dispose, en tout cas, d'une force d'inertie considérable face aux tentatives de pilotage émanant de son extérieur. Il ne saurait être aisément requis d'apporter des solutions à des problèmes qu'il ne se pose pas, encore moins de formuler des questions pour lesquelles il ne dispose pas de solutions. Il est comme l'humanité selon Karl Marx. Forcée, une discipline ruse et se défend pour préserver sa continuité thématique, garder sa constitution interne, protéger ses règles de contrôle et d'accréditation. En théorie du moins, une discipline n'admet de conditionnement qu'à ses marges (son purgatoire) ; l'anthropologie « orientée » penche inévitablement vers le camp de l'anthropologie « libre ».

La seconde propriété, commune à toutes les disciplines et à une grande quantité des objets de ce monde, est d'être culturellement et historiquement déterminée. Culturellement déterminée, la discipline anthropologique en France l'est assurément... puisqu'elle ne se présente pas sous la même combinaison intellectuelle, institu-

tionnelle et symbolique qu'outre-Manche ou outre-Atlantique. On ne pense, ni on ne pratique, ni même on ne regarde l'anthropologie comme ailleurs, en dépit de toutes les pressions — l'internationalisation de la science — qui s'exercent, dans le sens de l'homogénéisation, sur les traditions nationales. On pense différemment, en particulier, ses rapports avec les autres disciplines, ses formes d'utilisation, ses fonctions possibles extra-scientifiques. La question de l'application ne s'y pose donc pas de la même manière que dans tous les pays où existe un savoir (et une discipline) appelé, ou non, anthropologie. La frontière instituée en anthropologie et « hors » anthropologie se déploie selon une direction spécifique. Il est bien difficile de renoncer à la tentation permanente du schéma culturaliste qui a abouti à la construction de « caractères nationaux ». A propos de la différence entre contexte américain et contexte français, relisons Tocqueville : « En Amérique, la partie purement pratique des sciences est admirablement cultivée et l'on s'y occupe avec soin de la portion théorique immédiatement nécessaire à l'application : les Américains font voir de ce côté un esprit toujours net, libre, original et fécond... » (*De la démocratie en Amérique*). On n'attend pas ici de la revue *L'Homme* qu'elle consacre, à l'instar de l'*American Anthropologist*, une rubrique permanente à l'anthropologie appliquée.

Historiquement déterminée, puisque culturellement (à moins que ce ne soit l'inverse), la discipline anthropologique, en France, l'est tout autant ; ce qui ne veut pas dire qu'elle soit une cristallisation idéologique. Elle est le produit d'un certain nombre de processus historiques qui l'ont, en partie, conduite à adopter le profil présenté par elle aujourd'hui. Voilà d'ailleurs qui prouve, s'il en était besoin, que l'autonomie relative d'une discipline et sa tendance naturelle au conservatisme ne la font pas échapper au changement. L'anthropologie des années 1990 n'est aucunement celle, tout aussi « disciplinarisée », des années 1960, encore moins celle, tout juste constituée en discipline, de l'entre-deux-guerres.

Le rapport d'une discipline avec l'histoire est à double dimension. D'une part, une discipline comme l'anthropologie est, dans son état présent, l'aboutissement d'une histoire, la sienne évidemment et l'histoire en général dont sa propre histoire est partiellement dépendante. Impossible, par exemple, de ne pas mettre en perspective les conditions mêmes de l'observation ethnographique avec l'évolution des sociétés sur lesquelles elle porte, donc avec la colonisation puis la décolonisation, l'accession à l'indépendance des anciennes colonies et les politiques menées par ces dernières. Si, par exemple encore, la discipline anthropologique aujourd'hui n'a pas les propriétés de cohérence d'un organisme (songeons aux

rapports entre recherche, formation et muséologie), c'est parce que son organisation d'ensemble est placée dans l'historicité, une historicité aux manifestations et aux effets différentiels. Mais en même temps, toute discipline, notamment dans le champ des sciences humaines et sociales où ne s'est jamais accomplie pleinement l'action unificatrice de paradigmes, se sert de son histoire pour se caler, comme l'on dit d'une machine. L'histoire de l'anthropologie, constamment sollicitée sinon écrite (en France, du moins), est mobilisée afin de jouer le rôle d'une « matrice d'évaluation » (Jamin, 1988) et de légitimation. Un anthropologue « fait » de l'anthropologie si ses recherches s'inscrivent dans le modèle et dans le prolongement d'une entreprise historiquement classée comme anthropologique, référable aux « exemplaires » de la discipline, s'appliquant visiblement à recueillir et à faire fructifier un héritage. Le passé exerce donc une autorité sur le présent.

Il s'ensuit qu'il existe une sorte de décalage inévitable entre de nombreuses pratiques de recherche et la matrice d'évaluation disciplinaire. L'appareil de discernement paraît toujours en retard par rapport aux entreprises effectivement menées. Ce temps de recul est l'une des conditions qui lui permettent de remplir sa fonction ; cet appareil ne saurait être battu par l'actualité immédiate, assiégé par les événements, tenu de réagir à chaud. L'ethnologie de la France est un parfait exemple de cette situation : elle n'a pas tout à fait quitté le purgatoire où l'a placée la culture disciplinaire, au moment même où une grande partie des ethnologues en formation s'apprête à faire du terrain dans l'hexagone, où l'on parle à l'envie de l'ethnologie de la ville ou de l'entreprise.

Discipline et application

Parvenue à l'âge adulte, c'est-à-dire constituée en discipline, l'anthropologie française s'est solidement installée dans le régime de la connaissance fondamentale. Pour ses praticiens, organisés en corps de métier et participant collectivement d'un appareil de discernement, l'utilité de l'anthropologie s'épuise dans sa fonction de savoir. Ce savoir est à lui-même sa valorisation. L'application de ce savoir tombe largement, quant à elle, hors discipline, à la fois en tant que discours, en tant que pratique de recherche et, évidemment, en tant qu'opération dans le champ social. Le rejet de la finalisation dans l'extérieur de la discipline explique, en grande partie, les représentations nourries par la communauté anthropologique à l'égard de ce qu'elle nomme, non sans ambiguïtés,

l'anthropologie appliquée et la défiance envers ses produits, mal identifiés du reste en France et pour cause, puisque guère visibles dans le réseau de communication disciplinaire. Il faut noter immédiatement, en effet, que le consensus est d'autant plus fort pour considérer que l'anthropologie appliquée n'est pas de l'anthropologie, ou bien (ce qui revient au même) de la mauvaise anthropologie, qu'aucune définition descriptive de l'anthropologie appliquée en France n'est jamais apportée. On a vu plus haut pourquoi, dans le cadre plus général des sciences humaines et sociales. Le livre déjà ancien de Roger Bastide, *Anthropologie appliquée* (1971), prend tous ses exemples ailleurs qu'en France. L'histoire de l'anthropologie appliquée serait, selon Bastide, exclusivement britannique et américaine, liée dans le premier cas à une conception scientifique et pragmatique de l'acculturation dirigée, parfaitement accordée au système de l'*indirect rule*, et dans le second cas aux solutions trouvées, outre-Atlantique, pour concilier l'activité de développement ou de changement planifié avec le postulat du relativisme culturel. L'absence d'émergence d'une anthropologie appliquée en France tiendrait, selon Bastide, à des facteurs historiques et culturels d'ensemble, les voies spécifiques empruntées par la colonisation française, l'idéologie de la III^e^ République (« l'anthropologie appliquée, en tant que discipline scientifique, ne pouvait se faire jour dans un pays croyant, comme la France, au rayonnement de la seule raison », 1971 : 26). L'anthropologie appliquée, confondue par Bastide avec la mobilisation du savoir anthropologique au service de l'aménagement des contacts « inter-ethniques », serait contradictoire avec l'esprit objectif de la culture française. Il y a là un certain paradoxe puisque, comme on le verra, la tradition anthropologique française considérait ce savoir parfaitement apte à jouer le rôle d'une science des moyens, sinon même des fins. Il est à cet égard frappant d'observer ce qui s'est passé dans le cas précis de Lucien Lévy-Bruhl, concepteur par ailleurs d'une « science des moyens » anthropologique dans laquelle aurait pu venir se fondre une ethnologie appliquée française. Il a, comme on le sait, souligné (dans un premier temps, du moins) l'opposition entre mentalité prélogique et mentalité logique et rendu, par là-même, difficilement imaginable la conversion assistée de l'une à l'autre. D'où les réactions vives de la part de certains représentants de la communauté des sciences sociales, tel D. Essertier, qui ont vu dans la thèse de Lévy-Bruhl une condamnation de l'œuvre d'assimilation scolaire des peuples colonisés et donc de l'entreprise de progrès menée par le colonisateur. Mais le rejet des thèses de Lévy-Bruhl, y compris par lui-même, ne conduira pas en France

à la naissance d'une véritable anthropologie appliquée. Celle-ci ne semble pas avoir d'identité propre.

En tant que discours, l'anthropologie appliquée, telle du moins qu'aujourd'hui la grande majorité des anthropologues appartenant aux institutions de recherche et d'enseignement la définissent ou s'en forment une image, s'oppose avec la plus grande netteté aux « exemplaires » disciplinaires du discours. Cette opposition porte sur les objets de connaissance : ceux attribués à l'anthropologie appliquée ne détiennent pas la légitimité attachée aux domaines d'investigation traditionnels de la discipline. Le développement, par exemple, au sens le plus général du terme (la planification du changement dans un certain sens) n'appartient pas au registre de ces objets que l'anthropologie fondamentale s'est donné à connaître, c'est-à-dire à définir, donc à construire en les dotant d'une structure conceptuelle, et qui constituent la sphère d'étude normale de la discipline. Il relèverait en somme d'un questionnement, mais pas de l'élaboration de problématiques scientifiques. Le développement est un problème social sur lequel les anthropologues ont des idées, mais pas un problème anthropologique. Pour paraphraser Pierre Bourdieu, il ne suffit pas de se donner un objet doté de réalité sociale pour détenir du même coup un objet doté de réalité anthropologique : n'est pas sujet de recherche celui qui n'a d'autre problématique que la pure et simple désignation d'un problème perçu par la conscience collective à un moment donné du temps. La santé publique est un problème : les problématiques spécialisées de l'anthropologie de la maladie ne visent pas à la solution de ce problème.

Les pratiques de recherche associées dans l'esprit des anthropologues à l'anthropologie appliquée ne s'opposent pas moins que ses discours aux « exemplaires » de la discipline. Elles répondraient, en effet, à des demandes nées hors discipline et se verraient contraintes d'y répondre selon une logique étrangère aux méthodes anthropologiques. L'anthropologie appliquée aurait une forme et un contenu de démarche imposés par l'horizon d'utilité (ou de rendement) et les obligations du passage à l'acte, tandis que sont inscrites dans les institutions de recherche fondamentale les privilèges épistémiques de ce que Salomon appelle « la franchise du temps ». Prenons un exemple. Les anthropologues reconnaissent volontiers, aujourd'hui plus qu'hier, qu'aucune société, aucune culture n'est entièrement organisée sous les aspects d'une totalité fonctionnelle ou symbolique. Il n'en est pas moins vrai que leur activité de connaissance est tendanciellement holistique. Chaque élément de description et d'explication en appelle d'autres et l'on ne saurait, sans contrevenir aux préceptes anthropologiques, arrêter en un point précis la chaîne de relations entre phénomènes ou

l'arpenter dans un seul sens. Or, le contexte dans lequel serait conduite à se déployer l'anthropologie appliquée interdirait la mise en œuvre de cette démarche, coûteuse en temps. Quel commanditaire s'adressant à un anthropologue pour obtenir une réponse souhaitée à une question précise tolèrerait que cette réponse prenne la forme d'une monographie, ce produit longtemps exemplaire de la recherche anthropologique ? D'où le sentiment que l'anthropologie appliquée trahit nécessairement le projet de savoir anthropologique, que les pratiques d'expertise localisée sont contraires à la nature même de la connaissance anthropologique.

Enfin, l'histoire de la discipline, cette puissante matrice d'évaluation, fournit à ses praticiens en France quelques-uns de leurs arguments les plus décisifs pour écarter l'application du champ des objectifs légitimes du savoir anthropologique. Ces arguments ne sont que partiellement scientifiques mais la culture d'une discipline n'est pas entièrement scientifique. On pense évidemment à l'association de fait entre le développement de la connaissance ethnographique et la colonisation, la gestion directe ou indirecte de populations soumises aux pouvoirs occidentaux. L'anthropologie appliquée, pour toute une génération d'ethnologues français, serait exemplairement cette anthropologie américaine ou britannique mise au service de l'administration des hommes (par exemple, aux États-Unis, les activités de l'*Unit of Applied Anthropology*, créée en 1934 au sein du Bureau des affaires indiennes) ou de la gestion coloniale (en Grande-Bretagne, les enquêtes ethnographiques commanditées par l'autorité coloniale). Dans ce dernier cas, on tend à oublier qu'une grande partie de l'anthropologie britannique s'est effectuée, de Rattray, Meek ou Williams jusqu'à Evans-Pritchard et Lienhardt, sous l'égide de cette même autorité, soit que les administrateurs coloniaux aient été *de facto* des anthropologues (ou des hommes pouvant être aujourd'hui qualifiés d'anthropologues), soit qu'elle en ait employés à son service, soit enfin qu'elle ait financé des recherches en laissant d'ailleurs, dans bien des cas, « carte blanche » aux anthropologues, comme l'a dit lui-même Evans-Pritchard. Il faut également se souvenir qu'en Grande-Bretagne, c'est le Royal Anthropological Institute qui, au lendemain de la guerre des Boers, a proposé au secrétariat d'État aux Colonies de dresser un répertoire des coutumes et des institutions des différentes tribus d'Afrique afin d'offrir à l'administration les données indispensables pour « éclairer » sa politique. Chamberlain répondit que les administrateurs coloniaux étaient bien trop occupés par des problèmes *pratiques* urgents... Il est difficile de qualifier indistinctement d'« appliqués » tous les travaux ethnographiques élaborés dans le cadre des institutions diverses créées en Afrique par l'État colonial anglais.

Certains d'entre eux, effectués par des *government sociologists* (comme ils se nommaient eux-mêmes en raison de l'image attachée à l'anthropologie par les sociétés colonisées) afin de répondre à des problèmes précis et qui seraient aujourd'hui considérés en France comme des travaux d'expertise localisée, ont apporté des connaissances parfaitement intégrées dans le corps de l'anthropologie fondamentale.

Le discrédit de l'anthropologie appliquée en France ne tient pas seulement à ce qu'elle est créditée de faire ou de ne pas faire. Il faut, comme s'y est employé Bastide, rattacher son statut à certaines particularités du contexte français ; une discipline n'est que partiellement autonome.

Pour bien des raisons qui tiennent à la spécificité en France des relations établies entre l'activité de connaissance et l'action entre la science et la société, entre les intellectuels et les pouvoirs, l'anthropologie est sans doute plus solidement installée dans le régime du fondamental que dans d'autres pays. Il faut rappeler, s'il en était besoin, que nombreux sont les praticiens des sciences humaines et sociales qui ont tendance à se voir eux-mêmes et à se présenter, non seulement comme des chercheurs engagés dans des travaux scientifiques mais comme des intellectuels. La fonction intellectuelle et le personnage de l'intellectuel sont, sinon une exclusivité, du moins un trait caractéristique de la société et de la culture françaises. Le professeur de la tradition allemande ou le spécialiste de l'univers américain se séparent nettement de l'intellectuel français. Ce dernier, en tout cas, s'oppose au personnage conceptuel de l'expert que serait l'anthropologue appliqué. Le portrait que tracent R. Boudon et F. Bourricaud de certains sociologues français, à l'aide de termes ambigus, exprime un mouvement assez général :

> « Dans le même temps, ils n'éprouvaient pas la moindre gêne à réclamer pour la sociologie le statut de « science », leur ouvrant droit aux mêmes privilèges, à la même considération qu'à leurs collègues des sciences exactes ; ce qui ne les empêchait pas pour autant de revendiquer avec insistance la mission traditionnellement dévolue à la culture générale et à la philosophie, qui est de donner réponse aux plus vastes questions concernant l'organisation sociale et la vie de l'homme en société » (Boudon et Bourricaud, 1982).

En d'autres termes, l'anthropologue disciplinaire se conçoit simultanément comme un scientifique, attaché à la résolution anthropologique de problèmes anthropologiques, et, le cas échéant, comme un intellectuel habilité à s'exprimer publiquement sur les problèmes du temps. Il ne se sent pas destiné à proposer des recettes pour la transformation planifiée des rapports sociaux. Ces deux

formes d'intervention dans la vie de la Cité, production de connaissances en tant que scientifique, production d'arguments critiques en tant qu'intellectuel, écartent, en effet, pour des motifs tenant aussi bien à la culture scientifique de l'anthropologue qu'à sa culture au sens plus général du terme, celle apparemment requise de l'anthropologie appliquée : la production, en tant qu'« expert » du social et du culturel, d'avis localisés à l'usage de commanditaires. Ajoutons immédiatement qu'une autre forme d'intervention possible dans la vie de la Cité, celle de conseiller du prince, partiellement réhabilitée dans la communauté scientifique à partir des années 1980, n'a rencontré, tout compte fait, qu'un faible écho dans l'esprit objectif de la culture intellectuelle.

Anthropologie et société

L'histoire d'un désenchantement

Pour qui tente de parcourir l'histoire de l'anthropologie française, avec la question de l'application en tête, un constat paraît s'imposer : tout semble s'être passé comme si le développement de la connaissance anthropologique était allé de pair avec l'expression d'un désenchantement croissant à l'égard de son utilité sociale, d'une réticence grandissante vis-à-vis de ses emplois possibles. Née appliquée, fidèle en cela à l'idée moderne de science formée au XVIII[e] siècle, elle est à l'âge adulte, assez bien institutionnalisée, conceptuellement spécialisée, barricadée dans le régime du fondamental, prémunie contre les tentations de la sécularisation. Destinée, au berceau, à être, en tant qu'activité de connaissance, une science des fins et des moyens de l'action humaine, l'anthropologie disciplinaire, après avoir depuis longtemps rejeté le choix des fins sociales du champ de la compétence scientifique, place en quarantaine l'examen des moyens alternatifs mis à la disposition de l'action.

L'anthropologue disciplinaire, renaclant à jouer le rôle d'expert, est un descendant lointain du savant qui considérait comme de sa mission de dialoguer avec la société, de lui assigner des objectifs d'accomplissement et d'apporter des solutions aux problèmes qu'elle se posait, c'est-à-dire que le savant formulait en son nom. C'est ainsi que la tentation du « mandarinat savant » s'épanouit, un temps, en France avant que le personnage conceptuel de l'intellectuel, critique, engagé, ne vînt à dissuader le savant, devenu

entre-temps le scientifique, de participer de trop près à la gestion d'un système dont les fins n'épousaient assurément pas, ici du moins, celles que la connaissance rationnelle permettait d'imaginer. Quant à la société avec qui le savant dialoguait, elle se coula progressivement dans les traits du « pouvoir », du « capitalisme » ou de la « technocratie ». Le désenchantement des anthropologues à l'égard de l'utilisation possible de leur savoir est un chapitre, même marginal, de l'histoire de la lente séparation de corps entre la communauté des sciences sociales et les élites politiques ou économiques.

Cette histoire commence, admettons-le, à la fin du XVIII[e] siècle, au moment de la publication des bans : quand la science sociale, variété de la science tout court dont Newton avait fixé le modèle et au sein de laquelle l'anthropologie n'était qu'une direction de la pensée et des intérêts de connaissance, s'offre à assurer à la société son bonheur (son perfectionnement) par les moyens de la raison et du savoir.

Certes, dans toutes les sociétés et à toutes les époques, les hommes ont toujours un peu su que la connaissance est un facteur de réussite dans les affaires qu'ils entreprennent. Certes, dans toutes les sociétés et à toutes les époques, les hommes ont éprouvé le sentiment que leur futur est, selon des proportions variables, ce que leurs actions le feront être, qu'il est donc en partie ouvert. C'est en fonction de ces deux généralisations approximatives que d'aucuns refusent le postulat d'une mutation de la conscience européenne dans la seconde partie du XVIII[e] siècle ou encore celui d'une singularité occidentale absolue du point de vue de la pensée de l'action. On doit néanmoins constater que ces idées, ou ces sentiments, n'ont été dûment conceptualisés en Europe qu'au XVIII[e] siècle, dans l'univers intellectuel des Lumières au sein duquel se forme, à l'état embryonnaire, la pensée anthropologique.

Que la réussite de l'action humaine s'opère grâce à cette forme de connaissance identifiée à la science, indissociablement « théorique » et « opérative » au sens baconien du terme, voilà le principe que Condorcet, fondateur de la pensée scientifique du XIX[e] siècle et l'un des inspirateurs de la forme que va prendre dans un premier temps le savoir anthropologique, l'histoire de la civilisation, va exprimer de manière achevée.

C'est une véritable loi-programme de la science sociale finalisée que formule Condorcet et dont les articles principaux peuvent être sommairement résumés en ces termes :

1. Les méthodes des sciences de la nature valent pour l'étude de la nature humaine et de la vie en société. L'« art » social des

physiocrates est une « science sociale » comme Garat, en 1791, en inventera l'expression.

2. Cette science sociale, notamment sous la forme d'une mathématique sociale, a des applications pratiques dans tous les domaines de l'existence humaine. L'auteur du *Tableau général de la science* cite à titre d'exemples la réflexion sur les avantages éventuels d'une loterie, la détermination du taux des assurances maritimes, le calcul des rentes viagères, l'étude des modes d'élection...

3. Mais cette science sociale, qui inclut de plein droit l'histoire (Condorcet parle « des vraies applications de l'histoire ») contribue, non seulement par ses applications (les moyens offerts à l'action) mais par sa finalité même (les objectifs qu'elle est en mesure d'assigner à l'action), au « salut du genre humain ». Elle est, en effet, pouvoir d'émancipation de l'humanité ; elle est le moteur interne de son « perfectionnement ». L'institution de la science présente donc, d'une certaine manière, dans ses ressorts, le modèle de la société civile.

4. Il s'ensuit que l'intérêt de l'État passe par la consultation des savants qui doivent être accueillis dans ses palais. La première page des *Éloges des académiciens de l'Académie royale des sciences* insiste sur le fait que le gouvernement a besoin d'une « compagnie savante » et qu'il lui doit, en échange, sa « protection éclairée«. L'État de la dixième période historique (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*) empruntera idéalement les traits d'une République des sciences et établira le règne du savoir sur une société enfin rendue rationnelle.

En même temps, les Lumières élaborent la conception moderne de l'action historique, inséparable de la pensée de l'application des connaissances. La formation du concept d'histoire réalise la fusion de deux idées : celle suivant laquelle l'homme peut connaître de l'histoire en général et donc de son devenir, celle selon laquelle l'homme fabrique en partie son devenir ou, plus exactement, participe à la réalisation de son devenir, à son accomplissement. L'histoire humaine est disponible et pour la connaissance et pour l'action. Connaissance et action sont donc reliées dans une formule unique.

La pensée anthropologique va s'employer, au XIX[e] siècle, à recueillir cet héritage et le faire fructifier. Dans le monde anglo-saxon, l'anthropologie se constitue en discipline spécialisée dès les années 1860. Vouée à l'étude d'un certain type de société, les sociétés dites primitives dont il s'agit de découvrir les formes passées et d'observer les états présents afin de contribuer à l'édification d'une histoire générale de la civilisation, ses applications sont en pratique, sinon en théorie, réservées au domaine de l'administra-

tion des peuples appelés à progresser sous la férule de l'homme blanc. Regardons la situation américaine, par exemple. La Smithsonian Institution est créée en 1846, à l'époque où la civilisation de type européen conquiert l'espace indien, avec la mission d'enquêter sur les peuples soumis à sa loi. En 1873, Powell, ami de Lewis Morgan, est nommé *special commissioner* des Affaires indiennes, six ans avant de fonder le Bureau of American Ethnology dont les buts sont tout à la fois « d'aider à l'administration des affaires indiennes, de retracer les migrations et les contacts entre tribus, d'analyser les sociétés indiennes en termes d'histoire c'est-à-dire de stades d'évolution (...), de fonder une nouvelle science de l'homme, a *new ethnology* « (cité par Leclerc, *op. cit.* : 26). La « nouvelle ethnologie » naît d'emblée appliquée. C'est Franz Boas qui, lui conférant une forme disciplinaire, c'est-à-dire la dotant d'objectifs et de méthodes de savoir spécifiques et d'une structure institutionnelle distincte, lui fera atteindre le niveau d'une « science sociale critique », finalisable uniquement sous conditions expresses.

En France, la pensée anthropologique continuera longtemps d'être enfermée dans un ensemble, aux frontières internes mal discernables, où voisinent selon des modalités variables l'ethnographie, l'anthropologie proprement dite, la sociologie et l'anthropologie physique. Ce qu'on pourrait appeler le courant proprement sociologique de la science sociale, dont les principales figures sont Saint-Simon et Auguste Comte, épouse étroitement les vues de Condorcet et le projet qu'il assigne à cette science sociale. Durkheim et l'École française de sociologie joueront le rôle rempli par Boas aux États-Unis, en isolant et utilisant de manière privilégiée les données de l'ethnographie (et de la science des religions), en introduisant en France les résultats des grandes enquêtes de terrain menées notamment en Australie et en assurant une coupure d'avec les entreprises de l'anthropologie physique.

On sait que, selon des modalités distinctes de l'histoire évolutionniste de la civilisation écrite par les anthropologues anglo-saxons d'avant Boas, la science sociale française de la fin du XIX[e] siècle n'opère, au contraire de sa rivale allemande, aucune séparation entre le fondamental et l'appliqué. Le savoir contient en lui-même le principe de son application qui vaut à l'échelle de la société. Décrire, par exemple, la genèse du lien social est une activité de connaissance qui comporte un enjeu immédiat et pratique : comprendre ce qu'exige la *réforme* de la société moderne. On doit, en effet, à la pensée anthropologique au sens le plus général du terme une idée qui fera son chemin ; c'est l'idée qu'au terme du trajet conduisant à l'état de primitivité à celui de modernité, l'humanité a perdu quelque chose en chemin. Si elle s'est enrichie

en progressant, elle s'est aussi potentiellement appauvrie. La forme la plus avancée de type de société est minée de l'intérieur. Chez la plupart des hommes du XIX^e siècle, la réflexion, même la plus spécialisée, sur les types primitifs ou anciens de la vie en commun, est inséparable d'une réflexion sur la crise morale, intellectuelle et politique de la société moderne. C'est en ce sens que la science sociale est appliquée autant que fondamentale.

Il convient ainsi de rappeler que, pour Durkheim, il ne valait pas la peine de consacrer ne serait-ce qu'une heure à la sociologie si elle n'était pas en mesure de mettre ses résultats au service de la collectivité, de proposer des solutions scientifiquement fondées à des questions de société, au problème social. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ouvrage qu'on hésiterait à promouvoir aujourd'hui en exemple d'anthropologie appliquée, n'a pas été écrit par pure curiosité de ce qui a pu se passer il y a des milliers d'années mais afin de retrouver, dans les sociétés les plus simples, le secret de *la* société, pour mieux discerner ce qu'appelle le redressement de la société moderne. C'est en tant que savant, et dans un cadre académique, que Durkheim se pencha sur les conflits entre ouvriers et entrepreneurs, sur les problèmes de l'héritage ou sur les modalités idéales de suffrage universel, sur l'éducation et les questions pédagogiques. Robert Hertz fut l'éditeur et l'animateur des *Cahiers du socialisme* et sa femme l'organisatrice des premiers jardins d'enfants en France.

Dix étages intellectuels en dessous, une anthropologue assez justement oubliée, Clémence Royer, traductrice (infidèle) de Darwin, intervient avec un sentiment de légitimité absolue dans le débat public et disserte de l'impôt, de la grève, de la réforme du régime matrimonial et du droit de propriété, de la rénovation de l'Assistance publique, du percement de l'isthme de Panama ou de certaines dispositions du Code Napoléon interdisant la recherche en paternité.

L'anthropologie naissante, en France, qui n'a pas encore importé les méthodes d'enquête déjà constitutives de l'anthropologie spécialisée du monde anglo-saxon, se conçoit comme née d'un besoin social et pourvue de fins sociales, une sorte de service public, un outil indispensable à l'administration des hommes. Ses praticiens s'estiment fondés à proposer à la société, regardée par certains comme un laboratoire, les objectifs qu'elle doit atteindre et à énoncer, de la même voix, les moyens pour y parvenir. Ils font les questions et les réponses. Ici pointe la tentation du mandarinat savant, jamais éprouvée — faut-il le préciser ? — par les durkheimiens, l'aspiration de ceux qui savent à l'exercice du pouvoir ou à tout le moins à l'influence politique : la science au poste de

commande. Le mouvement de pensée anthropologique, dit matérialiste scientifique, rassemblé autour de la revue *L'Homme*, fondée par Gabriel de Mortillet, auquel appartient par exemple le folkloriste Sébillot, en est un assez bon exemple contemporain des débuts de la III^e^ République. Ses membres prétendent intervenir directement, en tant que savants, dans la vie publique. « La politique deviendra scientifique ! s'écrie Charles Letourneau, un beau rêve que seule la sociologie peut et doit réaliser » (cité par N. Richard, 1989).

Mais au lendemain de la première guerre mondiale, l'institutionnalisation progressive des sciences sociales en général, de l'anthropologie en particulier, va s'effectuer dans un climat, en France, marqué par une tendance à séparer activité de savoir et action. C'est le grand tournant. La coïncidence entre les enseignements de la connaissance et les visées de l'action publique n'est plus pensée comme nécessaire ; ce n'est que durant la courte période du Front populaire que se scellera une alliance provisoire et fragile entre le milieu scientifique et les sphères du pouvoir. Par des cheminements entièrement différents et pour des raisons souvent antithétiques, la communauté des sciences sociales françaises va tendre à s'aligner de fait sur les positions soutenues en Allemagne par Max Weber, notamment dans ses deux conférences sur *Le savant et le politique*, prononcées durant l'hiver 1918. Les scientifiques peuvent bien se mobiliser politiquement et ils ne manquent pas de le faire ; cela n'entraîne pas qu'ils s'emploient à placer leur savoir au service de l'administration des hommes et des choses, telle qu'elle s'exerce *ici* et *maintenant*. La sécularisation de la science prend un tout autre sens dans le nouveau contexte : celui d'une menace possible sur son intégrité. La « politisation » de la science, dans les démocraties, ne se confond qu'exceptionnellement avec une mise à disposition au service des pouvoirs en place. La science militante n'est pas une science appliquée (en URSS, science et politique forment cause commune parce qu'en théorie l'une et l'autre se soumettraient à la même rationalité). D'où, en France, la coupure qui tend à s'installer entre la science comme discours théorique, le savoir conçu comme fin, et la science comme ensemble de connaissances opératives, le savoir réalisé, et se traduit par l'invention de la catégorie de science appliquée. Évoquant le « détournement frauduleux de la Science », le physicien Joliot-Curie établit une double distinction entre « d'une part la science et ses applications, d'autre part la science pratiquée dans un monde capitaliste et celle qui est (ou serait) pratiquée d'une manière différente dans un monde socialiste » (Solomon, *op. cit.* : 285). Ainsi, en France, l'engagement politique des scientifiques peut-il conduire,

paradoxalement, à autonomiser la science pure : « même dans un contexte marxiste, l'idée de la science comme aventure de l'esprit, séparée de l'action, conserve l'attrait d'une catégorie ontologique, essence irréductible aux mouvements de l'histoire dont elle peut subir les déterminations » (*ibid.*). C'est la science pure qui deviendra, en 1939, pour la première fois dans un pays non communiste, une affaire d'État, avec la création du Centre national de la recherche scientifique.

L'isolement conceptuel d'un espace particulier d'activité, la science appliquée, tient donc à de très nombreux facteurs d'arrière-plan en France : la crise de la notion de progrès, le déclin des représentations d'un devenir solidaire de l'humanité ou de la société, vues désormais comme des arènes où s'affrontent des groupes aux intérêts divergents, l'engagement politique des scientifiques, les définitions conflictuelles des rapports entre la science et l'État.

Le cas de l'anthropologie illustre assez bien ce processus. Certes l'Institut d'ethnologie, créé en 1925, a bien pour objet, selon la présentation qu'en fait Lévy-Bruhl, de « former des ethnographes professionnels qui deviendraient tout aussi nécessaires à la bonne marche des colonies que les ingénieurs, médecins ou forestiers et qui contribueraient à mettre en valeur la première des richesses naturelles des colonies : la population indigène » (cité par Jamin, 1989). Mais ce projet reste en grande partie lettre morte. D'abord parce que tout, dans la logique de la politique coloniale française, s'oppose à l'intervention effective de consultants ethnologiques ; ensuite parce que les premiers ethnologues de terrain n'assignent aucunement à leur savoir la mission de participer à la gestion coloniale. D'une part, leurs intérêts sont de pure connaissance et, de toute façon, leurs domaines d'investigation privilégiés se prêtent mal, sauf exceptions, à l'application directe ; d'autre part, il est pour le moins difficile de leur attribuer le désir de consolider les résultats d'une entreprise dont ils ne sont pas des tenants sans conditions. La fonction qu'ils assignent à l'anthropologie, outre le savoir spécialisé qu'elle doit constituer, est bien davantage d'ordre critique : elle a pour mission d'éclairer, ou d'édifier, la conscience collective sur la réalité des situations décrites. L'anthropologie a pour vocation d'établir la vérité ; c'est en ce seul sens qu'elle peut servir les intérêts de la société, entendue comme une entité abstraite et à réaliser comme idéal, et non assimilée à la société concrète et historique à laquelle ils appartiennent. On imagine mal la première génération d'ethnologues professionnels français contracter vis-à-vis de l'administration coloniale la charte souscrite par les anthropologues britanniques au Tanganyika, par exemple, selon laquelle « l'anthropologue doit éviter d'exprimer son

accord ou son désaccord avec les actions menées par l'administration tout en décrivant les effets de ces actions ; il ne doit pas se faire l'avocat ou le procureur des mesures engagées mais décrire leurs avantages ou leurs inconvénients ; son rôle est de répondre, du mieux qu'il peut, aux questions qui lui sont adressées » (G. Brown et A. Hutt, 1935).

Après la seconde guerre mondiale, le contexte n'est pas plus favorable, en France, au développement d'une anthropologie délibérément appliquée. Alors qu'en Grande-Bretagne ou aux États-Unis, apparaissent de nouveaux organismes d'anthropologie appliquée s'additionnant aux anciens, notamment le Colonial Social Science Research, seuls ici l'Office de la recherche scientifique et technique outre-mer, moins spécialisé que le précédent et qui commence à fonctionner et, dans une certaine mesure, le déjà ancien Institut français d'Afrique noire peuvent être cités en tant que lieux où l'anthropologie est sollicitée de faire servir à des fins pratiques les résultats de la recherche. Mais, quoi qu'il en soit, que ce soit en France ou dans les pays où des anthropologues sont couramment appelés en consultation (la guerre du Vietnam sera, aux États-Unis, l'occasion d'une mobilisation contre les utilisations du savoir anthropologique), l'entreprise d'application est mise en question. La substitution de l'assistance technique aux pays en voie de développement à la participation à l'administration des peuples, pour cause de décolonisation, ne changera pas le climat de méfiance entretenue envers la recherche appliquée, même celle qui ne dit pas son nom.

Deux facteurs très généraux expliquent, de manière bien différente, cette méfiance. Le premier est l'épanouissement du relativisme culturel, dans sa dimension éthique et non cognitive, qui devient en quelque sorte la philosophie de la discipline. L'idée consubstantielle à l'anthropologie moderne, depuis Franz Boas, selon laquelle toutes les cultures se valent et dont se déduit l'affirmation du pluralisme de la rationalité, est, d'une certaine manière, contradictoire avec l'engagement du chercheur requis dans l'activité d'application. Mettre ses connaissances au service d'un programme d'action — la transformation planifiée — suppose une acceptation minimale des visées, nécessairement entachées d'ethnocentrisme, élaborées par l'institution, nationale ou internationale, qui met en œuvre ce programme, une reconnaissance du bien-fondé des motifs. D'où aux États-Unis, par exemple, la fixation d'une déontologie et, dans le cadre des programmes de développement, le rappel constant du fait que le conseiller technique doit être simultanément un consultant humanitaire et l'organisateur du dialogue

interculturel. L'anthropologie appliquée doit apporter non des schémas mais une perspective (Sol Tax).

Le second facteur, exprimant davantage un scepticisme à l'égard de l'utilité réelle de l'anthropologie appliquée qu'une position éthiquement critique à son égard, est le doute qui s'établit, à l'intérieur de la communauté professionnelle, sur la scientificité de l'anthropologie. L'application de la théorie, des méthodes et de la perspective anthropologiques aux programmes de développement ou à l'étude des dysfonctionnements de la vie sociale (l'anthropologue comme « *trouble-shooter* ») repose logiquement sur l'idée qu'il existe des solutions « scientifiques » aux problèmes posés. Ce n'est pas un hasard si, en Grande-Bretagne, les zélateurs d'une anthropologie scientifique appliquée se sont recrutés parmi les tenants d'une anthropologie destinée à fonctionner, selon eux, sur le modèle des sciences de la nature. B. Malinowski en est un exemple. Ils comparaient alors les rapports que devrait entretenir l'anthropologie appliquée avec l'anthropologie fondamentale, avec les relations qui sont celles de la médecine avec la biologie. L'anthropologue serait en mesure de « traiter » une société comme le médecin administre son malade. Mais une science de la société, et donc l'art social susceptible de s'en déduire, suppose des lois du social, ou, à tout le moins, l'existence de régularités. Ce n'est donc pas un hasard non plus si Evans-Pritchard, critique du modèle naturaliste pour l'anthropologie, refuse d'admettre, pour sa part, qu'on puisse « appliquer l'anthropologie comme on le fait pour la médecine ou les techniques de l'ingénieur » et attribue à l'anthropologie appliquée le rôle modeste de « secours pour la vie courante » ou encore de « conseil diplomatique » (Evans-Pritchard, 1969).

Tout se passe alors comme si la notion d'anthropologie appliquée devait, en raison, céder la place à celle d'ethnographie empirique appliquée (R. Bastide). C'est bien d'ailleurs le plus souvent ce qui est aujourd'hui demandé aux anthropologues : des données descriptives sur les sociétés dont ils sont, comme on dit, spécialistes, en même temps qu'ils sont crédités d'être, à cause de l'insistance placée sur les méthodes de terrain, des experts de l'observation.

Quelle est la nature d'une ethnographie empirique appliquée ? Elle serait une activité du genre « caméraliste », pour utiliser le terme que Raymond Boudon emprunte à Schumpeter. Est caméraliste l'enquête qui vise « à renseigner des commanditaires réels ou supposés sur les phénomènes sociaux plutôt qu'à expliquer ceux-ci » (Boudon). Une ethnographie appliquée consisterait à rendre « visibles » des milieux et des faits plus ou moins transparents pour les individus concernés mais demeurés mal connus de ceux qui veu-

lent agir sur ces milieux ou les transformer. Elle apporterait des informations sous une forme descriptive plus ou moins pure, qualitatives ou quantitatives, des *données*.

La particularité d'une ethnographie caméraliste, par rapport à l'ethnographie « fondamentale » des anthropologues, est de répondre à une demande dont les objectifs épousent étroitement une conjoncture. Comme le montre sans peine Boudon pour la sociologie, « l'explosion de la sociologie (caméraliste) de l'éducation a coïncidé avec celle de la demande d'éducation elle-même ou l'intérêt des sociologues américains pour les phénomènes de violence avec la violence des ghettos » (Boudon, *ibid.* : 313).

Une telle conception de l'ethnographie heurte de plein fouet la tradition anthropologique française. L'épistémologie, plus ou moins spontanée, de la culture disciplinaire met en doute la possibilité d'une description « pure », indépendante d'un système conceptuel et théorique. L'ethnographie disciplinaire n'est pas vue comme un reportage, une enquête sur le vif, la réunion de données factuelles, à supposer que la notion de donnée factuelle, non construite, ait le moindre sens. L'ethnographie n'est pas une entreprise d'enregistrement passif, ses énoncés sont rarement constatifs. Il est donc suspecté qu'une ethnographie caméraliste est, par force, indissociable d'une « théorie », celle de son commanditaire et cette théorie est le plus souvent assimilée, à tort ou à raison, à celle qui régit ce qu'on appelle parfois encore la sociologie de l'innovation. L'ethnographie empirique appliquée serait sollicitée d'apporter des données, dûment construites ne serait-ce que par sélection, répondant indirectement à la question : pourquoi les hommes manifestent-ils, ici ou là, une réticence à changer ? Il doit se cacher du culturel là-dessous : c'est donc du ressort de l'anthropologue ! Il s'agirait, en somme, de livrer des éléments de culturologie susceptibles de permettre au commanditaire d'engager, en connaissance de cause, une procédure de transformation planifiée.

Voilà pourquoi le sentiment prévaut, au sein de l'anthropologie disciplinaire, héritière d'une tradition bien équivoque sur ce point, que les productions de l'anthropologie appliquée, ou de l'ethnographie empirique appliquée ne peuvent être que partiellement anthropologiques et sont rejetés hors, ou aux marges, de la sphère normale du savoir du même nom.

Mais, après tout, pourquoi faudrait-il juger de la valeur de ces travaux en termes purement anthropologiques, c'est-à-dire selon des critères disciplinaires ? Ne serait-il pas plus en accord avec leurs objectifs d'en estimer uniquement les résultats et à la seule aune de leur efficacité pratique (ou de la satisfaction des commanditaires, ce qui n'est assurément pas la même chose) ?

DEUXIÈME PARTIE

QUELQUES DOMAINES D'APPLICATION

5

Anthropologie appliquée ou « anthropologie impliquée » ?

Ethnographie, minorités et développement

par Bruce Albert

La notion d'« anthropologie appliquée » a mauvaise presse parmi les anthropologues français, surtout lorsqu'ils travaillent auprès de peuples minoritaires (1). La bibliographie sur ce thème se réduit, en France, à un ouvrage de Bastide (1971), qui, d'ailleurs, discute surtout les thèses d'auteurs américains et latino-américains. Je tenterai donc, tout d'abord, de cerner les référents historiques et politiques de cette réticence qui, pour l'essentiel, renvoient à la genèse de l'*applied anthropology* anglaise et américaine des années 1930-1940. Ce contrechamp anglo-saxon me permettra, alors, de poursuivre par un bref panorama historique de l'approche française en matière d'intervention anthropologique face aux situations minoritaires.

Je passerai, ensuite, au cadre global dans lequel ce problème se pose aujourd'hui, celui du débat mondial sur les relations entre « peuples autochtones » (2) et développement, débat ouvert depuis

(1) Voir l'entrée « anthropologie appliquée » du *Dictionnaire des sciences humaines* de Gresle *et al.* (1990 : 21) qui reprend Panoff et Perrin (1973 : 23). Cette défiance (justifiée) à l'égard de l'anthropologie appliquée « traditionnelle » laisse place, ces dernières années, à une amorce de réflexion sur de nouvelles formes d'application anthropologique (Guille-Escuret, 1990). Le terme d'« anthropologie appliquée » semble même connaître une manière de réhabilitation (Belloncle, 1993).

(2) Pour une définition officielle de cette notion, que nous reprenons ici, non sans méconnaître ses ambiguïtés, à la fois par commodité et parce qu'elle a l'agrément

la fin des années 1960 par les organisations non gouvernementales (ONG) formées par ces peuples et les associations qui soutiennent leurs revendications identitaires et territoriales. Enfin, récusant l'opposition aussi convenue qu'inconsistante entre anthropologie fondamentale et « recherche appliquée » (3), je terminerai ce texte en évoquant les retombées heuristiques d'une interdépendance possible, dans l'anthropologie des minorités, entre recherche scientifique et implication sociale.

Genèses de l'anthropologie appliquée anglo-saxonne

Grande-Bretagne : la scène primitive coloniale (4)

En Angleterre, bien que des relations ponctuelles ou informelles entre administration des colonies et anthropologie universitaire existent, au moins depuis le début du siècle, l'anthropologie appliquée professionnelle ne prend véritablement son essor que dans les années 1930, parallèlement à la montée en puissance du fonctionnalisme et de sa banalisation conceptuelle de la situation coloniale en termes de « contact » et de « changement culturel ». Ces années marquent un tournant dans la politique coloniale de l'Empire britannique, qui commence à intensifier le développement économique et administratif de ses possessions, notamment en Afrique. On assiste alors au renforcement ou à la création d'instituts de recherche coloniaux, dotés de bourses de recherche ethnogra-

---

des organisations indigènes représentées auprès des Nations unies (*cf.* Daes, 1993). Elle désigne, le plus souvent, une nébuleuse mondiale de peuples minoritaires de chasseurs-collecteurs, chasseurs (ou pêcheurs)-horticulteurs et pasteurs nomades.

(3) Expression employée, dans l'usage anthropologique courant, pour signifier à la fois « recherche commanditée », « recherche finalisée », « application anthropologique » ou parfois même, « recherche sur le changement social et le développement ». On conçoit mal, en cela, à quel titre l'anthropologie dite appliquée pourrait désigner une branche disciplinaire spécifique. Sur l'inanité de l'opposition fondamental/appliqué en anthropologie, *cf.* Izard (1982 : 125) :

> « La spécificité de la démarche anthropologique réside moins dans la nature de son objet (...) que dans la méthode mise en œuvre pour l'étudier. On ne saurait dès lors distinguer entre anthropologie « fondamentale » et anthropologie « finalisée » ou « appliquée ». L'anthropologie est une discipline de recherche fondamentale et qui n'est en mesure d'intervenir qu'en tant que telle, y compris dans des contextes dans lesquels des recherches finalisées sont en cause, sauf à vouloir faire de l'anthropologue un technicien du social, et donc à supprimer l'anthropologie en tant que science. »

(4) Pour ce bref aperçu de l'anthropologie appliquée britannique coloniale, j'ai notamment recouru à Forde 1953, Kuper 1973 : ch. IV et Leclerc 1972 : 2e partie.

phique, comme l'International Institute of African Languages and Cultures (1926) et le Rhodes-Livingstone Institute (1938). L'anthropologie fonctionnaliste, notamment malinowskienne (5), trouve là un champ propice à sa volonté de se constituer comme savoir scientifique à prétention pratique et une source décisive de financement pour le développement des études de terrain d'une nouvelle génération d'anthropologues.

L'investissement britannique dans les sciences sociales coloniales sera encore amplifié, à partir de la seconde guerre mondiale, avec la création du British Colonial Development and Welfare Fund, qui mettra des crédits importants à disposition de la recherche anthropologique (6), puis la fondation du Colonial Social Science Research Council (d'abord dirigé par Firth) qui lui donnera également une large part. Le financement gouvernemental de l'anthropologie appliquée en Afrique aura ainsi eu, des années 1930 aux années 1950, un effet absolument décisif sur le développement de l'anthropologie britannique classique.

Cette association entre administration coloniale et anthropologie universitaire ne s'est cependant pas faite sans ambiguïté, débouchant sur la constitution d'un corps d'anthropologues opposés à l'idée d'une recherche strictement finalisée et qui défendront plutôt l'application indirecte de leurs recherches fondamentales. On leur doit ainsi, comme chacun sait, bon nombre de classiques anthropologiques, notamment les travaux d'Evans-Pritchard, Forde, Fortes, Gluckman, Nadel, Seligman et Schapera. Les études qu'ils auront à mener sur des thèmes véritablement imposés seront, de fait, assez limitées (lois traditionnelles, autorité politique, tenure foncière, migrations de main-d'œuvre, économie domestique). Ce qui ne signifie évidemment pas que leurs recherches fondamentales sur les systèmes politiques ou sur les changements socio-économiques soient complétement étrangères aux besoins ethnographiques du Colonial Office (7).

Des années 1930 au début des années 1950, les dissensions n'ont pas manqué entre anthropologues et administrateurs britanniques

---

(5) Radcliffe-Brown demeurera plus réticent, par souci scientifique, devant les relations entre anthropologie et administration coloniale (*cf.* Guiart, 1992 : 51). Il n'a cependant pas manqué de sacrifier aux déclarations programmatiques d'usage sur l'anthropologie appliquée (1930 : 3, cité par Evans-Pritchard, 1969 : 145).

(6) Il permettra, entre autres, la création, en 1950, de l'East African Institute of Social Research de Makerere (dirigé par Richards) et du West African Institute of Social and Economic Research d'Ibadan, ainsi que le financement d'importants programmes du Rhodes-Livingstone Institute (dirigé par Gluckman) et de l'International Institute of African Languages and Cultures (dirigé par Forde).

(7) Forde, 1953, donne une image précise du continuum existant entre travaux fondamentaux et finalisés de l'époque ainsi que de celle de leurs communes conditions institutionnelles de production.

sur le rôle respectif de leurs spécialités, ni les débats entre anthropologues sur la vocation pratique de leur savoir. La formulation de ces divergences n'a cependant jamais quitté l'espace perspectif colonial (Forde, 1953 : 858-61). La position minimaliste d'Evans-Pritchard est à cet égard exemplaire, qui ne croyait guère à l'utilisation directe des travaux anthropologiques et défendait leur indépendance scientifique, sans jamais mettre en question la nécessité d'administrer et d'éduquer les « peuples primitifs » sous la tutelle du Colonial Office (mais « par l'intermédiaire de ses chefs »), ni l'idée que le savoir des anthropologues puisse contribuer, en toute neutralité, à une telle politique (1969 : ch. 6) (8).

L'administration coloniale indirecte est d'ailleurs un principe soutenu, durant cette période, par tous les anthropologues britanniques de premier plan (Fortes et Evans-Pritchard, 1964 : 1). Tout en lui prêtant des vertus contradictoires, d'abord protectrices (éviter la déstructuration du contact), puis intégratrices (favoriser le changement équilibré), ils lui confèrent une légitimation scientifique (la théorisation du « contact » et du « changement culturel ») et contribuent ainsi, directement ou indirectement, à sa mise en œuvre politique (l'« anthropologie appliquée »). On trouve chez Malinowski (1970) la théorisation la plus militante de ces relations entre fonctionnalisme, *practical anthropology* et « politique coloniale constructive » (ch. I, IV, XII) (9). Lucy Mair demeurera la seule grande continuatrice de cette tradition à la London School of Economics, où elle sera d'abord *lecturer* puis *reader* en *colonial administration* (1932-1938, 1946-1956), enseignement pudiquement rebaptisé *applied anthropology* à partir de 1956 et qu'elle assurera jusqu'en 1968. Ses écrits incarnent une sorte de continuité volontariste et bien pensante (« to help those who are trying to make things better to avoid making them worse »), entre l'anthropologie appliquée au *development under indirect rule* (1936 : chap. I et VII) à celle du développement post-colonial (1957 : chap. I, 1972 : chap. 16, 1984 : chap 1). L'application anthropologique anglaise (devenue *anthropology in policy and practice*) ne connaîtra ensuite une certaine renaissance, en rupture avec cet héritage colonial, qu'à partir des années 1980, dans un environnement universitaire généralement hostile et des conditions institutionnelles précaires (Brokensha, 1986).

(8) Texte d'une conférence donnée à Oxford en novembre 1945. Ses recherches de terrain furent, on le sait, commanditées par le gouvernement du Soudan anglo-égyptien.

(9) Les manuscrits à partir desquels a été édité cet ouvrage datent essentiellement de l'époque du séminaire de Malinowski à Yale (1941).

États-Unis : relativisme culturel et réserves indiennes

Loin des préoccupations sociologiques de l'anthropologie britannique, l'anthropologie des années 1930-1940 aux États-Unis est dominée par les élèves de Boas, tenants d'une anthropologie culturaliste dont la dimension psychologisante culmine avec l'école « Culture et personnalité ». La perspective critique de ce courant, systématisée par Herskovits (1967), conduit, au nom du « relativisme culturel », à une mise en cause du colonialisme européen en Afrique. Herskovits, pionnier de l'africanisme (et de l'afro-américanisme) américain, s'engage, ainsi, dans une polémique contre l'*indirect rule* en y opposant l'idée d'*education for self-government* (1944) (10). Il sera, quelques années plus tard, le rédacteur d'une déclaration culturaliste des droits de l'homme en forme de manifeste anticolonial, que l'Association américaine d'anthropologie (AAA) soumet à l'ONU (11).

L'anthropologie américaine s'est développée, depuis la moitié du XIX[e] siècle, à partir d'études sur des sociétés autochtones colonisées (Morgan et les Iroquois de l'État de New York, Boas et les Indiens de la côte nord-ouest, Lowie et les Indiens des plaines, Kroeber et les Indiens de Californie). La toute première initiative d'application anthropologique gouvernementale aux États-Unis (12) est la fondation, à la fin de la guerre de conquête (Custer meurt à Little Big Horn en 1876), du Bureau of American Ethnology de la Smithsonian Institution (1879), destiné à réaliser des études ethnographiques pour l'administration des affaires indiennes, passée du ministère de la Guerre à celui de l'Intérieur en 1843 (études qui, on le sait, s'affranchiront complètement de cet objectif).

Il y a donc là, comme au sein de l'Empire africain de la Couronne britannique, la mise en place d'une politique d'exploration ethnographique sur des peuples conquis et placés sous tutelle. Mais l'école culturaliste américaine aura plus de difficultés, malgré sa fougue relativiste, à penser l'histoire coloniale des réserves indiennes et à s'extraire de cet horizon de méconnaissance (Herskovits 1936 : 221-22). Comme si l'indépendance conquise par les colons américains sur leur métropole avait pris effet symbolique de décolonisation, venant ainsi oblitérer, y compris dans l'esprit des anthro-

(10) Polémique avec M. Perham, disciple de Lord Lugard, gouverneur du Nigeria et idéologue de l'*indirect rule*. Sur la critique culturaliste américaine du colonialisme britannique et le rôle de Herskovits, *cf.* Leclerc (1972 : 152-163).

(11) Ce « Statement on Human Rights » a été publié en 1947 dans l'*American Anthropologist*, 49 (4) : 539-43, *cf.* Bidney (1962 : VII).

(12) Elle sera suivie, au début du siècle (1906-1910), par les études ethnographiques pour le ministère de l'Intérieur de Jenks aux Philippines (Kennard et MacGregor, 1953).

pologues, la sujétion des véritables colonisés (13). Il faudra, aux États-Unis, attendre les années 1960 pour que soit appliquée la notion de « colonialisme interne » aux réserves indiennes (Kushner, 1988 : 28) et 1975 pour que soit promulgué l'Indian Self-Determination Act.

Les limitations théoriques et politiques des thèses culturalistes sur l'« acculturation » (vacuité générique, unilatéralité, fausse neutralité) (14) renvoient à ce point aveugle, qui ne se distingue guère, en tant que tel, de l'occultation du fait colonial par la théorie fonctionnaliste du « contact culturel » (sous-tendue, il est vrai, par de tout autres enjeux économiques et géopolitiques). La formation historique du système des réserves s'est trouvée, de cette manière, mise entre parenthèses, tandis que son impact sur les sociétés indiennes se voyait traduit en termes psychologiques et renvoyé aux aléas d'un processus universel de « changement culturel ». Par sa réification psychologisante des systèmes de valeurs et de représentations, l'anthropologie culturaliste neutralisait ainsi autant l'appréhension des mécanismes sociaux et politiques dans lesquels s'inscrivaient ces systèmes que l'analyse des processus qui précipitaient leur désintégration. L'horizon de son relativisme se réduisait, de cette manière, à l'hypostase contradictoire d'une différence culturelle respectée à l'aune de sa résignation aux cadres politico-économiques et aux figures symboliques imposées par la colonisation, un horizon de tutelle bienveillante et d'acculturation volontaire (15).

C'est sur ces bases, pavées de bonnes intentions, qu'est née, dans les années 1930-1940, la première tentative moderne d'application anthropologique gouvernementale aux États-Unis (16) : du croisement paradoxal entre l'anthropologie culturaliste et la politique indigéniste du Bureau of Indian Affairs (BIA) (17). Les con-

(13) Qu'on en juge par les débats que suscite encore aux États-Unis la restitution de l'histoire de la colonisation du point de vue indien et la mise en cause du « colonialisme historiographique » de l'histoire officielle (Martin éd., 1987). On trouve une forme particulièrement exacerbée de ce phénomène de « déni colonial » au Brésil (Geffray, 1994 : ch. 13).

(14) Voir Herskovits, 1938. Sur la genèse de cette notion, *cf.* Beals, 1962 et, pour un bilan critique, Baré, 1991.

(15) Voir Bastide (1971 : 19-23) sur le « dilemme du relativisme culturel ».

(16) Ce ne fut pas cependant la seule : le département de l'Agriculture du New Deal développa également une collaboration importante avec les anthropologues (parfois, d'ailleurs, en collaboration avec le BIA, comme ce fut le cas dans la réserve navajo).

(17) Applied anthropology unit (1934-1938) sur les « constitutions tribales », Technical cooperation unit (1937-1940) sur les projets agricoles et les questions économiques, Education division où, finalement, la contribution des anthropologues sera la plus durable et étendue (programmes scolaires et matériel pédagogique, recherches sur l'éducation et l'ajustement post-scolaire, recherches ethnopsychologiques sur l'accul-

ditions de vie critiques des peuples indiens (qui ont perdu les deux tiers de leurs terres à la suite du General Allotment Act de 1887) et l'incurie du BIA (dénoncées par le rapport Meriam de 1928) imposent, au début des années 1930, la mise en œuvre d'une nouvelle politique indigéniste. C'est l'Indian New Deal, dont l'artisan sera J. Collier, nommé à la tête du BIA par Roosevelt en 1932 et qui y restera jusqu'en 1945. Cette politique d'acculturation éclairée est instaurée par l'Indian Reorganization Act de 1934 qui, en opposition à la politique d'assimilation forcée antérieure, prône une sorte d'avatar administratif de la contradiction culturaliste : un « droit à la différence » (l'autonomisation des réserves) selon les normes du modèle politico-économique libéral dominant (conseils tribaux élus au suffrage universel, projets économiques, assistance technique et octroi de facilités de crédit).

Le BIA a fait, durant cette période, largement appel aux anthropologues pour étayer l'implantation de ses réformes (élaboration de « constitutions tribales » et de programmes de développement agricole, mise en place de projets éducatifs, recherches psychologiques sur le « choc culturel » et sur l'adaptation socio-économique des Indiens urbanisés...). Cette intervention anthropologique, souvent en butte aux pressions intégratrices de l'administration, a été effective jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale. Son apogée sera marquée par le programme de recherche ethnopsychologique sur l'acculturation et la politique indigéniste du BIA développé de 1941 à 1946 parmi les communautés indiennes du Sud-Ouest, d'abord avec le Committee on Human Development de l'université de Chicago puis, à partir de 1944, avec la Société d'anthropologie appliquée (Indian Personality and Administration Research).

La tentative d'institutionnalisation de l'anthropologie appliquée culturaliste menée par Collier durant plus d'une décennie prit fin avec son mandat, en 1945. Elle se solda par un échec, symptomatique de son ambiguïté, en se voyant à la fois paralysée par la résistance des communautés indiennes et par l'hostilité des congressistes conservateurs. L'Indian New Deal sera alors remplacé par une politique d'accélération de l'intégration des Indiens, à travers la suppression du statut fédéral de leurs territoires (18). Il aura cependant constitué, pour les anthropologues américains, une des

---

turation, et études anthropologiques pour d'autres secteurs du BIA : tenure foncière, organisation sociale, travailleurs indiens...). On trouvera des détails sur cette période de l'anthropologie appliquée américaine dans Kennard et MacGregor, 1953, Spicer, 1977 et Voget, 1975 : 467-68, 724-25, 772-777.

(18) Le mérite essentiel de l'Indian New Deal aura été de favoriser le remembrement des terres indiennes et de tempérer pendant une décennie le zèle assimilateur

grandes expériences d'intervention sociale fondatrices qui conduiront à la formation de la Society for Applied Anthropology (SFAA) en 1941. Il aura, ainsi, contribué à façonner une formule d'application anthropologique gouvernementale (19), qui se démultipliera au bénéfice de l'administration militaire au cours de la seconde guerre mondiale (20), et dont l'ambiguïté politique n'entrera vraiment en crise qu'assez tardivement (21) : crise des années 1960 à propos des recherches financées par l'armée en Amérique latine et en Asie du Sud-Est, débats des années 1970-1980 à propos d'une anthropologie au service du modèle de développement de l'USAID (22).

Anthropologie appliquée et ethnification

Associée aux administrations coloniales puis aux bureaucraties indigénistes nationales, éclairée ou non, l'anthropologie appliquée n'a généralement constitué, pour les minorités qui en sont l'objet, qu'un détournement du savoir ethnographique au service de la tutelle des États-nations dont ils subissent l'hégémonie (23). Ceci même si les travaux anthropologiques directement coloniaux ont été limités ou bien intentionnés, et si certains projets d'interven-

---

des politiciens. On doit mettre également à son actif des avancées sur le plan culturel (éducation, arts indiens) et la création de l'Indian Claims Commission (1946) pour traiter des plaintes des Indiens contre le gouvernement, institution dans le cadre de laquelle les anthropologues auront un rôle d'expertise très important (Rosen, 1977).

(19) Il faut cependant noter, dans les années 1950, l'existence d'expériences d'application anthropologique indépendantes, telles le Projet Fox de S. Tax et son *action anthropology* (1952, 1958, 1975), qui, se démarquant aussi bien de l'anthropologie « académique » que de l'anthropologie appliquée « traditionnelle », annonce les initiatives non gouvernementales des années 1970-1980 (Polgar, 1979 ; Rubinstein, 1986, 1987 et Wright, 1988 : 370-71).

(20) Dont la War Relocation Authority chargée des camps de déportés nippo-américains durant la seconde guerre mondiale. Deux de ces camps seront, d'ailleurs, situés sur des réserves indiennes, l'un d'entre eux (Poston, Arizona) étant administré par le BIA de Collier (Spicer, 1977 : 130).

(21) Voir cependant la critique politique de l'anthropologie appliquée à l'« assistance technique » américaine de l'après-guerre par Manners, 1956.

(22) Voir Copans éd. (1975) sur la crise de l'anthropologie américaine des années 1960 ainsi que Ranc (1988) et Guichaoua et Goussault (1993 : 101-104) sur l'anthropologie du développement aux États-Unis. Les ambiguïtés politiques de l'anthropologie appliquée étaient généralement perçues et discutées, avant la fin des années 1960, en terme d'éthique et de stratégie « du moindre mal » dans la gestion gouvernementale des minorités (Embree, 1947 : 636, Polgar, 1979 : 410-411).

(23) Voir Copans éd. (1975) pour d'autres exemples d'anthropologie appliquée coloniale européenne que celui de la Grande-Bretagne (Portugal, Pays-Bas). Pour d'autres exemples d'anthropologie appliquée indigéniste que le cas américain, voir l'*indigenismo* officiel en Amérique latine (bibliographie in Rivière, 1991). On trouve une liste des administrations chargées des minorités dans une cinquantaine de pays in Goodland (1982 : 42-48).

tion ont parfois réussi à atténuer, transitoirement ou localement, l'impact des politiques gouvernementales de gestion des minorités.

De l'ère de l'*indirect rule* à celle du développement, ces politiques recourent toujours — au moins lorsqu'elles se veulent « progressistes » et requièrent le concours d'anthropologues — à une même rhétorique, invoquant l'inévitabilité de l'acculturation, les vertus « humanitaires » du changement assisté, si ce n'est même le « droit au développement » et le respect du « choix indigène » (Bodley, 1977, Bodley éd., 1988 : 8). Ce discours de légitimation se construit à la fois sur la méconnaissance du dispositif de sujétion qui le rend possible et sur l'anticipation de ses effets sociaux. Il se soutient, ainsi, au gré des enjeux économiques, autant de la négation des sociétés qu'il prend pour objet que de la réduction de l'anthropologie à un instrument d'« acculturation planifiée ».

Les conditions historiques de possibilité de l'anthropologie appliquée s'enracinent dans la situation de domination politique qui permet à un État d'induire et d'imposer des transformations sociales à des fins d'intégration « modernisatrice » aux « minorités » qu'il a assujetties (Bastide, 1971 : 32). Cette « anthropologie » tire donc son existence et son opérationalité d'une situation de contrôle où s'occultent les racines historiques de la situation minoritaire. Son péché originel se noue dans cette connivence avec l'idée d'un devenir social sous tutelle, connivence à partir de laquelle elle ne fait que construire le travestissement et l'aménagement bureaucratique d'un déni de souveraineté et d'histoire.

L'anthropologie appliquée peut, à ce titre, être considérée comme un des rouages essentiel du mécanisme d'ethnification colonial qui opère et administre le redécoupage des « chaînes de sociétés » conquises en archipels culturels et territoriaux d'« ethnies minoritaires » réifiées et dépendantes (24). Ce processus de sujétion et de réécriture identitaire est aussi caractéristique du colonialisme externe que du colonialisme interne, dont les opérations de développement sont souvent le vecteur. On en trouvera un exemple contemporain dans l'attitude de la Banque mondiale envers les peuples autochtones, que sa politique d'« autonomie culturelle » a explicitement pour vocation de faire passer du statut de « populations tribales » à celui de « minorités ethniques reconnues et acceptées » (Goodland, 1982 : 28, Bodley éd., 1988 : 410-11). Derrière cette notion d'« autonomie culturelle » se profile une conception de l'altérité encore proche de celle du culturalisme américain de l'entre-deux-guerres : celle d'une altérité docile et transi-

(24) Voir Amselle (1985) sur les notions de « chaîne de sociétés » et d'ethnification coloniale et Williams (1991) sur celle d'ethnie minoritaire.

toire, qui sait se couler avec complaisance dans le moule culturel (la folklorisation) et politico-économique (la dépendance) de la « reconnaissance » intéressée que lui octroie le projet développeur (25).

Les limites historiques de l'anthropologie appliquée sont fixées par la capacité des sociétés minoritaires à subvertir ces cadres de l'ethnification d'État par la formation d'une « contre-ethnicité », forgée de l'intérieur au service d'un projet d'émancipation politique (26). En devenant, malgré sa contredépendance, le référent d'une visée historique dotée de fins propres, cette ethnicité réappropriée résorbe l'horizon de déni à partir duquel prenait effet la tutelle politique et la mise en transcendance de l'histoire de la société dominante. L'anthropologie appliquée devient, ainsi, soluble dans la « reprise d'initiative » des sociétés qui en sont l'objet. L'émergence politique des peuples autochtones sur la scène internationale l'a, au cours de ces dernières décennies, amplement démontré en imposant de « décoloniser » l'application anthropologique et de la repenser sur des bases entièrement nouvelles (Stavenhagen, 1971). Mais avant de développer ce point et afin d'éclairer l'approche qu'on peut en avoir à partir de l'anthropologie française, il me faut ouvrir ici une longue parenthèse sur la généalogie d'une absence : celle de la constitution d'une anthropologie appliquée institutionnelle en France.

Anthropologie, minorités et application en France

Entre la fin des années 1920 et le début des années 1930, l'anthropologie française entre tardivement dans sa phase d'institutionnalisation professionnelle et de constitution d'une recherche sur le terrain (27). Cette précarité, jointe à son penchant philosophique et à sa prédilection pour les représentations, ne contribue guère à la rapprocher d'une administration coloniale dont la tutelle directe et la « politique indigène » assimilatrice avaient d'ailleurs, par définition, moins de besoins ethnographiques que l'*indirect rule* britannique. Le prestige exacerbé de l'érudition « désintéressée »

(25) Voir Badiou (1993 : ch. II) sur les présupposés du « droit à la différence ».
(26) Voir Taylor (1991) et, pour un exemple brésilien, Albert (1993 a et b).
(27) L'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris est créé en 1925, la mission Dakar-Djibouti menée en 1931-1933 et Griaule devient le premier titulaire d'une chaire d'ethnologie générale de l'Université française en 1943 (voir, sur la formation de l'ethnologie universitaire en France, Karady, 1982).

dans la tradition lettrée en France, et la défiance des administrateurs envers les universitaires, toujours suspects de « libéralisme vis-à-vis des indigènes », œuvrèrent également au maintient de ces distances (Karady, 1982 : 28-29).

Les applications coloniales de l'anthropologie française ne dépassèrent donc guère le stade des déclarations rhétoriques, manifestement destinées à garantir l'avancée institutionnelle d'un dessein avant tout scientifique et universitaire, compromis qu'illustre la fondation de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris, pierre angulaire de ce projet (*idem* : 33-35). Financée par une administration coloniale en quête de prestige culturel, cette institution se voit avant tout justifiée par Lévy-Bruhl (1925) en fonction de sa vocation pratique, à l'exemple de l'anthropologie officielle du gouvernement britannique de la Gold Coast. Le personnel colonial — officiers, fonctionnaires et médecins ethnographes — suppléera cette absence d'anthropologie appliquée en France (28) et les ethnologues universitaires y jouiront, de ce fait, d'une plus grande « indépendance » en relation au système colonial que leurs collègues britanniques (au moins sur le plan intellectuel) (29). Les travaux de Griaule sur la métaphysique dogon et sa défense des systèmes de pensée africains ont ainsi donné naissance à une forme de relativisme culturel, certes pétrie de paternalisme et de volontarisme modernisateur, mais qu'il opposera vigoureusement, y compris dans l'arène politique, aux vues assimilationistes de l'administration coloniale (Leclerc, 1972 : 163-166 et Clifford, 1988 : ch. 2). On trouve une attitude similaire, mais plus radicale encore, chez Leenhardt en Nouvelle-Calédonie (Clifford, 1987).

C'est à partir et au-delà de ce courant de pensée que pourront naître, en France, après la seconde guerre mondiale, une anthropologie politique de la « situation coloniale » (Balandier, 1951) (30) et une éthique d'engagement auprès des peuples colonisés (Leiris, 1950) (31) que préfigurait, par ailleurs, l'expérience de terrain des premiers anthropologues engagés à l'Office de recherche scienti-

(28) Pour un bref aperçu historique des relations entre ethnologues universitaires et administrateurs coloniaux ethnographes en France, *cf.* Amselle, 1991.

(29) Sur les travaux ethnologiques français avant la seconde guerre mondiale, *cf.* Rivet, 1940. Voir Jamin (1986 : 45-55) et Karady (1982 : 27) sur la composition des ethnologues français avec l'ordre colonial.

(30) Et autres articles des années 1950 rassemblés in Balandier, 1971.

(31) L'ethnographe comme « avocat naturel » de ses hôtes. Ce texte a été réédité en 1969 dans un recueil d'articles dont l'introduction insiste sur la responsabilité de l'ethnologue « de faire sienne la cause de ceux dont il est spécialement à même de comprendre et d'aider à comprendre les revendications ». Voir aussi Leiris (1981) et la notion d'« ethnographie de fraternité militante ».

fique coloniale à la fin des années 1940 (dont Balandier lui-même) (32). Cette tradition d'écart relatif, puis de rupture, entre recherche scientifique et administration coloniale continuera à sous-tendre implicitement, dans l'ethnologie française, l'opposition entre fondamentalité et application et une aversion certaine face à l'idée d'anthropologie appliquée.

*

Au tournant des années 1950-1960, les indépendances laissent les anciennes colonies, devenues « Tiers monde », aux prises avec un ensemble de dispositifs de dépendance (l'organisation du « rattrapage » économique) et une nouvelle rhétorique modernisatrice (la théorie de la croissance). Ce dogme du développement, d'abord triomphant, connaîtra, au fil des échecs des années 1960, puis des chocs économiques des années 1971-1975, divers aménagements internes (libéraux) et « critiques externes » (dépendantistes) qui déboucheront sur une certaine désaffection théorique et un processus, à ce jour ininterrompu, de ravaudages rhétoriques et technocratiques. Les sociétés rurales traditionnelles n'ayant généralement d'existence, dans ce grand récit et ses avatars, qu'à travers l'énigme de leurs « blocages socioculturels ».

L'anthropologie française en prise sur les transformations sociales issues de la période coloniale en Afrique — l'anthropologie politique de Balandier, puis l'anthropologie économique marxiste, dont Meillassoux fut le pionnier — s'est, dans les années 1950-1960, inscrite en rupture, scientifique et politique, avec le discours onusien sur le développement (33). Les chercheurs situés dans cette mouvance tenteront, au contraire, de mettre en évidence, dans le contexte du paradigme dépendantiste, le rapport de domination prédateur imposé aux sociétés traditionnelles par la croissance économique et la menace qu'elle constitue pour leur reproduction. Leurs travaux contribueront, par ailleurs, à ouvrir un débat sur les implications politiques de l'anthropologie et sur l'engagement

(32) L'ORSC, créé en 1943 et dépendant du ministère des Colonies, est l'ancêtre de l'ORSTOM (*cf.* Bonneuil, 1991 : ch. III, Gleizes, 1985). Balandier (1977 : ch. 2), Condominas (1980, 1992) et Guiart (1992) y ont été engagés en 1946-1947. A noter que fut également créé en 1951 un Conseil supérieur des recherches sociologiques outre-mer, associé à l'ORSTOM et destiné à réaliser des recherches finalisées dans le cadre de projets de développement financés par le ministère de la France d'outre-mer. Cet organisme compta avec la collaboration d'anthropologues parmi lesquels Bernus, Dupire et Tardits (Gleizes, 1985 : 43-44, Goudineau, 1993 : 6, Tardits, 1993).

(33) Sur la rupture qu'introduit l'africanisme français à partir des années 1950 et la perte d'hégémonie de l'école britannique, *cf.* Copans (1974 : 97-106).

des anthropologues qui agitera la profession jusqu'à la seconde moitié des années 1970 (34).

Ce courant sera largement représenté parmi les chercheurs en sciences humaines de l'ORSTOM (35) qui, à partir des années 1960, consacreront de nombreux travaux de terrain à l'analyse socio-économique des phénomènes de transition et de domination en milieu rural, notamment en Afrique et à Madagascar. A partir de la fin des années 1970, ces études entreront en récession et connaîtront des mutations diverses, en particulier en direction de l'anthropologie historique (Waast et Schlemmer, 1992 : 140-141, 158-159 ; Rey, 1991 : 78-81). Leur perspective critique sur la continuité coloniale du « complexe développeur » persistera (36).

Au début des années 1980, les sciences sociales s'engageront, à l'ORSTOM, dans un processus de redéploiement thématique et géographique qui sera l'occasion d'un débat sur la position de l'anthropologie face au développement (Waast et Schlemmer, *op. cit.*). Ce débat posera le discours et la pratique des « opérations de développement » (gouvernementales ou non), les institutions qui les commanditent et les « situations de développement » (articulation « développeurs »/« développés ») comme objets d'une connaissance anthropologique fondamentale (37). Approche qu'Augé (1972 : 208) avait déjà dessinée au début des années 1970 et qui fait écho à l'anthropologie appliquée de Bastide (1971 : 193-194, 199-200), « science théorique de la pratique » se devant d'analyser les programmes d'action et d'intervention comme des « œuvres culturelles », au même titre que « ...l'ancienne anthropologie analysait les systèmes de parenté, les institutions économiques

(34) Sur le ton de cette période, *cf.* Copans (1974) et le chapitre « Impact colonial des sociétés industrielles » des actes du colloque « Situation actuelle et avenir de l'anthropologie en France », organisé par G. Condominas et S. Dreyfus en avril 1977 (CNRS, 1979 : 269-292). Sur son contexte politique, *cf.* Rey (1991 : 74-76). Hors de ce paysage dominant, à noter deux textes, diamétralement opposés dans leur propos, mais que leurs racines communes dans les années 1950 rapprochent : Lebeuf (1968), influencé par l'anthropologie appliquée américaine, et Métraux (1953), qui plaide pour une contribution de l'ethnologie à la « coopération technique », et Panoff et Panoff (1968 : 130-43) qui, rappelant plutôt Lévi-Strauss (1958), défendent l'anthropologie d'avoir à justifier de son utilité et brossent un tableau affligeant de l'anthropologie appliquée au développement. On notera également l'anachronisme du « rapport Soustelle » sur l'état de l'anthropologie française qui, au-delà de ses déclarations humanistes, cautionne encore l'« anthropologie de sauvetage » et l'anthropologie appliquée gouvernementale (1975 : 65-67).

(35) Les sciences humaines ne se sont développées véritablement à l'ORSTOM qu'après la décolonisation, *cf.* Waast et Schlemmer, 1992 : 139-140.

(36) Voir Weber (1978), 1983 et Chauveau, 1985. Ce qui n'a pas exclu la réalisation de recherches finalisées, souvent plus riches d'enseignements anthropologiques que de portée pratique, *cf.* par exemple Dozon, 1983.

(37) Sur ce renversement de perspective, *cf.* par exemple Baré, 1987, Dozon, 1986 et Olivier de Sardan, 1991.

et politiques, les processus spontanés de changements, exactement avec les mêmes méthodes et les mêmes techniques d'approche » (*op. cit.* : 200, 207).

Les participants à ce débat, refusant le simple désengagement « académique » ou la charge des constats d'échec (38), réexamineront également le statut de l'expertise anthropologique au sein des opérations de développement, non sans souligner les impasses de son instrumentalisation politique au service des pouvoirs développeurs (39). Ils envisageront enfin, au-delà de la précarité et des ambiguïtés de l'intervention anthropologique comme aide à la décision au bénéfice des populations « à développer » (40), une diffusion et une application du savoir anthropologique en prise avec la capacité d'initiative des sociétés investies par le développement et tournée vers la restitution de leur demande réelle, hors de ce cadre imposé (41).

*

L'autre grand pôle de l'anthropologie française, l'américanisme structuraliste, contribuera également — cette fois presque par définition — à maintenir les anthropologues hexagonaux à distance de l'anthropologie appliquée et du « complexe développeur ». Lévi-Strauss exprimera sa réticence face à ce mode d'intervention, dès 1954, dans un article destiné à l'UNESCO (1958 : 415-18). Il n'y considère l'application anthropologique envisageable qu'au sein de la société qui l'a produite (assistance aux immigrés, études des marginalités, formation des cadres expatriés), tout en déplorant que l'anthropologie ait à prouver ainsi son utilité pour obtenir « une reconnaissance que ses conquêtes théoriques devraient suffir à lui faire valoir ». Dans une note ajoutée en 1957, il accentuera encore ce retrait en se défendant de vouloir faire de l'anthropologue « un auxiliaire de l'ordre social » et en confessant le peu d'intérêt et de crédit scientifique qu'il accorde à cet aspect de la discipline.

Lévi-Strauss a, par ailleurs, donné son sentiment sur l'idéolo-

---

(38) Comme le rappellent justement Bonnafé *et al.* (1985 : 34), les raisons qui motivent le refus d'intervenir dans un projet (condamnation de son idéologie sous-jacente et crainte de ses effets pervers) sont aussi celles qui convainquent de l'inacceptabilité du « laisser faire ».

(39) Comme caution intellectuelle et morale (diagnostic préalable *pro forma*) ; comme intervention de rapetassage (suivi-évaluation correctif) ou comme opération de sauvetage (études *ex-post*) dans des réalisations lancées sans consultation.

(40) Meilleure prise en compte des savoirs et des logiques sociales locales, études des interactions développés/développeurs, évaluation des opérations de développement du point de vue de leurs destinataires...

(41) Sur tous ces points, *cf.* Bonnafé *et al.*, 1985, Dozon, 1991, Geffray, 1987.

gie du développement dans une communication de 1961 à une table ronde du Conseil international des sciences sociales. Il y rappela, en référence au chapitre du *Capital* sur l'accumulation primitive, l'effet fondateur de la conquête des Amériques sur l'expansion prédatrice du capitalisme européen et sa production du « sous-développement » (42) :

> « Le rapport d'étrangeté entre les sociétés dites sous-développées, et la civilisation mécanique, consiste surtout dans le fait qu'en elles, cette civilisation mécanique retrouve son propre produit, ou, plus précisément, la contrepartie des destructions qu'elle a commises dans leur sein pour instaurer sa propre réalité... En s'attaquant aux problèmes de l'industrialisation des pays sous-développés, la civilisation occidentale y rencontre d'abord l'image déformée, et comme figée par les siècles, des destructions qu'il lui a fallu opérer pour exister ». (1973: 368-369).

Il est intéressant d'opposer ici la position de Lévi-Strauss sur la recherche finalisée à celle d'un autre américaniste, Métraux, qui, à la même époque, très influencé par le pragmatisme de l'anthropologie appliquée américaine, militait en faveur d'une intervention des anthropologues au sein des projets d'« assistance technique » onusiens. Rôle qu'il concevait sous le jour d'une médiation culturelle destinée à limiter les effets pervers des changements sociaux imposés par le développement économique (1951a, 1953) :

> « The task which the technical assistance and fundamental education services propose to allot to anthropologists... amounts to guiding the transition from one form of culture to another in order to avert the disastrous consequences that many countries of the world have suffered from such changes in the past (...) The main function of these experts would consist of explaining to foreign technicians the nature of the culture amid which they are working and in acting as spokesmen and interpreters of scientific and industrial civilization to the members of that culture » (1953 : 883, 886).

Métraux, lui-même attaché aux Nations unies dès 1946, fut conseiller et membre permanent du département des sciences sociales de l'UNESCO de 1947 à 1962. Il y mettra sur pied d'importants projets d'anthropologie appliquée en Amazonie, en Haïti et dans les Andes (Métraux, 1951b, 1953), sans se priver, pour autant, de

(42) Voir Amin (1993) et Wolf (1982). Lévi-Strauss critique également dans ce texte l'euphémisation de la situation coloniale par la théorie malinowskienne du « changement culturel » en des termes proches de ceux de Balandier (1971 : 38).

dénoncer vigoureusement le sort dramatique des Indiens du Brésil (1961).

L'intérêt de Métraux pour l'application anthropologique n'aura aucune postérité dans l'américanisme français, pas plus, d'ailleurs, que les prises de positions de Lévi-Strauss sur le sous-développement, demeurées hors champ de son anthropologie. C'est finalement, au cours des décennies suivantes, le souvenir néo-rousseauiste de *Tristes tropiques* qui, aux marges de l'anthropologie structurale, soutiendra la critique américaniste de la mondialisation économique, « ... ce monstrueux et incompréhensible cataclysme que fut, pour une si large et si innocente fraction de l'humanité, le développement de la civilisation occidentale... » (Lévi-Strauss, 1955 : 375). C'est ainsi que les études amazonistes issues de (et en révolte contre) l'enseignement de Lévi-Strauss déboucheront, au début des années 1970, sur un mouvement culturaliste de dénonciation de l'Occident ethnocidaire, dont Jaulin sera la figure emblématique (1970 ; éd. 1972a et b, éd. 1974).

*

L'anthropologie économique africaniste et l'américanisme tropical français, courants dominants de la discipline dans ce débat, se sont donc plus orientés vers l'implication anthropologique que vers l'anthropologie appliquée, envisageant moins l'utilité sociale de leur intervention du côté du « complexe développeur » que de celui des peuples qu'il affecte. Toutefois, ces deux anthropologies s'opposent très nettement quant au style et au degré de leur retrait face au développement. La première, malgré sa distanciation critique, ne rejette ainsi pas totalement l'idée de contribuer à ses opérations, tandis que la seconde, souvent aveugle au changement social, s'emploie à les dénoncer avec vigueur. Il est permis de penser que cette divergence est imputable, au-delà des différences d'approche, aux spécificités des sociétés auxquelles ces anthropologies se sont attachées de façon privilégiée, et au type de prise qu'ont sur elles les opérations de développement. On trouve ainsi surtout, d'un côté, des sociétés d'agriculteurs, devenues paysannat majoritaire des États qui les englobent, et, de l'autre, des petites sociétés de chasseurs-horticulteurs (ou, parfois, de chasseurs-collecteurs) situées en marge des économies nationales ; d'un côté des sociétés lignagères dont les structures sociales et économiques rendent la capacité de travail de leurs membres accessibles à l'emprise du marché et, de l'autre, des sociétés que leur absence de sujétion domestique du travail ne rendent « développables » (hier colonisables) que dans la déliquescence sociale

(Geffray, 1993 : 23-25). A cette vulnérabilité sociologique venant s'ajouter la vulnérabilité biologique de populations isolées des vecteurs pathogènes européens, comme c'est le cas, archétypal, des peuples des Amériques (Crosby, 1986 : chap. 9).

Ces spécificités et la disparité de leur abordage ont été la source d'une incompréhension et d'un antagonisme durables entre africanisme et américanisme tropical au sein de l'anthropologie française (Amselle éd., 1979). La recherche amazoniste a cependant connu, en France et ailleurs, à partir de la seconde moitié des années 1970, des transformations qui commencent à rendre ses travaux plus intelligibles au regard de l'expérience et des préoccupations africanistes (43). Son penchant à réifier les sociétés qu'elle étudie comme des isolats exotiques à histoire dégénérative (contact et déculturation) est en voie de disparition. Le cadre historique et sociologique de ses analyses s'est élargi, et il s'ouvre de plus en plus aux phénomènes de transformation sociale et politique. Cette mutation s'est, d'ailleurs, largement opérée en prise avec celle des sociétés indiennes elles-mêmes qui, durant cette période, ont commencé à s'organiser pour défendre leurs droits territoriaux et culturels, émergeant ainsi comme sujets politiques sur la scène publique des États-nations, et ceci avec d'autant plus de dynamisme que beaucoup d'entre elles connaissent un notable regain démographique (la renaissance des Kayapo du Brésil, décrite par Turner, 1991, est, à cet égard, exemplaire). On a donc là affaire à un véritable processus de « décolonisation interne » dont on peut attendre qu'il constitue, à terme, un horizon de redéfinition théorique aussi décisif que les remises en perspective de l'africanisme des années 1950-1960 (avec une toile de fond historique et sociologique qui n'en demeure pas moins, à l'évidence, très différente (44)).

Cette transformation des études américanistes a, également, conduit au développement d'une nouvelle conception de l'intervention anthropologique. On est ainsi passé de la dénonciation générique et du fatalisme culturaliste, quelque peu incantatoires, à une approche plus politique et pragmatique de la défense des droits des minorités face aux politiques de développement nationales et internationales (ONU, 1989 et 1992). A la fin des années 1970, un Groupe d'information sur les Amérindiens a d'abord été créé au sein de

(43) Voir, par exemple, au tournant des années 1970-1980, des études comme Descola (1981) ou Turner (1979). Voir également Descola et Taylor (1993) et Taylor (1984) sur les tendances de ce « renouveau » de l'américanisme tropical.

(44) Voir Geffray (1993) pour une approche africaniste novatrice de ces spécificités sociologiques et historiques de l'américanisme tropical.

la Société des américanistes (45), groupe qui s'est associé à l'organisation internationale de défense des peuples autochtones Survival International, avant de fonder une branche française de cette ONG, à laquelle viendront peu à peu se joindre et collaborer des anthropologues spécialistes d'autres régions du monde (46). Depuis la fin des années 1970, cette branche française (association loi de 1901) est parvenue à cristalliser, au sein du milieu anthropologique (et au-delà), un large réseau où convergent informations, réflexions et initiatives relatives à la situation des peuples minoritaires.

Hors de ce réseau, les interventions des anthropologues français concernés, plus répandues qu'on pourrait le penser, semblent menées de manière individuelle et en marge des structures professionnelles, où elles n'ont, d'ailleurs, que très peu d'échos (47). Dépourvues de visibilité disciplinaire, elles sont le plus souvent placées dans le registre des choix éthiques et politiques privés. Il est beaucoup plus rare qu'elles soient évoquées dans le cadre d'une réflexion sur les conditions de production et sur les enjeux du savoir anthropologique. Cette trop fréquente réduction des implications sociales et politiques de l'anthropologie des minorités à un débat qui oppose, avec un objectivisme désuet, science et engagement, explique sans doute que cet aspect de l'activité des anthropologues français constitue une sorte de champ aveugle (j'y reviendrai). A l'écart de l'activité scientifique, et échappant donc largement à son analyse, ce véritable secteur informel de l'application anthropologique, qui occupe une part, parfois importante, du travail des anthropologues concernés, demeure, toutefois, sans statut défini au sein de la profession. Les réflexions sur ce thème

(45) Voir le *Journal de la Société des américanistes*, 1978, tome LXV : 229-242.

(46) Survival International a été fondé en 1969 à Londres. Il s'agit d'une association qui relaie les initiatives politiques et pratiques des organisations dont se sont dotés les peuples autochtones et celles des ONG locales qui travaillent avec eux : campagnes d'information et de soutien (terres, citoyenneté, droits de l'homme), projets « de terrain » (santé, éducation, soutien juridique, presse autochtone...). Les américanistes français ont d'abord maintenu une collaboration étroite mais individuelle avec l'organisation (au comité d'honneur de laquelle figure Lévi-Strauss), avant de fonder une association nationale. Survival International (France) publie, depuis 1985, une revue, *Ethnies*, dans laquelle écrivent des anthropologues spécialistes de régions les plus diverses (1985, 1-2 : Guyane française ; 1985, 3 : Nouvelle-Guinée, Nouvelle-Calédonie, Australie ; 1986, 4-5 : Amérique centrale ; 1987, 6-7 : Afrique ; 1989, 8-9-10 : Pacifique ; 1990, 11-12 : Amazonie brésilienne ; 1991, 13 : Développement et peuples autochtones ; 1993, 14 : 5e Centenaire de la conquête ; 1993, 15 : Europe tzigane).

(47) Voir, par exemple, quelques textes, dans le *Bulletin de l'Association française des anthropologues (Journal des anthropologues)*, de Juillerat (1985, 20 : 103-109), Grenand (1989, 36 : 67-78), Bourgeot (1990, 40-41 : 135-146) et Bensa (1993, 50-54-55 : 155-160), ainsi que Dreyfus (1986) et Gasché (1993).

font, d'ailleurs, l'objet de textes aussi brefs que rares (48), et les débats qui l'évoquent ne le font, le plus souvent, que pour déplorer le manque d'intérêt de l'anthropologie française pour ce champ d'intervention sociale (49).

L'association entre la nébuleuse des ethnologues français soucieux d'implication en faveur des peuples minoritaires et d'une ONG humanitaire d'origine anglaise, comme Survival International, est assez symptomatique de la difficulté qu'a la profession, en France, à reconnaître et à penser ce type d'activité. C'est sans doute moins le cas dans le monde anglo-saxon, où il trouve un certain espace dans le cadre d'institutions comme la British Association for Social Anthropology in Policy and Practice (BASAPP) et la Society for Applied Anthropology américaine (SFAA) (50). Cet espace demeure assez modeste, cependant, en regard de celui qu'ouvrent aujourd'hui les ONG spécialisées, très puissantes en Europe du Nord et aux États-Unis (51). Ces organisations (et leurs homologues dans les pays du Sud) recrutent ainsi de plus en plus d'anthropologues préoccupés d'intervention sociale, auxquels elles apparaissent à la fois comme un débouché professionnel acceptable et comme le seul véritable lieu de rupture avec l'héritage colonial et néocolonial de l'anthropologie appliquée gouvernementale.

Cette ombre historique ayant moins de poids en France, les relations entre anthropologie « académique » et ONG y sont moins perçues sur le mode de l'alternative. La tendance semble même s'orienter, au contraire, vers une certaine synergie entre recherche et mouvement associatif, comme l'illustre la création de la branche française de Survival International. C'est donc à partir de ce rapprochement, finalement moins étrange qu'il n'y paraît, entre la tradition anticoloniale de l'anthropologie française et le pragmatisme politique des ONG humanitaires anglo-saxonnes, que doit être située la réflexion développée dans la suite de cet article.

---

(48) Voir Morin 1981 : 19, 1982 : 40-41, 1986 ; Izard 1982 : 126-27 ; Bonnafé *et al.* 1985 ; Moizo 1987 ; Bourgeot 1987 ; Gros 1989 ; Bensa 1992 ; Condominas 1992 et Schlemmer 1992. Voir, également, la proposition de « charte déontologique » de l'ouvrage édité par Gast et Panoff (1986 : 296-297).

(49) Voir les interventions du débat « Implication du chercheur de terrain avec la société d'accueil » (*Bulletin de l'Association française des anthropologues*, 1987, 29-30 : 13-41) et celle de la table ronde « Éthique professionnelle et expérience de terrain » (*Journal des anthropologues*, 1992-1993, 50-51).

(50) Voir la livraison d'automne 1993 du journal de la BASAPP (Wright et Shore éd.) et le récent ouvrage de la responsable du Committee on Human Rights and the Environment de la SFAA (Johnston éd., 1994).

(51) Voir Beauclerk, Narby et Townsend (1988), sorte de précis des règles de l'intervention des ONG en milieu « autochtone ».

Application anthropologique et stratégies minoritaires

Minorités, États et développement : 1950-1990

Le système des Nations unies, en l'occurrence l'Organisation internationale du travail (OIT), s'est intéressé, dès le début des années 1950, à la situation marginale des « populations aborigènes » au sein du nouvel ordre économique mondial en voie d'émergence (52). Elle a consacré à ce thème un rapport de 700 pages, qui caractérise avant tout ces sociétés par :

> « ... un net retard du développement économique par rapport au reste de la population nationale, une conception mythique de l'organisation sociale et de l'activité économique, l'insuffisance des possibilités offertes à l'individu et la survivance de systèmes anachroniques de relations économiques et d'occupation de la terre, qui empêchent les aborigènes de développer leur capacité de production et de consommation et contribuent à les maintenir dans une situation sociale défavorisée » (BIT, 1953 : III).

Ce rapport débouchera, quelques années plus tard, sur la promulgation d'une convention internationale « sur la protection et l'intégration des populations indigènes, tribales ou semi-tribales dans les pays indépendants » (OIT, 1957). Ce texte, à tonalité fortement paternaliste et assimilationiste, servira de charte à la gestion mondiale des relations entre États et ethnies minoritaires jusqu'à sa révision, en 1989 (53).

Les peuples autochtones — environ 250 à 300 millions de personnes réparties dans 70 pays — ont subi de plein fouet, durant ces trois décennies, toutes les opérations de développement et les politiques d'intégration modernisatrice qui se sont abattues successivement sur le « Tiers monde ». Le mouvement de colonisation interne qui a pris effet dans les pays soumis à cette planification technocratique mondiale de la croissance économique a eu

---

(52) L'OIT, créée en 1919, a entrepris des études sur les « travailleurs aborigènes » depuis 1926. Ces études ont notamment débouché, dans les années 1930, sur une série de conventions concernant le travail forcé (1930), le recrutement (1936), les contrats d'emploi et les sanctions pénales associée à leur transgression par les « travailleurs aborigènes » (1939) (BIT, 1953 : 651).

(53) Son article 11 reconnaît cependant aux peuples autochtones, pour la première fois, des droits individuels ou collectifs sur les terres qu'ils occupent traditionnellement. La Convention 107, révisée sous la pression des organisations indigènes et des ONG spécialisées, deviendra la Convention 169 (OIT, 1989). Sur l'évolution de la reconnaissance internationale des droits des peuples autochtones, *cf.* Berman, 1993.

— et continue à avoir — un impact particulièrement destructeur sur ces sociétés minoritaires, qu'elles soient elles-mêmes la cible des opérations de développement ou que, plus habituellement, leurs territoires et les ressources naturelles qu'ils recèlent en constituent la base économique (espaces productifs, matières premières, ressources énergétiques et, plus récemment, biotechnologiques).

Les divers aspects des mesures d'intégration et d'expropriation des minorités menées à l'ombre de la mythologie du développement, ainsi que le bilan critique de leurs multiples et désastreuses conséquences (sanitaires, écologiques, démographiques, socio-économiques et politiques), ont fait l'objet d'une volumineuse littérature qui s'échelonne maintenant sur au moins deux décennies (54). L'émergence d'un tel bilan, soutenue par la mobilisation politique croissante de ses victimes et des ONG qui soutiennent ce mouvement, a fini par inscrire la question des minorités au chapitre des nouvelles préoccupations du « complexe développeur » pour les « facteurs humains ». La mise en échec d'un projet hydro-électrique de la Banque mondiale par la résistance des Igorot de la Chico River (nord de Luzon, Philippines), inaugurera, ainsi, dans les années 1970, l'intérêt de cette institution pour les peuples autochtones (Bodley éd., 1988 : ch. 17) (55).

L'anthropologie des minorités, à dominante anglo-saxonne, a d'abord accompagné ce processus avec une grande frilosité politique, des études bien pensantes de l'« anthropologie appliquée gouvernementale » (Kroeber éd., 1953) aux préoccupations funèbres de l'« anthropologie de sauvetage » (avec la fondation de l'International Committee on Urgent Anthropological Research en 1956 à l'occasion du 5e Congrès de l'International Union of Ethnology and Anthropological Sciences — IUEAS — à Philadelphie) (56). Ce

(54) Voir Bodley, 1975, 1977 et Bodley éd., 1988 ; Brosted *et al.* éd., 1985 ; Burger 1987 ; Goodland 1982 ; Jackson 1984 et Johnston éd., 1994, qui constituent une bonne introduction à cette littérature. Voir également les publications des ONG comme Survival International et International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) en Europe ou Cultural Survival aux États-Unis. Voir, enfin, pour une réflexion sur l'idéologie du développement et les peuples autochtones, Perrot éd., 1991.

(55) Voir le rapport de Goodland (1982) et sa critique par Bodley éd. (1988 : ch. 38). Sur les campagnes des ONG écologistes et indigénistes contre les projets de la Banque mondiale au cours des années 1980, *cf.* Schwartzman, 1984 et 1987. Devant la poussée écologiste des années 1980, et à l'occasion de l'Année internationale des peuples autochtones, décrétée par l'ONU, la Banque mondiale a organisé, en septembre 1993, une Conférence sur les savoirs traditionnels et le développement durable.

(56) Sur l'histoire des relations entre anthropologie et mouvement indigène international, *cf.* Wright (1988). L'« anthropologie de sauvetage » est restée en vogue jusque vers la fin des années 1960 *(cf.* Sturtevant, 1967: 355, « ...anthropology is in danger of losing the largest portion of its laboratory just at the time when its becomes able to use it effectively »).

n'est qu'à la fin des années 1960, dans le sillage des études sur l'ethnicité (de Barth et Cohen, en particulier), et avec l'ouverture d'un virulent débat sur les responsabilités sociales et politiques de l'anthropologie (Copans éd., 1975, 1991), que commença à être prise en compte l'émergence politique des sociétés autochtones dans leurs stratégies d'émancipation et de résistance au développement (Jorgensen et Lee, 1974) (57). La situation particulièrement dramatique des Indiens sud-américains, notamment au Brésil (scandale du Service de protection des Indiens), contribua également beaucoup à mobiliser la profession et l'opinion publique autour de cette question (Dostal éd., 1972).

En 1968, l'IUAES créera un comité international contre le génocide et l'acculturation forcée (dirigé par Barth). La même année naîtra, à l'initiative d'anthropologues présents au 38e Congrès international des américanistes, la première ONG de soutien aux minorités autochtones : l'International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA, Copenhague), suivie, de peu, par celle de Survival International (1969, Londres) (58). Le symposium sur le contact interethnique en Amérique du Sud, organisé en 1971 aux Barbades par le Conseil mondial des Églises et l'université de Berne, a été également un moment clef de ce mouvement (Déclaration des Barbades pour la libération des Indiens, signée par dix anthropologues sud-américains de premier plan).

Les années 1970 verront, ensuite, une multiplication des associations indigènes qui avaient commencé à se constituer dans les années 1960, puis leur progressive articulation supra-nationale (avec la création du World Council of Indigenous People en 1975). De nouvelles ONG de soutien importantes se formeront encore, comme Cultural Survival aux États-Unis (1972) ou le DOCIP en Suisse (1978), et la question des droits des minorités autochtones commencera à se voir débattue au sein des instances internationales (la première conférence des ONG concernées aura lieu en septembre 1977 aux Nations unies, à Genève) (59).

---

(57) Voir Burger (1987 : ch. 5 et 13) sur la formation du mouvement international en faveur des peuples autochtones.

(58) C'est dans ce contexte, mais selon sa logique propre, que s'est développé le courant anti-ethnocidaire français représenté au 38e Congrès des américanistes de 1968 à Stuttgart, puis au 39e Congrès à Lima en 1970. Copans (éd. 1975) a présenté des textes qui illustrent la tendance beaucoup plus politique de l'anthropologie critique américaine et de l'anthropologie sud-américaine de cette période (signataires de la Déclaration des Barbades).

(59) Sur cette conférence, *cf.* le *Journal de la Société des américanistes*, tome LXV : 233-237. Le Conseil économique et social des Nations unies (ECOSOC) a créé en 1982 un groupe de travail sur les droits des peuples autochtones qui siège chaque été à Genève. En 1990, onze organisations indigènes avaient le statut de consultant auprès de l'ECOSOC. Le DOCIP (Centre de documentation, de recherche et d'information des peuples autochtones) publie à Genève un *Update* qui rend compte régulièrement de ces travaux.

Cette dynamique internationale s'est d'abord construite en référence à la notion de colonialisme interne et par son appui aux mouvements de résistance politique des peuples autochtones (Conférences des Barbades de janvier 1971 et juillet 1977) (60). Elle a ensuite élargi sa perspective critique aux relations entre territoires indigènes, ressources économiques et dispositif international du développement (Conférence internationale des ONG sur les peuples autochtones et la terre de l'ONU, Genève, 1981 et Conférence sur l'ethnocide et l'ethnodéveloppement, de l'UNESCO, San Jose de Costa Rica, 1981) (61). Cette mise en cause du développement est, enfin, venue se renforcer, sous l'influence des préoccupations environnementales et identitaires de la fin des années 1980, par une référence généralisée aux savoirs naturalistes des peuples autochtones et à leurs modèles d'usage et de gestion non prédateurs des milieux naturels (62).

La montée en puissance des ONG écologistes et « indigénistes », puis la propagation de la rhétorique du « développement durable » et du « développement culturel » dans les institutions multilatérales, conduisent, aujourd'hui, les peuples autochtones à légitimer de plus en plus leurs revendications territoriales et identitaires dans les termes d'une « ethnicité écologiste » dont les synthèses politico-symboliques renvoient autant à leurs cosmologies qu'au *Zeitgeist* occidental (Albert, 1993 a et b). Cette synthèse leur a permis de conquérir une audience et une force de négociation sans commune mesure avec celles dont ils avaient pu disposer au cours de la décennie précédente (Conférence internationale des peuples indigènes des forêts tropicales, Penang 1992 et

---

(60) Sur la première Conférence des Barbades, *cf.* le *Journal de la Société des américanistes*, tome LX : 291-98, sur la seconde, *cf.* le *Journal de la Société des américanistes*, tome LXV : 231-33.

(61) Voir Davis, 1988, Narby et Davis, 1983 (bibliographie), Schirmer *et al.*, 1988 (bibliographie), UNESCO, 1982, DOCIP, 1981.

(62) Voir Davis éd. (1993) et Gray (1992). Les références à l'*indigenous knowledge* sont devenues une figure imposée de tous les programmes internationaux traitant de développement durable : World Conservation Strategy (World Resource Institute, International Union for the Conservation of Nature et Programme des Nations unies pour l'environnement), « Agenda 21 » de la Conférence sur l'environnement et le développement des Nations unies, Convention internationale sur la biodiversité. Une nouvelle (1993) publication scientifique, l'*Indigenous Knowledge & Development Monitor* (La Haye), fait régulièrement le point des recherches menées sur ce thème. Pour des travaux pionniers, *cf.* Brokensha *et al.*, 1980, Clad 1984, Posey 1983.

La montée des mouvements sociaux à base identitaire a également provoqué à la fin des années 1980 un autre aménagement de la rhétorique du développement autour de la notion de « développement culturel », avec la mise en place par l'ONU et l'UNESCO, à la fin 1992, d'une Commission mondiale de la culture et du développement (*cf.* Guichaoua et Goussault, 1993 : 139-142 ; Perrot éd., 1991 : 11).

Conférence mondiale des peuples indigènes sur la terre, l'environnement et le développement durant le Sommet de la Terre, Rio de Janeiro, 1992).

C'est dans ce contexte de « reprise d'initiative » et de mondialisation politico-symbolique de l'ethnicité que se posent, aujourd'hui, les conditions et les enjeux de toute recherche ou intervention anthropologique relative à la situation des peuples autochtones. Les paramètres de cette conjoncture constituent, dès lors, un cadre qui permet de repenser entièrement la notion d'anthropologie appliquée.

L'intervention anthropologique non gouvernementale

Le passif de l'*applied anthropology* anglo-saxonne présenté au début de cet article ne signifie pas, en effet, que l'on doive exclure toute idée d'application anthropologique de la problématique touchant aux minorités. Il signifie, en revanche, que ce type d'intervention ne peut être envisagé sans interroger la situation minoritaire elle-même, et sans être situé au sein du champ politique qu'elle constitue. Si l'anthropologie des minorités n'a, bien entendu, pas l'apanage de cette réflexion sur l'origine et les fins sociales de l'application, on comprend qu'elle s'ouvre dans ce domaine avec une acuité particulière, le poids des responsabilités éthiques de l'anthropologue y étant à l'aune des menaces que les politiques de « modernisation » et de « désenclavement » font peser sur la dignité sociale et, souvent même, sur l'existence physique des peuples auprès desquels il travaille. Par éthique anthropologique, j'entends ici l'engagement à lever l'impensé et à contrecarrer les effets pervers de ces politiques au cœur des relations et des situations sociales concrètes où se construit la pratique anthropologique, et non, bien entendu, une simple adhésion générique à l'humanitarisme victimaire ambiant (Badiou, 1993).

C'est à partir de cette mise en question de la dimension prédatrice du développement, et placés face à l'émergence politique des peuples minoritaires, que les anthropologues concernés ont rejeté l'anthropologie appliquée gouvernementale, dominante jusqu'à la fin des années 1960, pour une intervention anthropologique associée à ce processus d'émancipation. Ils ont joué, depuis lors, sous des formes diverses (témoignage, médiation, assessorat, recherche), un rôle important dans le développement du mouvement international en faveur des peuples autochtones.

Cette forme d'application anthropologique, orientée vers la défense des minorités, est désignée, dans la littérature anglo-

saxonne, par l'expression *anthropological advocacy* (Paine éd., 1985, Rubinstein, 1987) (63). Ses usagers ou ses commanditaires proviennent essentiellement du vaste réseau des ONG qui a émergé sur la scène du développement dans les années 1970-1980 (Cernea, 1988). Il s'agit non seulement d'organisations représentant les peuples autochtones ou d'associations qui soutiennent leur mouvement, mais également d'associations « généralistes » (écologistes, humanitaires ou de développement) dont les thèmes d'action recoupent la problématique des droits « minoritaires » (médecine, justice, économie sociale, etc.). L'expérience de ce type d'activité n'est certes pas dominante dans la profession, mais elle contribue largement à y propager son éthique d'implication sociale et les initiatives en ce domaine y sont de plus en plus nombreuses.

Les interventions couvertes par la notion d'*anthropological advocacy* consistent en diverses formes de « rapatriement » du savoir et du savoir-faire anthropologique dans l'action sociale en faveur des droits civiques des peuples minoritaires. Elles tournent généralement autour de cinq secteurs stratégiques : la terre, la santé, la justice, l'éducation et l'économie sociale. Ces activités peuvent prendre des aspects très divers, plus empiriques et techniques que proprement anthropologiques, mais qui dépendent étroitement des connaissances et des compétences acquises par l'expérience de la recherche fondamentale. Ce sont, par exemple, sur la base de ma propre expérience avec les Indiens Yanomami au Brésil (64) :

— des activités de médiation et de témoignage : assessorat des ONG et des représentants des peuples minoritaires dans leurs relations avec les institutions officielles et les agences de financement ; expertises en justice (violations des droits de l'homme, revendications territoriales) ; activités d'information et de divulgation sur leur situation et leurs revendications...

— de la recherche documentaire : recueil et analyse de documents sur les politiques publiques de développement régional et sur les entreprises économiques affectant les terres indigènes ; suivi de la législation « indigéniste » et étude des paramètres politiques et économiques de son élaboration...

— de la recherche-action : évaluation de projets d'assistance technique (santé, éducation, coopératives) ; investigations sur des cas de violence ou d'invasion territoriale ; accompagnement

(63) C'est à ce courant que se réfèrent les anthropologues euro-américains associés à diverses ONG telles que IWGIA, Survival International ou Cultural Survival.

(64) Collaboration depuis les années 1970 avec des ONG (brésiliennes, européennes et américaines) et communautés yanomami sur divers programmes d'intervention (légalisation des terres collectives, programmes sanitaires et éducatifs, actions en justice).

d'enquêtes et de campagnes sanitaires ; recueil et publication de témoignages et de revendications...

— des travaux d'ethnographie didactique : rédaction de rapports destinés à étayer des revendications foncières (ethnohistoire, économie, usage des ressources et territorialité) ; élaboration de manuels techniques et de matériaux pédagogiques à l'usage de programmes sanitaires et éducatifs (formation de moniteurs de santé, alphabétisation)...

De l'anthropologie à l'application anthropologique, et vice versa

Cet inventaire, quelque peu éclectique, m'amène au problème, le plus souvent mal posé, des relations entre *anthropological advocacy* et anthropologie (65). Deux arguments vouent généralement, dans ce débat, l'intervention anthropologique aux ténèbres extra-disciplinaires. Le premier affirme qu'il ne s'agit pas là d'anthropologie en tant que telle, mais plutôt d'un usage oblique de connaissances qui en émanent. Le second ajoute que, de toute manière, l'anthropologie ne peut légitimer, en tant que mode de connaissance, aucune option d'intervention, options qui relèvent de l'éthique et du politique, donc des choix personnels du citoyen et non de ceux, scientifiques, du chercheur.

Dont acte. Personne ne contestera que l'*anthropological advocacy* constitue un savoir-faire dérivé de la recherche fondamentale (d'autant plus efficace, d'ailleurs, que celle-ci est rigoureuse), ni ne soutiendra que les formes d'application du savoir anthropologique puissent être confondues avec celles de sa production. La dissociation de l'anthropologue en chercheur et citoyen me paraît, par contre, plus discutable. Ainsi, si tous les choix éthiques et politiques d'un anthropologue ne relèvent pas de l'anthropologie, son anthropologie est, par contre, toujours à la croisée d'enjeux éthiques et sociaux en regard desquels il doit, d'emblée — et avec un poids particulier s'agissant d'anthropologie des minorités —, situer les marques de son travail scientifique.

La « rencontre » ethnographique ne consiste évidemment pas, comme le voudrait un certain anachronisme positiviste, en une « collecte de matériaux » (de « faits sociaux ») indépendante du contexte historique et politique au sein duquel la société observée est aux prises avec celle de l'observateur et dont la relation d'obser-

(65) Voir Harstrup et Elsass (1990) et les commentaires à cet article, in *Current anthropology*, 1990, 31 (3) : 308-309 et 31 (4) : 387-390 ; *cf.* également Gray (1987), Maybury-Lewis (1985) et Rubinstein (1987).

vation est une dimension (Bensa, 1993). Les coordonnées de ce champ constituent l'espace perspectif implicite des relations de l'anthropologue avec les membres de la société dont il est l'hôte et, qu'il les reconnaisse ou les ignore, elles n'en conditionnent pas moins directement la forme et le contenu de son entreprise ethnographique. Est-il encore besoin de souligner de quel silence historique procède la parole des Autres dans une « situation ethnographique » dont le dispositif d'objectivation se soutient de l'ombre plus ou moins insidieuse de la sujétion (Zempléni, 1984 : 109-111) ?

L'anthropologue peut d'autant moins l'oublier aujourd'hui que les peuples autochtones et leurs organisations se chargent d'interroger de plus en plus explicitement les finalités ou les retombées de la recherche anthropologique en relation à leur projet politique et social face aux États qui les assujettissent. Il est ainsi difficile, lorsque la demande d'implication sociale est un paramètre essentiel de la relation ethnographique, d'en faire une simple option morale annexe à la pratique scientifique ou de prétendre que cette dernière à le choix de s'en dispenser. C'est, au contraire, parce qu'il est un chercheur que l'anthropologue doit assumer des responsabilités particulières en tant que citoyen (Schlemmer, 1992 : 152-53), et c'est tout aussi indissociablement en fonction de cette implication qu'il est à même de réaliser pleinement son travail de recherche.

L'émergence des peuples autochtones comme sujets politiques est en voie de briser le dispositif de domination qui a rendu possible aussi bien l'anthropologie appliquée gouvernementale que l'intrusion et l'objectivation imposées de l'anthropologie « non engagée ». Cette mise à mal de la structure de sujétion constitutive de la relation d'enquête « classique » a brutalement dissipé sa fausse évidence de neutralité scientifique. Elle tend maintenant à dissoudre son non moins confortable corollaire : l'illusion de l'« engagement » comme choix moral ou politique individuel, extérieur au projet scientifique. On a donc affaire ici à une véritable rupture des situations et notions fondatrices de « travail de terrain », d'« observation participante » et de « dialogue ethnographique » dont l'enseignement de la discipline continue cependant à entretenir la fiction et la mythologie sans beaucoup d'interrogation. Cette crise place aujourd'hui les anthropologues, un peu partout dans le monde, devant la nécessité, aussi évidente qu'inédite, d'avoir à rendre compte de leur pratique et de leurs travaux face à ceux qui constituent l'objet traditionnel (et fondateur) de leurs études. Elle les met en demeure, en particulier, d'assumer la responsabilité de leur savoir face aux luttes pour la survie, la dignité

sociale et l'autodétermination dans lesquels ces peuples sont engagés (66).

Cette situation, loin de tourner au procès de l'anthropologie ou des anthropologues, s'est le plus souvent traduite par une demande croissante d'application du savoir anthropologique de la part des communautés et organisations autochtones, ainsi que des ONG qui les soutiennent, sur le mode des initiatives que j'ai brièvement évoquées à propos de l'*anthropological advocacy*. L'intervention anthropologique non gouvernementale constitue, de plus en plus, une dimension sociale et politique élémentaire du travail de terrain dans l'ethnologie des minorités ; dimension qui n'est certainement pas sans portée sur les orientations de la recherche fondamentale — sans pour cela qu'elle doive nécessairement s'y inféoder (j'y reviendrai).

Les anthropologues spécialistes des peuples autochtones sont, ainsi, fréquemment amenés à développer des activités de recherche ou de conseil à la demande de leurs hôtes et au service de leur projet d'autodétermination. Ceci parallèlement à leurs propres travaux scientifiques, qui ne se voient souvent, d'ailleurs, acceptés que dans cette mesure. Ces activités sont, en général, conduites de pair, dans le cadre d'accords préalables négociés avec les organisations ou communautés locales — négociations en tout point comparables à celles qu'affrontent les anthropologues travaillant en France —, mais auxquelles ils échappaient dans les sociétés minoritaires exotiques, plus ou moins contraintes d'accepter leur présence (Althabe, 1993). Ces conditions de terrain constituent, depuis les années 1970, un cadre habituel de l'exercice du métier d'anthropologue dans de nombreux pays où les minorités autochtones sont devenues des acteurs politiques importants, comme l'Australie (Moizo, 1987 : 329-330, Baines, 1993), le Brésil (Ramos, 1990), les États-Unis (Mauzé, 1986), le Canada ou la Norvège (Chalifoux, 1982, Henriksen, 1985). Elles y ont une influence souvent marquante sur la configuration de l'anthropologie qui est faite de ces peuples. Le cas le plus extrême (et controversé) étant la promulgation récente, aux États-Unis, du Native American Graves Protection & Repatriation Act, qui modifiera considérablement le futur de l'archéologie et de l'anthropologie des Indiens nord-américains (Morell, 1994).

L'anthropologie des minorités s'est, ainsi, de plus en plus orientée, au cours des dernières décennies, vers un type de recherche en

(66) On trouve aussi bien une telle situation de remise en question du rôle de l'anthropologie dans la construction des situations minoritaires en France (Althabe, 1992).

partenariat dans lequel le projet historique de ces sociétés face aux États est devenu un paramètre fondamental de la recherche. Cette mutation est d'autant plus sensible que ces peuples se trouvent souvent impliqués, aujourd'hui, au niveau mondial, dans des conflits sociaux et géopolitiques ou des enjeux écologiques et économiques majeurs. Le mythe fondateur du terrain malinowskien a donc vécu. Reste pour l'anthropologie à faire le deuil de son imaginaire et à tirer toutes les conséquences épistémologiques de cette évolution (67).

*

L'intégration de l'application sociale au titre de dimension constitutive de l'anthropologie des sociétés minoritaires, pour être devenu un aspect de plus en plus habituel de la profession, n'en pose pas moins un problème ancien, celui de l'autonomie scientifique. La polarité politique de l'application anthropologique s'est inversée — on est passé de l'*applied anthropology in government* à l'intervention non gouvernementale —, mais la question des tensions entre visée du commanditaire et indépendance du regard scientifique demeure entière. L'autonomie de la recherche fondamentale, garantie de sa qualité, est aussi celle de son utilité et de son applicabilité sociale. Elle est, d'ailleurs, à ce titre, beaucoup plus applicable que la recherche dite appliquée elle-même. Or, les organisations et les responsables indigènes — ou les ONG qui les soutiennent, quelles qu'elles soient — attendent de l'intervention anthropologique, comme tout commanditaire, des effets de légitimation de leur projet social et politique. Dès lors que ce projet tend vers la conquête de droits fondamentaux de citoyenneté constamment déniés par les États, l'anthropologue ne peut, bien entendu, que souscrire à son propos et aux actions qui en découlent. Mais il ne saurait, en revanche, accepter que sa recherche se borne à ce cadre, aussi incontestable qu'il soit. Volontiers engagé par la demande d'intervention et le devoir d'implication, il ne peut, en effet, y laisser réduire l'horizon intellectuel de sa problématique, sous peine de recreuser l'écart entre recherche et action dont il cherchait, précisément, à s'affranchir.

Au contraire, cette demande sociale, ses fins et ses enjeux, les groupes et institutions qui la formulent, sa formulation et le rôle que l'anthropologue est amené à jouer dans cet espace politique, tout cela fait partie du champ social et symbolique de l'analyse

(67) Ce débat est très récent en France : *cf.* Bensa (1993), Copans (1993), Gros (1989), Gruénais et Lombard (1992).

anthropologique. Cette réincorporation de la situation d'application comme objet anthropologique et sa soumission à un regard critique indépendant placent cependant le chercheur en porte-à-faux par rapport à ceux dont il entend soutenir activement la cause et les initiatives. Cette situation de décalage peut alors devenir plus délicate, voire plus douloureuse, que celle des frictions classiques entre chercheurs et commanditaires. Je pense ici, par exemple, à l'analyse critique qui peut — et doit — être faite des images d'Épinal de l'indianité écologiste, communautaire et métaphysique que les ONG propagent trop souvent « pour la bonne cause » de la « réhabilitation » de ceux qu'elles défendent. Ceci sans voir tout le danger politique qu'il y à indexer la reconnaissance de droits civiques sur une réification exotique dont la positivité fantasmatique est si manifestement contredépendante (et par là même complice) des préjugés qu'elle s'efforce de combattre. Je pense aux dispositifs paternalistes à la reproduction desquels se laissent parfois entraîner les ONG dans le soutien politique et l'assistance technique apportée à ceux qui garantissent leur légitimité sociale et leur existence matérielle. Je pense enfin, et surtout, à l'inégalité devant leur soutien (et leurs fonds) dans laquelle se trouvent les peuples qui ne peuvent ou ne veulent se conformer à la chirurgie esthétique qu'exige la fétichisation vertueuse de la « culture indigène » et de l'altérité « politiquement correcte » (68). Paradoxalement, c'est pourtant le maintien de l'« intériorité extérieure » et de l'instabilité chronique de ce « regard d'angle » qui donne un intérêt intellectuel à l'application anthropologique dans ce contexte, au delà de son importance éthique et politique. La pratique d'une telle anthropologie, que l'on pourrait qualifier d'« anthropologie impliquée », place le chercheur devant de nouvelles formes de terrain et de communication ethnographiques. Il se trouve ainsi projeté du terrain local de la monographie au terrain global de la « mondialisation des rapports entre sociétés » (Bensa, 1993), et de l'observation participante à la « participation observante » (Turner, 1991, Albert, 1993 a). Cette transformation des paramètres fondateurs du regard ethnographique n'est pas, évidemment, sans portée heuristique (69).

Ceci est d'abord vrai sur le plan thématique où les réalités politiques et symboliques dans lesquelles opère et qui traversent cette

(68) Voir l'article pionnier de Ramos (1994) sur les relations entre Indiens, ONG et anthropologues au Brésil.

(69) La question des retombées scientifiques de l'intervention anthropologique est aussi ancienne que l'anthropologie appliquée elle-même. La recherche d'une imbrication entre intervention et enquête à des fins heuristiques date des années 1950 avec l'*action anthropology* de S. Tax aux États-Unis (Rubinstein, 1986).

« anthropologie impliquée » peuvent, elles-mêmes, on l'a dit, se voir constituées en objets sociaux et culturels de la recherche et ouvrir de nouveaux champs d'investigation d'un grand intérêt, notamment pour l'anthropologie politique (discours et stratégies des antagonismes interethniques, territorialités conflictuelles et formes de redéfinition identitaire, articulations sociales et symboliques État/ONG/minorités, anthropologie des politiques publiques et des idéologies humanitaires relatives aux peuples autochtones).

Ceci est également vrai sur le plan de la construction de l'objet où l'« anthropologie impliquée » induit, par ailleurs, un véritable changement de focale en relation à la configuration et à la temporalité des espaces sociaux considérés. La fiction du cadre monographique et celle du présent ethnographique y deviennent impossibles à maintenir face aux nouveaux paramètres d'un « terrain » qui impose à la fois un travail de part et d'autre de la frontière interethnique et un accompagnement direct de longue durée. Les sociétés autochtones sont alors simultanément appréhendées dans ce qu'elles doivent à leur englobement hiérarchique par les sociétés nationales et dans la logique sociale et symbolique de leur autoproduction. L'analyse porte sur des réseaux sociaux et des figures de discours entrecroisés au sein de ce qui devient un espace social total : le dispositif sociosymbolique de l'interethnicité. Pour ce qui est de la temporalité, on passe, de la même façon, de l'instantané du terrain monographique à l'image animée du tout terrain interethnique et de l'architecture structurale d'une société à la dynamique politique du travail qu'elle opère sur elle-même dans l'écriture de son histoire. On assiste, en somme, sous l'effet de cette mutation du regard, à une véritable potentialisation du savoir issu de l'ethnographie « classique » par sa mise en jeu dans l'expérience de l'implication sociale (et non pas, bien entendu, à un dépassement de l'ethnographie au profit d'une quelconque science infuse de l'activisme).

Ce déplacement des coordonnées de l'espace-temps ethnographique peut, par ailleurs, contribuer salutairement à déstabiliser notre conception théologique de la « culture » (des autres) en mettant à mal les fondements de notre fétichisme de la totalité et de l'intégrité identitaire (Viveiros de Castro, 1993 : 370-372, 386). « Identité culturelle » que l'anthropologie réifie trop souvent comme un corpus de règles et de croyances dans l'adhésion desquelles on persévère (la « résistance »), que l'on renie sans retour (l'« acculturation ») ou dont on accommode les débris avec une conscience malheureuse, tour à tour naïve ou cynique (le « syncrétisme » et l'« ethnicité » comme ersatz culturels et identitaires). L'« anthropologie impliquée » rend aussi les ordres qui se construisent plus

visibles que ceux qui se défont. Échappant au discours de la « culture-objet » et au récit de l'entropie, elle touche aux dispositifs structurants et au travail néologique que ces perspectives occultent (Clifford, 1988 : 14-15). Moins réceptive à la tentation exotique du « grand partage » (Latour, 1991 : ch. 4, Lenclud, 1992), elle suit la piste des réseaux de pratiques, de pouvoirs et de discours où se produit, en s'enchevêtrant du local au global, entre « eux » et « nous », une dynamique historique et symbolique entrecroisée. Placée au cœur de processus conflictuels d'autoproduction identitaire, elle permet, enfin, de mieux mesurer combien le politique (en tant que rapport à la division instituante des sujets collectifs) est une dimension première du social et combien son interrogation est essentielle au mode de connaissance et d'application des sciences humaines (Caillé, 1993).

Pour conclure, donc, le grand mérite de l'« anthropologie impliquée » est sans conteste, au delà de son évidente pertinence éthique et politique, de contribuer à dissoudre la sempiternelle opposition entre anthropologie théorique et anthropologie appliquée au profit de l'idée, infiniment plus attractive et productive, d'une recherche anthropologique fondamentale intellectuellement et socialement investie dans la situation historique des sociétés qu'elle étudie et susceptible de mobiliser ses compétences en faveur de leur conquête de l'autodétermination.

Je remercie J.-F. Baré, D. Buchillet, A. Quesnel et B. Schlemmer (ORSTOM) ainsi que P. Menget et P. Erikson (Paris X-Nanterre) pour leur lecture critique d'une version antérieure de cet article. D'amicales discussions avec C. Geffray et P. Hamelin (ORSTOM) ont également nourri plusieurs aspects de ma réflexion. Je reste, bien entendu, seul responsable des limitations de ce travail.

6

L'anthropologie et l'entreprise

Quelques remarques

par Jean-François Baré

L'idée d'une anthropologie spécifiquement consacrée à « l'entreprise », et d'anthropologues travaillant pour des entreprises, est d'apparition très récente en France ; elle semble s'autonomiser dans le champ établi d'une « anthropologie industrielle ». Les démarches d'ordre appliqué au sens retenu ici semblent peu nombreuses ; cependant, cette nouveauté appelle l'attention, non seulement en elle-même, mais aussi par les difficultés intellectuelles qu'elle révèle ; enfin par les champs d'activité qu'elle semblerait pouvoir ouvrir.

Il est possible que l'apparition de cette locution (1) dans le parler anthropologique soit en relation, directe ou indirecte, avec la vague de néo-libéralisme qui a déferlé ces dernières années sur l'ensemble du monde (2), elle-même coextensive en France à la réhabilitation de la figure de l'entrepreneur menée par des autorités de toutes obédiences, deux phénomènes qui ne semblent pas cependant exactement se recouvrir.

Alors que la mise en avant du terme « entreprise » pourrait sembler procéder d'une mode ou d'une conjoncture qui ne doit pas grand-chose à l'anthropologie, la soudaineté remarquée de ces travaux comme leur relative rareté peuvent à d'autres égards paraî-

(1) On peut entendre aussi celle d'« ethnologie de l'entreprise » retenue par le *Journal de l'AFA*, n° 43-44, 1991.

(2) D'après le rapport annuel du Groupe de la Banque mondiale de 1991, environ 130 pays sont actuellement engagés dans des politiques de privatisation.

tre provenir de certaines priorités spontanées du regard anthropologique, ou d'une « tradition » française. On peut ainsi constater qu'à quelques exceptions près l'anthropologie française a ignoré jusqu'à des dates récentes une forme organisationnelle intégrant des proportions considérables de la population des pays où elle intervenait, en France ou ailleurs, sans que cette constatation infère pour autant la moindre relation directe et déterminée entre objet anthropologique et composition de la population dite « active » (3).

On peut noter par ailleurs que les formations de recherche et d'enseignement intéressées de près ou de loin aux entreprises ne semblent pas avoir impulsé une politique forte et visible d'expertise ou de conseil (4) ; à notre connaissance les relations directement finalisées entre anthropologues et entreprises privées ou publiques ont souvent eu lieu en France par le biais d'intermédiaires, tels que des cabinets de consultants. Cependant, comme l'indique encore D. Guigo, toute recherche en entreprise — fût-elle financée par une institution de recherche — suppose certaines attentes de la part de l'entreprise enquêtée.

Du point de vue de différentes formations de recherche existant en France, l'idée d'une « anthropologie de l'entreprise » pourrait peut-être sembler superfétatoire. Elle découperait en effet de manière arbitraire un champ relevant d'une anthropologie « urbaine », « industrielle », ou les deux, abordant à divers titres l'analyse des « organisations » et donc celle des entreprises, et inscrites explicitement quant à elles dans le paysage institutionnel de la recherche (ci-dessous). Sur tous ces points, la discipline semble en tout cas inscrire de nouvelles traces, plus ou moins lisibles, dans un terrain occupé depuis fort longtemps par la sociologie ou les « sciences morales et politiques », attentives dès l'époque de Durkheim et de Maurice Halbwachs à ce qu'il est convenu d'appeler le « monde du travail ». Une revue comme *Sociologie du travail*, autour d'Alain Touraine, témoigne par exemple des considérables développements liés à cette tradition sociologique, consubstantielle à certains égards à la sociologie elle-même. La sociologie au sens institutionnel du terme s'est elle-même tournée explicitement vers l'objet « entreprise » avec des travaux évoquant par exemple les

(3) Du fait qu'il s'agit d'un exemple parlant du caractère arbitraire des taxinomies, bien connu des anthropologues, on notera ici que la population « active » française compte, selon la classification de l'INSEE, les demandeurs d'emploi (par opposition à la population d'âge scolaire et aux retraités).

(4) Différents travaux de D. Guigo, membre du laboratoire d'anthropologie urbaine du CNRS, présentent cette question. Voir, par exemple, « Anthropologie et industrie », *Journal de l'AFA*, n° 43-44, Paris, 1991 : 39-43.

« traditions » nationales et donc assez proches, il est vrai, de la démarche anthropologique entendue comme une démarche centrée sur le fait culturel (5). En quoi, dès lors, l'idée d'une anthropologie (ou ethnologie) de l'entreprise est-elle intellectuellement fondable, et professionnellement possible ?

Ce sont ces points que ce chapitre voudrait tout d'abord évoquer à partir des travaux existants, avant de présenter quelques démarches contractuelles entre anthropologues et entreprises. Pour ce faire, il est utile de présenter rapidement quelques éléments repérables de la recherche française sur ces questions, aux fins documentaires qui sont celles de ce livre.

Quelques lieux de recherche et d'enseignement concernant l'anthropologie de l'entreprise

Les formations et programmes de recherche existant en France se sont généralement créées dans les années 1980. Au CNRS, on peut citer l'équipe de recherche sur l'anthropologie urbaine et industrielle (également associée à l'EHESS), et le laboratoire d'anthropologie urbaine, dirigés respectivement par G. Althabe et C. Pétonnet. Ces formations sont dépositaires d'une expérience déjà longue ; notons qu'elles n'incluent pas le terme entreprise dans leur intitulé. A l'ORSTOM, des programmes anthropologiques ont été mis en œuvre depuis quelques années (6). Ils s'inscrivent au côté de réflexions antérieures relevant au sens institutionnel strict de la sociologie, de la « socio-économie » ou de la politologie (7). Ils portent généralement attention aux croisements entre le modèle entrepreneurial et les conditions sociales locales ou nationales, ou aux modalités d'émergence d'entreprises « endogènes ». Ils montrent en quelque sorte l'extension de l'intérêt nouveau porté à l'entreprise vers d'autres régions du monde que l'Europe, sous l'effet des nouvelles politiques économiques adoptées depuis la crise de l'endettement des « pays en développement ». Cependant, la

(5) Ainsi du livre de Ph. d'Iribarne, *La logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, Paris, Le Seuil, 1989.

(6) Ainsi du programme de F. Verdeaux concernant la « généalogie » entrepreneuriale en Côte-d'Ivoire. M. Selim a récemment publié *L'aventure d'une multinationale au Bangladesh*, Paris, L'Harmattan, 1991.

(7) Ils ressortent essentiellement de l'unité de recherche 5B « Modèles de développement et économies réelles ». (On citera par exemple B. Contamin et Y.A. Faure, *La bataille des entreprises publiques en Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala, ORSTOM, 1990) et de l'unité de recherche 5E « Migrations, travail, mobilités sociales ».

recherche anthropologique sur l'entreprise en France semble être héritière de premières démarches situées ailleurs, notamment en Afrique.

On notera que l'un des seuls enseignements spécifiques venus à notre connaissance est assuré en 1991-1992 par un maître de conférences associé au département d'ethnologie de l'université de Provence, T.K. Schippers. Ayant pour intitulé « l'ethnomanagement », il aborde des thèmes ressortant généralement du rôle des « traditions nationales » dans la gestion des hommes et du facteur interculturel dans la conduite des affaires. A l'université de Paris V-Sorbonne, un magistère de « sciences sociales appliquées aux relations interculturelles » récemment créé peut être considéré comme relevant de l'anthropologie, dans la mesure où il évoque explicitement l'enjeu culturel : son responsable, D. Desjeux, est professeur d'anthropologie sociale et culturelle. Dans la présentation qu'il en a récemment donné avec S. Taponier (8), il en définit ainsi l'objectif : « Apprendre, analyser et gérer des différences culturelles que ce soit entre groupes ethniques, entre classes sociales ou au sein des groupes d'une même organisation grace à la maîtrise d'un outil (la compréhension des enjeux de l'altérité) ». L'allusion aux « groupes d'une même organisation » renvoie à différentes approches anthropologiques de l'entreprise dans le cadre de stages ; D. Desjeux est également responsable d'un cabinet de consultation en sciences sociales, intitulé Argonaute.

Bien qu'il ne s'agisse pas d'une formation d'anthropologie institutionnelle, il paraît difficile de ne pas mentionner dans ce court paysage « fondamentaliste » l'activité du Centre de recherche en gestion de l'École polytechnique (équipe de recherche associée au CNRS) ; différentes orientations, tirées d'un récent rapport d'activité et d'autres documents semblent en effet indiquer explicitement l'apport de la démarche anthropologique. Ainsi, un groupe « ethnographie des organisations » a longtemps existé à l'intérieur du centre ; la notion même de « management » est traitée comme un savoir local au sens de Geertz, lorsque le rapport 1992 rappelle que cette notion « connotait l'idée de se débrouiller (...) dans un univers hétérogène » (*to manage*) et que l'hétérogénéité de l'objet, imposant une « logique de situation » signifie notamment que « ce qui est déterminant peut être suivant les cas de l'ordre du matériel, de l'humain, de l'organisationnel ou du culturel » (9). Bien que les avis au sein du CRG divergent à cet égard, ce qu'on pourrait

(8) « Le magistère de sciences sociales de Paris V-Sorbonne », in *Journal des anthropologues*, n° 42, Paris, 1990 : 25-28.

(9) CRG, URA O943 du CNRS, Rapport d'activité, avril 1992 : 2, 4.

appeler un tropisme nécessaire vers la démarche anthropologique paraît indiqué par les premiers attendus ouvrant une conférence de M. Berry au Colloque international des hautes études commerciales, tenu à Montréal en 1986 :

« 1) Tout problème de gestion est d'une complexité débordant tout modèle explicatif et on ne peut jamais savoir de manière incontestable si les "résidus" non pris en compte ont une importance secondaire ou non » (on reconnaît ici que les acteurs sont des sujets au sens philosophique, utilisant donc des instruments intellectuels et perceptifs autonomes).

« 2) Il n'existe pas de rationalité scientifique qui puisse s'imposer sans discussion à tous les acteurs impliqués dans un problème de gestion » (il y a ici une reconnaissance de la variété des rationalités).

« 3) Le postulat d'universalité et de transférabilité des solutions d'un lieu à l'autre, admis dans les sciences physiques, ne peut être retenu » (reconnaissance de la variabilité).

« 4) La pertinence d'une explication est donc contingente à la question étudiée, à celui à qui elle s'adresse, à celui qui en est l'émetteur et elle varie dans le temps et l'espace » (on retrouve ici l'univers du sujet, donc du signifiant et de la culture).

On notera qu'au contraire de ce qui semble être la norme dans les formations de sciences sociales, le CRG, réunissant essentiellement des ingénieurs et des spécialistes en gestion, pratique nombre de consultations entrepreneuriales et industrielles à partir de cahiers de charges explicites.

Un objet épineux ?

En quoi l'entreprise est-elle en soi un objet ethnographiable ? Cette question semble paradoxalement partagée par la quasi-totalité des spécialistes de ce domaine. Elle renvoie, plus largement, à la question de la définition du champ anthropologique évoquée au début de cet ouvrage. Ainsi, le centre Leclerc de Villefranche-de-Rouergue est-il descriptible sans faire appel à l'histoire générale des centres Leclerc ? A l'évidence non. Mais qu'est-ce que cette histoire, sinon l'irruption d'itinéraires particuliers dans une situation économique et sociale générale, disons celle de la France des années 1950, etc. A supposer que l'entreprise constitue un objet d'étude en soi, il faut donc, là comme ailleurs, savoir où

« couper ». Si, comme le note Jean Copans, spécialiste d'anthropologie industrielle de l'Afrique, il « faut éviter de tomber dans le travers de la monographie d'entreprise » (10), la définition même d'une démarche monographique ne va pas sans difficulté en ces matières, comme, pourrait-on dire, dans d'autres.

« Il faut aborder l'entreprise, note ainsi G. Althabe, en adoptant une perspective » qu'il prend soin de qualifier d'« hypothétique », celle de « l'existence d'un champ social dans lequel (...) » les différents acteurs sociaux à l'œuvre « sont supposés pouvoir être compris du dedans comme relevant d'une cohérence endogène » (11). Pour lui, « si l'entreprise est l'un des lieux par lesquels on peut accéder aux sujets, ils y sont regroupés selon un mode à découvrir, mais en aucune manière les sujets n'y épuisent leur existence » (12). Bien qu'il s'agisse d'ethnologie « de l'entreprise », on peut remarquer que cette axiomatique, nécessaire sans nul doute et insistant sur une cohérence « endogène » des « sujets » ignore de ce fait, assez paradoxalement, la forme entrepreneuriale elle-même comme forme anthropologique dans le sens évoqué, fût-ce de manière un peu caricaturale, par Max Weber dans son *Histoire économique* (13). Quelles que soient les discussions bien connues qu'appelle l'insistance wéberienne sur ce qui serait la « rationalité », il reste que le rôle des ethos et des traditions dans la constitution même de la forme entrepreneuriale peut effectivement paraître central ; et ceci, tout d'abord, dans une épaisseur historique où l'Europe de la Renaissance ou de la « révolution industrielle » jouent pour une grande part, au même titre que des foyers d'échange comme l'Afrique du Bénin ou du commerce à longue distance, ou encore l'Asie continentale et insulaire des comptoirs.

Ces questions ont fait l'objet d'une énorme littérature de sciences sociales. En ce qui concerne les ethos et comme en écho à Weber, on peut citer l'historien britannique E. Hobsbawm qui note,

---

(10) « De l'anthropologie des travailleurs à l'anthropologie de l'entreprise : hypothèses africanistes », *Journal des anthropologues*, n° 44, Paris, mai 1991 : 30, 35.

(11) « Désacraliser l'entreprise ». Entretien avec Monique Selim, *Journal des anthropologues*, n° 43-44, mai 1991, Paris : 18.

(12) *Ibid.* : 20.

(13) « Dans bien des cas /le développement capitaliste/ conduisit (...) à des formes irrationnelles : à de petits « ateliers » en France, et à l'installation forcée d'ouvriers dans de nombreuses cours princières allemandes. En dernière analyse, ce furent l'entreprise permanente, la comptabilité rationnelle, la technique rationnelle, le droit rationnel, qui engendrèrent le capitalisme, mais encore ne furent-ils pas seuls ; il fallait que s'y adjoignent en complément *un mode de pensée rationnel, une rationalisation de la manière de vivre, un* ethos *économique rationnel.*

Au commencement de toute éthique et des rapports économiques qui en découlent, on trouve partout le *traditionalisme*, le caractère sacré de la tradition, la disposition à n'agir et à ne gérer que de la manière qui a été transmise par les ancêtres » (Paris, Gallimard, 1991 : 371-372).

à propos de l'apparition de la production « de masse », qu'on peut faire du profit en se contentant de vendre de la haute couture aux riches, sans spéculer sur les chances de vendre des bas de soie artificielle aux filles de paysans (14). Si l'on peut constater que « la tradition n'est plus ce qu'elle était » (15) dans ces domaines, il n'en reste pas moins que des faits de « tradition » y sont partout repérables, anciens lorsqu'il s'agit par exemple de « bichonnage » (finition soignée) chez les ouvrières d'un grand groupe français de produits de luxe, récents lorsqu'il s'agit par exemple de recrutement préférentiel de cadres auprès de n'importe quelle instance dont le nom se termine par *business school*, ou évoque ces termes magiques (Harvard, Londres, Lausanne, Fontainebleau). Avec le temps, le « nouveau concept » des publicitaires peut sembler traditionnel. La notion de tradition, « traditionnellement » attachée à l'anthropologie, semblerait masquer ces coalescences de comportements ou de « pensers » spécifiques créateurs de culture et susceptibles de transmission autour desquels, on l'a noté, pourrait se resserrer l'objet même de l'anthropologie. Le terme « entreprise » lui-même peut d'ailleurs paraître constituer une catégorie sémantique fort spécifique en français. Apparue dans la langue dès 1393, elle est aussi polysémique : référant alors à « la différence entre deux personnes », elle signifie tout à la fois, parmi d'autres nombreuses dénotations, « ce que l'on se propose d'entreprendre (dessein, projet) » et « affaire, commerce, établissement, industrie, négoce » (16).

La question d'une saisie de la forme entrepreneuriale elle-même, indépendamment de ses réalisations particulières, peut ainsi paraître logiquement première à toute démarche d'« anthropologie de l'entreprise ». Si, comme le note G. Althabe avec d'autres spécialistes, « les acteurs n'y épuisent pas leur existence » (au sens figuré peut-on supposer), c'est bien « là » que ce non-épuisement a lieu ; or, ce « là » est-il ou non un objet anthropologique ? Cette difficulté a pu apparaître de manière particulièrement évidente lors d'échanges informels tenus à l'ORSTOM concernant la question de l'entreprise dans divers pays d'Afrique occidentale. Divers intervenants, soucieux de souligner tout ce que la « petite » ou la « grande entreprise » africaine offrait de spécifique, mettaient en avant la nécessité de la différencier du contenu impliqué par le

(14) *Industry and Empire*, Londres, Weidenfeld and Nicholson (1re édition 1968) : 40.

(15) Pour citer le titre d'un article de F. Verdeaux consacré à un autre sujet (*Cahiers d'études africaines*, Paris, EHESS, 1979).

(16) Petit Robert. Dictionnaire de la langue française, 1987 : 660.

mot entreprise ; ce à quoi il était possible de se demander comment on pouvait poser au départ qu'il s'agissait bien d'entreprises — dont le nom même appelait à ces réunions —, puisque l'on critiquait ensuite le fait qu'« elles » soient ainsi qualifiées.

« L'entreprise » serait-elle donc une forme sociale universelle, pourtant susceptible d'un regard anthropologique ? Serait-elle soustraite au contraire au regard anthropologique, du fait de son universalité ? Ces questions semblent porteuses d'un certain embarras. En d'autres termes, les anthropologues de l'entreprise seraient plus attentifs aux « gens » qui, comme le rappelle fort justement Althabe, ne font en somme qu'y passer, fût-ce pour quelques années, qu'à l'organisation elle-même dont, en fin de compte, on ne peut douter qu'elle les réunisse en quelque manière. On peut comprendre ces priorités de regard à la lumière des « traditions » de l'anthropologie française déja évoquées. Elles semblent avoir des conséquences directes sur la nature des travaux d'anthropologie de l'entreprise, conséquences que l'on évoquera par la suite.

A peine apparu, le nouvel objet de l'«entreprise » semble parfois retrouver, par l'effet d'une sorte d'entropie, les chemins les plus pratiqués. A l'occasion d'une recherche finalisée, M. Jeudy-Ballini ne cessait ainsi de se demander si « elle faisait bien de l'ethnologie » (17) ; les employés de l'entreprise où elle menait son enquête expliquant quant à eux à cette spécialiste de l'archipel de la Nouvelle-Bretagne (Papouasie - Nouvelle-Guinée), « qu'ils n'étaient pas des Papous ». Or, cette double inquiétude peut sembler procéder d'une question plus générale déjà évoquée, qui est de savoir si l'ethnologie est définie par un certain type de procédures aboutissant elles-mêmes au découpage d'un objet, ou (mais on ne sait trop comment) par l'existence de communautés tropicales ou sauvages qui n'attendraient plus qu'elle pour les étudier ; question reflétée par l'opinion commune du public sur ce que serait, en soi, l'ethnologie. En bref, on ne voit pas pourquoi on ne trouverait pas de l'objet anthropologique autour du thème de l'entreprise, même si cet objet prête en tant que tel à discussion. Dans un contexte d'enquête analogue, ce qu'Emmanuel Desveaux trouve de spécifiquement ethnologique, c'est « une forme de népotisme ouvrier », une forme de relation sociale indépendante en tant que telle de la forme entrepreneuriale, et, en tout cas, spécifique à un acteur particulier de l'entreprise mais non à l'entreprise en général (18).

A partir de ses travaux au Bangladesh, M. Selim dénie à l'entreprise le statut de communauté que l'approche ethnologique

(17) *Journal des anthropologues*, 43-44, mai 1991.
(18) *Ibid.*

amènerait à y voir ; en ce qui concerne le fait entrepreneurial dans les pays africains ou latino-américains, J. Copans et R. Cabanes insistent, chacun pour leur part, sur le lieu social de rencontre ou de confrontation constitué par l'entreprise, à partir des sociétés concernées (19).

Ces discussions se répercutent sur des « options » méthodologiques elles-mêmes fort contestées, concernant le « terrain » en entreprise. Ainsi, pour les uns — comme M. Selim —, l'utilisation de « l'observation participante », voire ce concept lui-même ne font pas grand sens, de même que l'occupation d'un poste de travail ; pour d'autres, comme M. Jeudy-Ballini, cette dernière condition semble au contraire importante. On notera cependant qu'aucune de ces options de procédure ne paraît en soi contradictoire avec l'autre. F. Zonabend a pu ainsi enquêter sur les rapports de travail dans l'usine française de retraitement des déchets nucléaires sans pouvoir, du fait des règles très strictes qui y sont appliquées, y occuper un poste de travail (20).

La gestion : un *no man's land*

D'autres options, aux conséquences importantes, semblent, on l'a dit, procéder de positions de pensée concernant l'ethnologie elle-même. Si A. Etchegoyen, directeur d'une société de consultants, milite pour l'ethnologie de l'entreprise, c'est d'abord parce qu'elle lui paraît la mieux adaptée à décrire et à connaître le monde ouvrier, alors que le monde de la maîtrise et des cadres échapperait par nature à son regard.

Que l'anthropologie de l'entreprise ait, jusqu'à présent, porté plus d'attention au monde des ouvriers et des employés qu'aux appareils de décision et de gestion est peu douteux. J. Copans note ainsi : « Le travail n'existe pas sans le capital et le capital reste très mal connu » ; d'où la nécessité de « répondre à la célèbre vision par le bas /par/ une vision "vers le haut" » (21) : c'est le *studying up* de l'anthropologie américaine contemporaine.

Ce tropisme vers le monde ouvrier peut sembler procéder de la concaténation de diverses raisons. Pour certains, l'approche de cadres et de patrons serait en soi plus difficile, mais on ne voit

(19) *Ibid.*

(20) *La presqu'île au nucléaire*, Paris, Odile Jacob, 1990.

(21) In « De l'anthropologie des travailleurs à l'anthropologie de l'entreprise : hypothèses africanistes », *Journal des anthropologues*, n° 44, Paris, mai 1991 : 30, 35.

pas très bien selon quels critères : si l'anthropologie amène à l'intimité avec de féroces Yanomami ou le très secret sultan de Kano, quelles merveilles ne doit-on pas attendre d'elle en ces matières ? Il semble qu'il y ait là une ligne de la plus grande pente contre laquelle une anthropologie de l'entreprise est amenée à se débattre. Elle tient peut-être au fait que tel atelier ou telle unité de production est, dans une entreprise, ce qui ressemble le plus aux communautés rurales de l'ethnologie. Mais la plus ancienne de ces raisons, apparaissant en filigrane dans les observations de J. Copans sur l'Afrique, tient sans doute à des traditions de pensée « progressistes » propres au milieu anthropologique français, et donc à ses modalités de socialisation. Cette focalisation procède peut-être encore d'une inattention, voire d'une ignorance assez répandue, relevant en somme des mêmes « styles », concernant l'économie elle-même comme pensée et comme activité, l'économie qui compte, qui décide et qui prévoit. Il semble que cette économie monétaire et marchande, dont on voit mal pourtant comment elle peut être absente d'une approche de l'entreprise, ait fait l'objet d'une sorte d'abdication, comme si l'anthropologie ne pouvait y trouver sa pâture ; si bien que ceux qui revendiquent le plus volontiers ou le plus explicitement l'approche ethnographique ou anthropologique de la gestion peuvent être des spécialistes de gestion eux-mêmes, comme Michel Berry. En ces matières, la démarche anthropologique paraît présenter quelque tendance à la schizophrénie, semblant — pour couper au plus court — diviser le monde entre des gens qui font circuler de la monnaie et des gens qui entretiennent des relations spécifiques, alors que, bien entendu, ce sont les mêmes. En fait, l'économie « monétaire et marchande », en tant que pratique d'acteurs, paraît pouvoir relever à de nombreux égards de l'approche anthropologique (22). On peut encore citer Michel Berry qui rappelle par exemple dans un article intitulé « Que

(22) Le remarquable *Rationalité et irrationnalité en économie* de M. Godelier (Maspero, Paris, 1966) a ouvert de nombreux itinéraires de réflexion à cet égard. Il n'est pas question de nier toutes les richesses de l'anthropologie dite « économique ». Si de son propre aveu elle semble s'être engagée dans des culs-de-sac (M. Godelier éd., *Une discipline contestée : l'anthropologie économique*, Paris, Mouton, 1974), c'est peut-être qu'une « anthropologie économique » ne peut être qu'une anthropologie de l'économie. On doit évidemment citer aussi le non moins remarquable effort de Louis Dumont sur la naissance de la figure de l'individu dans l'histoire de l'économie politique (*Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Esprit/Seuil, 1983), pour tous les préalables intellectuels qu'il peut apporter.

Pour des aspects ponctuels mais indéniablement culturels de la finance moderne, on peut éventuellement consulter J.-F. Baré, « Images de la finance », *L'Homme*, 119, juillet-septembre 1991, XXXI (3).

faire de l'Amérique ? », que « les problèmes de gestion ont des spécificités locales » ou « qu'ils ne s'appréhendent pas selon les mêmes concepts » (23).

Il est peu douteux que ces tendances rejaillissent sur la nature des relations contractuelles entre anthropologues et entreprises. Dans ces relations, l'anthropologue comme l'entrepreneur se trouvent de toute façon dès l'abord dans une situation difficile ou paradoxale, propre au travail de terrain en général : alors que l'un propose à l'autre d'autoriser un itinéraire dont, par définition, il ne sait pas très bien où il va le mener, ce dernier s'interroge, selon des critères variés, sur les raisons professionnelles pour lesquelles il devrait accepter ou refuser. Mais, comme dans toute approche d'une enquête de terrain, l'enquêté penchera plutôt, toutes choses étant égales par ailleurs, vers la solution qui lui fera apparaître l'enquêteur comme plus proche ; de même que l'âne de Buridan aurait eu moins de problèmes si l'un des tas de foin avait été un peu plus « asinien » (24). L'évidence d'une trop grande proximité peut, symétriquement, paraître dangereuse mais cela ne semble pas un problème fréquemment rencontré, et donc évoquable en tant que tel.

De cette proximité, la connaissance de quelques réalités et aspects techniques de ce qu'il est convenu d'appeler la gestion est sans doute l'une des meilleures preuves, connaissance dont, à de rares exceptions près, les anthropologues de l'entreprise semblent dépourvus de leur propre aveu ; ceci, alors même que dans d'autres domaines ils sont capables d'intérioriser des corpus aussi complexes et étrangers que les mythes sud-américains ou les rituels d'intro-

---

La littérature « réaliste », professionnelle ou autobiographique, constitue en ces domaines une source précieuse d'information. Dans le monde anglo-saxon, ces sources littéraires, riches d'un vaste matériel ethnographique, semblent beaucoup plus nombreuses. On notera par exemple l'extraordinaire *Liar's Poker* (M. Lewis, Londres, Coronet Books, 1989) écrit par un employé d'une banque d'affaires new-yorkaise à la grande époque de la « déréglementation » ; *Barbarians at the Gate* (B. Burrough et J. Helyar, Londres, Arrow Books, 1990) qui raconte par le menu la reprise « sauvage » d'une grande entreprise américaine ; les romans de James Clavell concernant le monde des affaires à Hong Kong (ainsi de *Taipan, Noble House*, New York, 1980, 1981, Dell Publishing Company). Voir encore le très drôle et très incisif *Brit — Think, Ameri — Think* de Jane Walmsley (Penguin Books, 1987) concernant « les personnalités de base » anglaises et américaines, pour le rôle qu'y jouent l'argent et l'entreprise. Voir encore le rôle joué par les ethos — celle, en l'occurrence, du boudhisme zen — dans les importantes analyses de l'entreprenariat asiatique par S.C. Kolm (*L'Homme pluridimensionnel*, Fayard, 1987).

(23) Des extraits de cet article originalement paru dans la revue *Gérer et comprendre* en 1992 sont reproduits dans la *Lettre* du département SHS du CNRS, n° 28, juillet-août 1992.

(24) M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago 1976. Les entrepreneurs en général ne peuvent certainement pas être comparés à des ânes.

nisation swazi. Si l'on suppose que l'entrepreneur « moyen » a de vagues perceptions de ce qu'est l'anthropologie, il aura donc plutôt tendance à négocier sur des objets procédant de cette perception spontanée, qu'il s'agisse de « traditions ouvrières », de « communication interne » ou, plus généralement, d'objets n'ayant pas grand-chose à voir avec ce qui forme le centre même des entreprises, c'est-à-dire les appareils de gestion.

On peut rappeler ici quelques constatations triviales. La fonction dernière d'une entreprise ne semble pas exactement consister en la production de biens utiles, en ce que la notion même d'utilité est relative : pensons ici aux fabricants de cravates, de crème solaire intégrale ou, comme dans divers pays d'Afrique, de bijoux « traditionnels ». La fonction dernière d'une entreprise semble être de produire des biens commercialisables, de gagner ainsi de l'argent et de dégager des bénéfices, permettant d'assurer ses frais de fonctionnement (ainsi de payer des salaires) et éventuellement d'investir. L'évocation d'entreprises ou services « publics » auxquels nous sommes justement attachés n'annule pas le raisonnement mais le déporte : ils mobilisent eux-mêmes des ressources rares, relativement mesurables sur le marché global des liquidités, notamment par l'emprunt, dont on comprend bien que son volume n'est pas extensible à l'infini.

Comme le savent fort bien les commissaires aux comptes, les directeurs financiers ou les simples comptables, beaucoup mieux en tout cas que les anthropologues ne sembleraient le supposer, la gestion constitue donc une sorte de métonymie de la vie de cet objet événementiel évoqué par G. Althabe, en une coalescence de « passions » et d'« intérêts » pour paraphraser A.O. Hirschman (25). Parmi d'autres objets non moins poétiques. elle traite de métaphores éclaboussantes, d'« actif circulant », de « fonds de roulement », d'« abandon de compte courant », d'« en-cours » ou de « réserves consolidées ». Ceci, en France en tout cas ; car on imagine le fantastique tableau comparatif fourni par les différents modèles de gestion selon les pays, les droits et les langues.

On notera de même le non moins vaste champ d'investigation ouvert par la privatisation d'entreprises en Europe de l'Est et ailleurs, en ce qu'elle relève à l'évidence de la rencontre entre habitus et systèmes conceptuels en partie étrangers les uns aux autres, et le rôle central que peut y jouer une démarche au moins « ethnographique » (26). Cette orientation qui semble relativement

(25) A.-O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF (1re éd. 1977).

(26) Notons dans un domaine connexe que des études sur la « réforme foncière » dans les DOM français mise en place depuis une vingtaine d'années, qui consistait

absente de l'anthropologie française de l'entreprise est notamment abordée par l'anthropologie d'outre-Atlantique en ce qui concerne les fusions partielles d'entreprises, notamment américaines et japonaises — joint-ventures ou sociétés mixtes — (ci-dessous).

Si l'entrepreneur « moyen » semble assigner à l'anthropologue une demande de connaissance « hors gestion », ce n'est pas seulement parce que la diffusion d'information — et donc le secret — est stratégique, et que l'entrepreneur voit un risque à ce que quelqu'un ait accès à des informations réservées, en particulier pour ses concurrents ; c'est aussi parce que, spontanément, la question ne se pose pas pour lui (27). Mais, s'il en est ainsi, c'est parce que l'anthropologue lui-même ne semble pas toujours réserver beaucoup d'attention à cette activité pourtant tout à la fois spécifique et centrale, et projette ainsi une image reflétée par son interlocuteur, ou qu'il n'est pas en mesure de le faire. Que les faits de gestion puissent terrifier les anti-arithméticiens romantiques que les anthropologues semblent parfois revendiquer d'être, et que cette terreur soit perceptible par des chefs d'entreprise est compréhensible. On notera cependant que cette relation apparemment bloquée peut réserver des surprises : lorsque A. Etchegoyen eut l'idée d'adresser à des dirigeants de grandes entreprises françaises des demandes d'embauche fictives provenant de « littéraires » (28), il y eut non seulement un nombre respectable de réponses, mais les réponses négatives tenaient dans une proportion non négligeable au fait que les demandeurs étaient considérés comme de trop haut niveau, non au fait qu'ils n'étaient pas spécifiquement formés à la gestion.

La gestion serait-elle « humaine » ou « culturelle » ? Dans le sens où d'une part elle est constituée de corpus sémantiques ou « symboliques », d'autre part où les appareils de gestion sont pénétrés de modèles de hiérarchisation et de socialisation, aussi d'ordre historique, et qui débordent d'ailleurs largement le cadre de l'entreprise, certainement. C'est sans doute cette « découverte » récente (les organisations économiques et entrepreneuriales sont formées par des « animaux sociaux ») qui a conduit à la popularité récente de la notion de « culture d'entreprise » parmi les décideurs eux-mêmes, notion encore mise en avant dans la récente réforme de

---

à subventionner l'accession à la propriété de métayers en nature sur des grandes propriétés suscite de la part de différents pays socialistes différentes demandes d'information.

(27) « Je ne peux me départir du sentiment que l'ethnologie intervenait comme une sorte de "plus", une sorte de gadget commercial complémentaire dans la négociation entre l'entreprise et le bureau de consultants », note ainsi E. Desveaux, in *Journal des anthropologues, op. cit.*, 1991 : 58.

(28) Comme il le raconte dans *Le Capital Lettres*, éd. François Bourrin, Paris, 1990.

la Régie autonome des transports parisiens (1992). Dans la mesure où cette découverte peut ressembler en tant que telle à la fameuse invention de l'eau tiède, elle semblerait elle-même relever à quelque degré de l'anthropologie historique en faisant émerger en son basculement une sorte de modèle dominant des gestionnaires (l'argent n'a rien à voir avec les hommes) symétrique en somme de celui des anthropologues (les hommes n'ont rien à voir avec l'argent) comme dans un dessin d'Escher.

En commentant brièvement ce qui semble largement constituer un *no man's land* de l'anthropologie de l'entreprise, il ne s'agit nullement, pour autant, de proposer de transformer l'anthropologue en gestionnaire, ou comme le note Jean Copans (art. cit.), d'aboutir à une « anthropologisation des manuels de gestion ». Dans l'un ou l'autre cas, on ne voit pas très bien, d'ailleurs, ce que des entrepreneurs ou des entreprises auraient à en attendre. En quoi l'anthropologie peut-elle approcher la gestion ? Probablement dans le cadre de cette ethnographie « caméraliste » autrefois évoquée par R. Boudon et F. Bourricaud (ci-dessus), capable à partir de la position d'un problème donné d'écouter des paroles et d'en opérer une synthèse descriptive, fidèle et accessible, fût-elle critique (29). On peut penser qu'il y faudrait un socle de bon sens, la capacité de se pénétrer de manuels de chez Dunod comme de « documents internes », et une disposition à l'enquête de « terrain » entendue là comme ailleurs comme la saisie et la restitution de catégories locales et de la pratique des acteurs. C'est en tout cas à ces conditions, finalement minimales, que des anthropologues paraîtraient pouvoir revendiquer, comme on a pu l'entendre lors de notre séminaire, des émoluments équivalents à ceux des « cabinets d'audit » ou « conseils en organisation » ; sur la base en somme d'une rareté différente, en ce que cette ethnographie ne pourrait se permettre d'indiquer telle ou telle priorité, mais d'indiquer les bases mêmes à partir desquelles des priorités, concernant telle ou telle forme organisationnelle, sont discernables.

Difficile exercice, s'il en fut. A supposer que des relations directes se nouent entre anthropologues et appareils de gestion, on peut penser qu'elles seront toujours placées sous le signe de la tension. Qu'une anthropologie spécifiquement consacrée à l'entreprise entraîne, plus généralement, à de nombreuses difficultés éthiques et déontologiques est peu douteux. Mais, à tout prendre, on ne

(29) L'anthropologue « industrialiste » K. Ehrensal note ainsi dans le contexte américain que, « pour s'introduire avec succès dans le monde des affaires, il faut d'abord comprendre le vocabulaire "émique" /"local" si l'on veut/ des indigènes » (cité par M.L. Baba, « Business and Industrial Anthropology : An Overview », in *NAPA Bulletin*, n° 2, AAA, 1986 : 16.

voit pas pourquoi ces difficultés seraient d'une nature différente en ces domaines, comme si le monde des entreprises était en soi plus diabolique. Le fait que des anthropologues refusent de travailler sur, voire pour des entreprises, n'empêchera jamais des entrepreneurs de licencier, « sec » ou pas ; on peut au contraire se demander si leur présence ne pourrait pas y faire un petit quelque chose.

Dans ce cas comme ailleurs, la question déontologique semble moins tenir à la nature de l'objet qu'à placer commanditaire et anthropologues dans des positions telles qu'un dialogue autonome soit possible de chaque côté (30). Il en découle au moins une première nécessité, à savoir que des anthropologues et des entrepreneurs puissent négocier directement les conditions de leurs intérêts communs. Assez paradoxalement au vu du sujet traité ici, c'est certainement la position d'anthropologue institutionnel et donc « fondamentaliste » qui semblerait comporter à cet égard les meilleures garanties ; ceci, du fait lointain du statut de fonctionnaire que le législateur de la III^e^ République a conçu en sa sagesse, en ce qu'il avait pour esprit de soustraire le fonctionnaire aux vengeances éventuelles d'un État partisan (31). R. Cabanes, sociologue de l'ORSTOM, en évoquant le modèle « paternaliste » brésilien, semble cependant penser que les difficultés d'approche sont finalement analogues dans tous les cas (32).

La consultation d'entreprises en anthropologie : quelques cas documentaires

Le point de vue d'un cabinet de consultants : SHS-Consultants

En France, la majeure partie des enquêtes récentes d'anthropologie de l'entreprise ayant donné lieu à des contrats spécifiques

(30) Remarquons qu'au moins du côté anthropologique la question déontologique, si importante, peut aussi être manipulée à l'infini. Citons ainsi une enquête d'archives orales entreprise dans différents pays depuis plus d'une décennie, dont aucun résultat n'est accessible parce que le délai légal de contestation est, paraît-il de 60 ans. Autant dire qu'il relève, comme disait Keynes, de ce « long terme où tout le monde sera mort ». Entre la déontologie et rien du tout, la différence paraît ici assez mince.

(31) Voir T. Zeldin, *Histoire des passions françaises*, Paris, Seuil, 1978. Il s'agit ici de la masse des fonctionnaires, non des hauts fonctionnaires souvents atteints par une variante faible du *spoil-system* à l'américaine.

(32) « L'entreprise brésilienne, lieu privé, lieu public », in *Journal des anthropologues, op. cit.*, Paris, 1991 : 119 sq.

se sont définies sous l'impulsion et par l'intermédiaire d'un cabinet de consultants, SHS, dirigé par Alain Etchegoyen. La direction de SHS s'est tout à la fois chargée de « vendre » une démarche considérée comme anthropologique à certaines directions de grandes sociétés (groupes de produits de luxe, sidérurgie, eau minérale, agro-alimentaire), de négocier le cadre de ces contrats et de recruter des anthropologues généralement porteurs d'une expérience de recherche mais non titulaires d'un poste permanent. Quelques commentaires sur cet itinéraire semblent donc indispensables à la présente réflexion (33).

Les conceptions pour ainsi dire latérales du directeur de SHS, philosophe de formation et enseignant de philosophie, se sont fait connaître par différents livres, parmi lesquels on peut citer *Les entreprises ont-elles une âme ?*, qui évoque le facteur identitaire et la notion de « culture d'entreprise », puis, plus récemment, *Le Capital Lettres* (34), qui met en cause l'idée d'une inadéquation de la formation littéraire à la gestion d'entreprise (ci-dessus). Son intérêt pour les échanges entre le fait entrepreneurial et les sciences sociales s'est notamment affirmé dans le cadre de fonctions exercées à la direction des Sciences humaines et sociales du CNRS au début des années 1980 — d'où, sans doute l'intitulé de la société qu'il dirige —, au cabinet d'un ministre de l'Industrie et de la Recherche, puis au Commissariat général au Plan. De cette expérience administrative, il tire la conviction que, pour faire communiquer la recherche en sciences sociales et le monde de l'entreprise, il faut « des capacités de financement autonomes », aux formes plus souples peut-être que celles en vigueur dans l'administration publique. Il en tire sans doute aussi ce qu'il est convenu d'appeler un « carnet d'adresses ». D'où la création de SHS sous forme d'une société privée, gardant différents liens informels avec l'administration de la recherche. Sous les auspices du CNRS, il participera à un « club CRIN » consacré à la place des sciences sociales dans la connaissance économique des pays étrangers.

Il se définit comme « un VRP de la recherche » à partir de différentes convictions. Il est tout d'abord paradoxal à ses yeux que « les sciences de l'homme et de la société soient les moins utilisées par l'homme et la société ». Lors de ses contacts avec des syndicats et des directions d'entreprises, il remarque que ces acteurs connaissent mal « l'espace qu'ils dirigent ». Alors que, dans nombre d'entreprises, on commence à parler « d'image interne » —

(33) Ils sont tirés de conversations datant de l'hiver 1990 et d'une intervention de A. Etchegoyen au séminaire du GRAF à Paris-X, janvier 1991.

(34) Parus tous deux aux éditions François Bourrin, Paris.

c'est l'époque où les « directions des relations publiques » se transmuent en « directions de la communication », dircom en jargon — il considère que ces instances ignorent tout de la méthodologie à mettre en œuvre (35). Or, s'il reconnaît que la scientificité des sciences humaines est d'une autre nature que celle de la physique, il remarque qu'au regard de cette ignorance les sciences humaines « ce n'est pas si mal ».

Revenant sur son itinéraire, le directeur de SHS remarque qu'une première phase n'a pas abouti à des résultats très concluants : il s'agissait de vendre de la connaissance anthropologique aux entreprises en relation avec les pays étrangers. Les enquêtes d'ethnologie (c'est le mot retenu par SHS) ensuite impulsées ont été généralement placées sous le signe de ce qu'un des ethnologues recrutés appelle la « sempiternelle communication interne » — soit, en gros, le degré d'inter-connaissance entre acteurs forcément hétérogènes — ou encore sur le rôle de ce qui serait une « stratégie identitaire » d'entreprise dans la pratique des acteurs. Cette démarche a été soutenue par les convictions propres au directeur de SHS en matière d'ethnologie. Il en va ainsi de la dimension « qualitative » de ces enquêtes, de nature à mettre en évidence des faits insoupçonnés d'habitude ; il en va de même de la capacité d'observation de l'ethnologie, A. Etchegoyen considérant qu'elle revient à privilégier « regarder faire » plutôt qu'« écouter parler ». L'accent est mis sur une démarche d'observation directe, généralement liée à l'occupation d'un ou plusieurs poste(s) de travail effectif(s) dans l'entreprise. Bien que l'observation qualitative soit privilégiée, il considère comme souhaitable d'adjoindre des faits quantitatifs aux rapports (« camemberts », courbes) car « les directions aiment les chiffres ».

Bien qu'en matière d'analyse anthropologique de l'entreprise les projets impulsés par la société SHS soient les plus proches de la relation d'application telle que définie ici, A. Etchegoyen reconnaît sans difficulté qu'il ignore si et comment les rapports ont été utilisés par l'entreprise contractante, ce qui ne va pas sans quelque paradoxe ; il précise à cet égard qu'« aucune recherche ne peut être entièrement finalisée ». Dans quelques cas, il semble possible de remarquer que ces rapports ont été utilisés par des acteurs de la direction situés en position divergente ; prenons, par exemple, le cas d'un groupe de produits de luxe pris d'assaut par un autre

(35) On pourrait cependant remarquer ici qu'à strictement parler le même désarroi serait présent chez un anthropologue, dans la mesure où il est difficile de préciser la notion d'« image interne » en termes anthropologiques ; c'est probablement cette image même qui est anthropologique.

groupe fabricant de produits non moins luxueux (mais de nature différente) à la suite d'une bataille boursière, aboutissant à ce qu'Etchegoyen lui-même appelle dans l'un de ses livres un « conglomérat sans âme » (36). La partie de la direction la plus attachée à l'aspect « identitaire » était évidemment la plus ancienne, sans que l'on puisse pour autant en inférer une hostilité déclarée vis-à-vis des nouveaux arrivants.

Pour ces contrats, la position de SHS Consultants est « l'ethnologie en toute transparence ». Cette expression concerne l'enquête, ce qui peut paraître minimal, à moins de revendiquer pour l'ethnologue le rôle de l'espion, hypothèse fort peu acceptable mais aussi fort peu vraisemblable. Les rapports sont néanmoins soumis à de fortes exigences de confidentialité qui tiennent à l'exigence du secret propre à la gestion de l'entreprise privée dans un cadre fortement concurrentiel. En tout cas, nous n'avons rencontré personne qui les aie lus sous leur forme définitive, voire leurs auteurs eux-mêmes.

Le directeur de SHS dit s'être régulièrement heurté à cette clause de confidentialité qu'il considère visiblement comme une donnée immédiate de ce genre de projets. Il dit par ailleurs avoir beaucoup œuvré pour que les délais d'enquête soient « longs » (plusieurs mois) au regard des critères habituellement retenus par des bureaux d'étude ou des cabinets de consultants au sens classique (une ou quelque semaines). Il a aussi œuvré pour que les émoluments négociés pour les ethnologues soient « décents ». Ces derniers semblent s'être approchés du salaire d'un chargé de recherche CNRS de 2e classe, en semblant procéder ainsi de « l'utilité marginale » de Pareto.

A. Etchegoyen ne considère pas que la présence permanente d'un ethnologue-conseil dans sa société soit nécessaire ; attaché à une certaine autonomie, il préfère solliciter les conseils d'ethnologues qu'il connaît dans le domaine — ainsi de l'équipe d'anthropologie urbaine et industrielle du CNRS, ou du ministère de la Recherche. Bien qu'ayant montré sa foi dans l'enquête ethnologique, il exprime volontiers les difficultés de relation existant avec le milieu professionnel des ethnologues.

Quels que soient les commentaires concernant le rôle de SHS, dont on peut en tout cas penser qu'il est de nature difficile, on remarque que l'introduction « contractuelle » d'ethnologues dans

(36) A titre illustratif, on aimerait citer ici la remarque du même auteur selon laquelle la transformation de la Sorbonne en universités numérotées est fort dommageable à l'image (externe cette fois) de l'institution, comme en témoigne la perplexité de nombreux étrangers qui croient toujours que « la Sorbonne » est autre chose qu'un bâtiment.

l'entreprise a largement procédé d'une instance extérieure à strictement parler au milieu ethnologique ou anthropologique.

Le point de vue d'ethnologues consultants en entreprise auprès de SHS

Les personnes recrutées étaient généralement dépourvues d'emploi stable, mais aussi d'expérience dans ce domaine particulier. Elles apprécient l'opportunité financière qui leur fut offerte dans le cadre de contrats décents, opportunité liée à une orientation possible de leur discipline qu'elles ignoraient généralement. Elles font état de leur surprise d'avoir trouvé dans leurs expériences un champ de recherche intéressant (37). Les critiques les plus mineures portent sur le flou de la question posée, et au-delà, sur l'assez vague perception qu'elle relève de ce qu'on peut ou non demander à un ethnologue ; ce flou semble cependant assumé comme tel par le commanditaire (cabinet de consultant) en ce qu'il donne sa marge de liberté à l'ethnologue pour reconstruire la question et structurer l'analyse. Des critiques plus essentielles portent sur des aspects déontologiques, tenant aux rapports entre l'ethnologue et les « ethnologisés » d'une part, entre l'ethnologue et son employeur de l'autre. L'exigence de confidentialité, considérée en somme par l'intermédiaire comme un mal nécessaire, est dénoncée par certains comme « exorbitante » en soi, parfois comme « scandaleuse » eu égard aux salariés de l'entreprise, qui ne semblent pas toujours informés exactement de la finalité dernière du travail (soit la remise d'un rapport à la direction), pas plus, pourrait-on ajouter, que l'ethnologue ne l'est de l'utilisation qui est faite dudit rapport. Certains ethnologues impliqués considèrent qu'ils se sont trouvés assez loin de « l'ethnologie en toute transparence » revendiquée par le commanditaire. On notera cependant que, dans tous les cas, l'ethnologue s'est bien présenté comme tel et non sous la défroque de l'espion. Un problème de même nature est repéré dans l'absence de maîtrise par l'ethnologue de l'utilisation du rapport ; dans au moins un cas, l'ethnologue ne s'est absolument pas reconnu dans la plaquette inspirée de son travail. Cette dernière difficulté tient à une discussion logiquement antérieure,

(37) Voir par exemple les témoignages de M. Jeudy-Ballini et E. Desveaux in *Journal des anthropologues*, 43-44, mai 1991. Pour l'une, « l'accès à ces "nouveaux" terrains (...), les questions qu'il soulève se lisent (...) comme autant d'incitations pour la discipline à interroger sa propre connaissance d'elle-même ». Pour l'autre, « il y a beaucoup de choses à faire dans ce domaine ». Ce qui l'a « beaucoup frappé dans ce travail, c'est que les résultats étaient tout à fait inattendus ».

à savoir s'il est besoin ou non d'une instance médiatrice entre l'ethnologue et l'entreprise (soit un cabinet de consultants) ; si cette instance joue un rôle en effet, il peut aussi tenir à une « mise en forme » considérée comme nécessaire, de l'information finale. Malgré l'accord sur les réserves déontologiques évoquées, le point de vue diverge : pour les uns, une instance médiatrice est nécessaire (car il est malaisé pour un ethnologue d'approcher des directions de société), pour les autres, c'est l'inverse. Un reproche fait au caractère confidentiel de ce genre de travaux tient à leur caractère « non cumulable » en ce qu'ils ne sont pas accessibles aux autres chercheurs, ce qui prête cependant aux travaux d'ethnologie publiés un caractère cumulatif qu'ils ne semblent pas toujours présenter. Notons cependant que des spécialistes de l'anthropologie industrielle comme D. Guigo considèrent que recherche appliquée et recherche fondamentale dans ce domaine se « fertilisent l'une l'autre » (38).

Brève excursion aux États-Unis : un brevet d'anthropologie appliquée

Il est probable que la locution d'*industrial anthropology* soit d'invention américaine, et que des recherches en relevant puissent être repérables dès les années 1940 ; c'est le cas de différentes observations de Ruth Benedict sur l'entreprise japonaise dans *The Chrysanthemum and the Sword*, datant de 1946. Autant dire qu'il n'est pas question ici d'une synthèse de démarches aussi variées que les études de « proxémique » à la Edward Hall, du « travail », de « l'innovation » et de la « diffusion technique », ou couvrant une gamme de sujets aussi divers que les conducteurs de camions, le commerce international ou la gestion des personnels expatriés de General Motors. Le lecteur pourra consulter l'utile synthèse publiée par M.L. Baba (39), comportant une importante bibliographie.

Ce que l'on pourrait, d'un point de vue français, appeler un foisonnement, tient sans doute d'une part à la masse démographique des anthropologues américains — et donc des « industrialistes » —, mais aussi à l'incorporation de l'idéologie entrepreneuriale à la socialisation américaine, que ce soit pour le pire ou pour le meilleur. Cette spécificité ne semble trouver aucun équivalent

(38) *Journal des anthropologues*, n° 43-44, 1991 : 41.

(39) « Business and Industrial Anthropology : An Overview », *NAPA Bulletin*, n° 2, National Association for the Practice of Anthropology, AAA, 1986 : 1-45

en Europe, même dans l'Angleterre du « lien spécial » avec les États-Unis (40). De ce foisonnement, on extrait ici une démarche, illustrative du fait de son inventivité mais aussi du radical contraste qu'elle révèle avec le contexte français : celle qui a conduit M.L. Baba, auteur de la synthèse déjà citée et professeur d'anthropologie à Detroit (Wayne State University), à développer une méthode « ethno-historique » permettant d'expliquer les échecs de partenariat entre entreprises ou entre « organisations », en en trouvant les raisons dans les spécificités du processus temporel antérieur à l'accord (41). Cette méthode basée sur une technique *ad hoc* mais généralisable de « cartographie temporelle » (*time mapping*) a fait l'objet d'un brevet n° 4 773 862 délivré par l'United States Office of Patents and Copyrights possédé par l'université dont dépend l'auteur, qui précise que ses collègues sont libres de l'utiliser gracieusement à des fins intellectuelles (*scholarly*). Sur le fond, il y a sans doute dans cet exemple une illustration de ce que pourrait bien être « l'application » en anthropologie : quels que soient les commentaires appelés par cette projection de ce qui serait « l'ethno-histoire » sur des sujets en somme innattendus. On notera que des démarches comparables semblent possibles en matière « d'aide au développement », non parce que le sujet et la méthode entretiennent quelque rapport particulier, mais tout simplement parce que les faits humains en général sont tout à la fois culturels et historiques. Même si cette démarche reste singulière fût-ce aux États-Unis, on aura pu comprendre d'après le bref paysage qui précède que ses conditions semblent bien loin d'être réunies en France en matière d'entreprise.

(40) Voir la collection de *BASAPP Newsletter* (*Anthropology in Action* depuis 1991), University of Sussex.

(41) « Two Sides to Every Story : An Ethno Historical Approach to Organizational Partnerships », *City and Society* 2 (2), American Anthropological Association, 1988.

7

En quoi peut bien consister une anthropologie appliquée au développement ?

par Jean-François Baré

La position que l'on tente d'argumenter ci-dessous est la suivante : une anthropologie *appliquée* au développement, fournissant une expertise utilisable par des commanditaires, ne peut pas être à proprement parler une « anthropologie du développement », dont le champ ne paraît pas très fermement défini. Il ne peut s'agir que d'une réflexion descriptive à destination des institutions (publiques, parapubliques, privées) ayant le développement pour vocation explicite, dans quatre domaines discernables pour l'instant : l'incorporation de quelque savoir anthropologique à la *formulation* de politiques de développement, *l'évaluation* (au sens technique) de l'aide au développement et donc une ethnographie finalisée des *institutions d'aide*, la *mesure* économique, la description de *faits de communication* (ou de non-communication) linguistique consubstantiels aux situations d'aide au développement. Cette réflexion ne semble pas exactement s'identifier à de l'anthropologie *stricto sensu*, mais procéderait plutôt des attendus centraux de la méthode anthropologique (la saisie de formes sociales particulières au travers des énoncés des acteurs). Une telle démarche est elle-même dépendante d'une condition d'ordre éthique et logique : dans le dilemme bien connu des anthropologues entre la non-intervention et le « réformisme », on suppose que c'est ce dernier qui est choisi. L'ensemble de l'analyse constitue une conséquence de cette option éthique, qui se trouve cependant rejoindre la plus

banale des préoccupations empiriques en ce que l'aide au développement ou l'action étatique « légale-rationnelle » intègre ou influence l'ensemble des sociétés du monde. L'utilisation de l'anthropologie aux fins de *défense* de communautés confrontées à des politiques de développement ou de politiques étatiques, utilisation dont il n'est pas question de nier l'importance et l'utilité, ne semble pas relever exactement de ce domaine et est traitée dans un chapitre séparé.

Il ne semble pas exister en France de réflexion *systématique* et *explicite* sur la question de l'application de l'anthropologie aux questions de développement, malgré la variété et la richesse des travaux de l'ORSTOM (1) sur les *transformations* économiques et sociales du monde (ce qui n'est pas exactement la même chose). Les démarches les plus proches d'une idée d'application relèvent d'itinéraires particuliers, et concernent notamment les modalités de sensibilisation des agents de développement aux « savoirs populaires » (Olivier de Sardan et Paquot éd., 1992) ou plus généralement la confrontation de ces savoirs aux savoirs et techniques du développement rural dans le cadre de situations de développement (Boiral, Lantéri et Olivier de Sardan, 1985 ; Dupré éd., 1992). On consacrera ce chapitre à une réflexion de base. Il existe sans aucun doute, enfin, des démarches anthropologiques individuelles qui abordent ce domaine et ne nous sont, hélas, pas connues ; sur de tels sujets, l'exhaustivité est une visée illusoire, et nous le regrettons.

L'argument essentiel est le suivant : le développement est une notion soit trop large soit trop étroite pour faire en tant que tel l'objet d'une application. Cette dernière ne peut prendre place que vis-à-vis d'ensembles institutionnels exprimant à cet égard des visées particulières.

Quelques préalables

Le développement est un terme chargé de connotations émotionnelles, passé dans la perception courante, repris dans de multiples discours publics, dont il fournit comme la pulsation centrale. Cette perception semble parfois s'apparenter à quelque version moderne et agnostique de l'idée de paradis, ou à cet espoir dont parlait le poète :

(1) Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération.

« Un jour pourtant un jour viendra couleur d'orange
Un jour de palme, un jour de feuillages aux fronts
Un jour d'épaule nue où les gens s'aimeront
Un jour comme un oiseau sur la plus haute branche » (2).

Rien n'est plus indispensable que l'espoir et le rêve. Pourtant, leur seule invocation ne suffit pas à fonder quoi que ce soit de social et de culturel, à supposer que les termes « d'espoir » et de « rêve » ne soient pas eux-mêmes culturels. Rien ne serait donc plus éloigné du propos de ce chapitre que de l'inscrire sous l'emblème de l'on ne sait quel « réalisme ». Le développement, est-ce ce dont rêvent les États ? Si ce rêve comme tous les rêves peut pourtant, selon les critères du sujet, tourner au cauchemar, c'est qu'il s'agit d'un rêve, voilà tout, présentant en l'occurrence diverses caractéristiques : celle, assez commune, de concerner des gens qui n'ont pas demandé d'y figurer (mais ils n'ont pas demandé le contraire non plus) ; celle, plus spécifique, d'interpréter, de modifier ou d'orienter la vie collective selon des critères ou des buts particuliers. Même l'économiste S. Latouche, pamphlétaire enflammé, a cru bon d'intituler l'un de ses livres sous forme interrogative : *Faut-il refuser le développement ?*, alors qu'en gros sa réponse est oui (3).

Mais en en restant à ce premier attendu fort général, et à traiter provisoirement du terme développement au sens de l'aide au développement, on rencontre déjà, notons-le, la question de « l'altruisme » posée par Y. Goudineau : « qui sert la science quand elle sert autrui » car, ajoute-t-il, « il n'y a pas à ruminer longtemps pour voir que cette question recouvre des enjeux éminemment pratiques » (4).

---

(2) Louis Aragon. Pour la visée futuriste, téléologique et évolutionniste impliquée par le terme, voir par exemple C. Castoriadis, « Réflexions sur "le" développement et "la" rationalité », in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil : 131-174.

(3) Paris, La Découverte, 1986.

(4) Y. Goudineau, « L'altruisme et la science. De la bonté des sciences coloniales à l'excellence des sciences du développement ». Document multigraphié de la Journée des sociologues de l'ORSTOM, Paris, septembre 1991. On notera dans un ordre d'idées comparable que, dans la Somalie de 1992, des organisations caritatives à l'action sans nul doute admirable eurent à sélectionner parmi des enfants mourants ceux qui pouvaient recevoir le lait en poudre de l'aide internationale. C'est donc de médiations économiques et sociales qu'il s'agit : affrètement de quelque Transall, budget de quelque État, sécurité de l'acheminement du lait, etc.

Le développement comme « mauvais objet » des anthropologues

Dans la mesure où le développement économique est à l'évidence un phénomène déstructurant, son procès semble fait pour une partie importante des anthropologues français (5). C'est donc l'attitude inverse au rêve (ou au cauchemar) occidental qui semble dominante : il pourrait s'agir d'un mélange douteux d'impérialisme et d'ethnocentrisme, de paysanneries déplacées, de déstructuration par la force de sociétés exotiques considérées jusqu'alors comme harmonieuses, ce qui suppose *a contrario* qu'une perception précise de ce que le mot recouvre est possible d'une part (6) ; d'autre part, qu'il est possible d'évaluer de manière qualitative et incontestable la vie sociale en tout temps et en tout lieu. Dans la mesure où cette attitude commune vise en gros « l'occidentalisation du monde », on pourra noter avec J.-C. Müller à propos de la colonisation que, « dans ce discours général anti-colonialiste, on ne demande jamais aux victimes ce qu'elles en pensent ou ce qu'elles en ont pensé » (7). Ce rare et trop court article bilan aboutit à des résultats inattendus : ce que les représentants de ce peuple du Nigeria central reprochent au colonisateur anglais, c'est d'abord l'interdiction des guerres et des procès en sorcellerie, la mobilisation de main-d'œuvre pour les mines d'étain étant vue de manière fort nuancée, parce qu'attirant des migrants d'autres régions, elle permettait d'écouler des surplus vivriers et de payer ainsi l'impôt de capitation. On pourra encore citer le cas de la société tahitienne du début du XIX[e] siècle, porteuse d'un enthousiasme indéniable pour ces acquis « développementistes » bien avant la lettre qu'étaient l'écriture (et « les » Écritures), ou la construction de bateaux de transport lointain, bref, de ce que l'on appelait à l'époque les « arts mécaniques », tout en se souciant comme d'une guigne du message chrétien sur la sexualité (8). Alors qu'une bonne partie de la communauté anthropologique française semble avoir du mal à affronter ces questions de front, les représentants

(5) On n'a pas cru pouvoir se livrer ici à une enquête d'attitudes systématique. Malgré cette attitude majoritaire, aucun document d'ensemble ne semble disponible en France sur la question.

(6) En ce qui concerne les difficultés de la thèse de l'inégalité et de la domination globales, mais aussi de la notion même de « sous-développement », on pourra par exemple consulter L. Blusse, H.L. Wesseling, G.D. Winius (éd.), *History and Underdevelopment*, Leyden/Paris, Leyden University/Éditions de la MSH, 1980.

(7) « Notre histoire et la leur. Quelques réflexions critiques sur le colonialisme chez les Rukuba (Nigeria central) », *Études rurales*, juillet/décembre 1986, 103-104 : 189-206.

(8) *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen.* Paris, ORSTOM, 1987.

de la communauté canaque de Nouvelle-Calédonie (dans le cadre régional des accords de Matignon) prennent des parts dans l'un des plus grands hôtels de Nouméa (au grand dam des actionnaires « traditionnels ») et des chercheurs d'Afrique sahélienne commentent de spirituelle manière les mille et uns tours nécessaires pour profiter des appels d'offre des grands organismes bailleurs d'aide (9).

Il semble que la grande période d'un discours dominant « antidéveloppementiste » s'atténue peu à peu chez les anthropologues français, sans qu'elle se voit succéder pour autant par des positions très fortes ni très argumentées. Il est bien évident que quels qu'aient été les réels inconforts, les réelles préoccupations éthiques de la communauté anthropologique française, quelle qu'ait été la sincérité de son engagement, la position de gens rétribués ou subventionnés par un État, utilisateurs de routes, de voitures, d'avions, de devises à taux changeant, de fax, de téléphones, contribuables, clients de supermarchés pourvus de produits agricoles subventionnés, et critiques en bref de ces mêmes éléments sociaux chez d'autres présente quelques difficultés. L'attention portée au projet d'une anthropologie appliquée au développement s'inscrit dans un contexte que l'on peut résumer par des mots célèbres : « que faire ? » On notera en tout cas que cette opinion commune provient à l'évidence de la reconnaissance, dans diverses sociétés de la planète, de situations relevant d'actions étatiques ou paraétatiques spécifiques, que le regard anthropologique semble condamné à affronter.

A cet égard, la question de savoir s'il vaut mieux étudier par exemple les mythes ojibwa ou ce qui serait « les communautés indiennes canadiennes face au projet hydro-électrique de la baie James » au Canada n'a, semble-t-il, pas de réponse autre que « centriste » : il faut probablement étudier les deux. Les pages qui suivent ne discutent donc pas de la liberté de tout un chacun, fût-il anthropologue, dans l'action sociale, car c'est là, finalement, toute la question. Il ne peut donc s'agir de s'aventurer dans ce qui semble être la considérable confusion des débats concernant ce qu'il faudrait faire « pour » ou « contre » ce qui serait le développement, mais plutôt d'évoquer les conditions discernables d'une telle aventure.

(9) Communication orale, 1992.

Une catégorie économique incertaine mais contraignante

On peut parler du développement d'une photographie, d'une entreprise ou d'une activité, mais on traitera ici uniquement de l'acception macro-économique du terme. La notion de développement, *volens nolens*, relève de l'économie politique, non de l'anthropologie (10). On a parlé successivement de « développement économique et social », de « développement économique », on parle désormais de développement tout court, si bien que dans ce mouvement, l'économie peut paraître si naturelle qu'il ne serait plus nécessaire de la mentionner. On verra pourtant qu'il ne semble pas en être ainsi. Le terme recèle beaucoup d'acceptions sémantiques cachées (11). Retenons en trois souvent confondues désormais dans le langage commun : le *processus* du développement (soit la capacité pour un ensemble humain d'assurer de mieux en mieux ses besoins par une croissance économique relativement « autoentretenue » et « équilibrée », qualificatifs absolument indécidables à y regarder de près) ; *les appareils conceptuels* d'analyse et de mesure de ce processus qui en sont en fait inséparables (en gros, l'économie dite du développement) ; *la pratique* de ce qu'il est convenu d'appeler *l'aide au développement*, ce qui dans le français commun finit par recouvrir désormais à peu près n'importe quoi pourvu que cela se passe ailleurs qu'en France hexagonale (12). Posons, provisoirement, qu'il s'agit d'un double mouvement de diffusion, au sens neutre du terme : la diffusion au monde entier des formes économiques et sociales propres à l'État-nation à l'européenne, progressivement projetées ensuite, au second degré pourrait-on dire, vers ces êtres sociologiques étranges que sont les admi-

(10) Il est généralement admis que le terme de « développement » est passé dans le langage économique courant après la deuxième guerre mondiale. J.-P. Chauveau note cependant, pour ce qui concerne le Sénégal, que le terme est employé avec une signification pratiquement analogue dès le XIXe siècle, et que la Grande-Bretagne instaure dès 1929 un Colonial Development Fund (« Le développement approprié. Mise en valeur coloniale et autonomie locale : perspective historique sur deux exemples ouest-africains », in *Histoire, histoires*, bulletin multigraphié du département H de l'ORSTOM, Paris, 1986 : 23-43). La date de l'immédiat après-guerre est sans doute retenue du fait de *l'institutionnalisation* du terme par des acteurs publics nationaux (ainsi du Fonds d'investissement pour le développement économique et social ou FIDES en France) ou internationaux (Fonds européen de développement, Banque internationale pour la reconstruction et le développement ou BIRD consécutive aux accords de Bretton Woods, etc.).

(11) J.-F. Baré, « Pour une anthropologie du développement économique », *Études rurales*, 105-106, Paris, 1987 : 267-298.

(12) Rappelons que, techniquement parlant, il y a aide publique au développement en français quand des transferts économiques entre États sont consentis à des conditions particulières (prêts à des taux inférieurs aux taux bancaires ordinaires, transferts financiers spécifiques, etc.).

nistrations dites multilatérales, de diffusion d'une vision, coextensive à ce processus, des faits de société. Ainsi que l'indique encore Chauveau, le développement comme activité est, historiquement parlant, une « extension de la diffusion du modèle "rationnel" d'organisation bureaucratique hors de la sphère étatique » (13), sphère étatique dont le champ d'intervention a inclus dans les pays occidentaux les acteurs « arriérés » ou « archaïques », qualificatifs censés rendre compte par exemple d'une bonne part du paysannat français.

Quel que soit l'intérêt des travaux économiques contemporains, qu'il n'est nullement question de nier ici (on y reviendra), le discours économique lui-même est loin d'être parfaitement clair sur le terme. Après une consultation aussi consciencieuse que possible de nombreux écrits d'économie du développement et d'histoire économique (14), on a cru pouvoir aboutir sans trop d'infidélité à la définition suivante : le développement comme *processus* est une sorte de « cadeau Bonux » que l'observateur trouve un peu par hasard dans un paquet de croissance économique (15), cette dernière notion, plus explicite que celle de développement bien qu'elle en soit inséparable, étant d'ailleurs sujette elle aussi à de nombreux commentaires (*ibid.*). Ainsi, d'après P. Guillaumont, un « indicateur de développement » synthétique est « introuvable » (1985) ; en d'autres termes, on ne peut trouver un modèle universel intégrant espérance de vie, taux de médicalisation, pouvoir d'achat et prix de l'igname au consommateur (16). Le côté « qualitatif » attribué au développement par opposition à la croissance (considérée comme plutôt « quantitative »), est de même indécidable. Ainsi, la demande de formation médicale est, en soi, d'ordre qualitatif : mais on ne voit pas comment envisager le passage d'un manque de couverture médicale à la satisfaction de ce besoin sans

---

(13) « Du populisme bureaucratique dans l'histoire institutionnelle du développement rural en Afrique de l'Ouest », 1992, à paraître.

(14) Cette compilation (in Baré, 1987, *op. cit.*) a été guidée par la pédagogique discussion de P. Guillaumont dans sa récente *Économie du développement*, Paris, PUF, collection Thémis, 1985. Elle a notamment concerné les travaux de Aron, Austruy, Boyer, Bruton, Carré Dubois et Malinvaud, Denison, Hagen, Hirschman, Kindleberger, Kolm, Kuznets, Lebret, Lecaillon, Perroux du côté des économistes, et Braudel, Hobsbawm et Rich du côté des historiens.

(15) *Ibid.* L'expression « cadeau Bonux » renvoie à une ancienne et célèbre publicité de lessive dont les emballages contenaient pour la première fois un cadeau surprise, ce petit « plus » que J. Baudrillard trouvait fort justement homologue à la théorie marginaliste (*La société de consommation*, Paris, SGPP, 1970).

(16) Le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) publie cependant chaque année depuis 1990 un « Indicateur de développement humain » (IDH), intégrant espérance de vie, niveau d'alphabétisation et revenu par tête. La classification des 10 pays de tête et de queue recouvre cependant à peu près ceux qui seraient retenus en simples termes de revenu par tête.

un certain nombre (indéniablement quantitatif) de nouveaux médecins.

On notera, plus généralement, que le corpus même de l'économie dite du développement est lui-même historique et, en quelque manière, culturel. Il procède inéluctablement, en effet, des processus historiques et sociaux à l'œuvre dans l'Europe du « décollage » et de la « révolution industrielle », consubstantiels à l'invention de la mesure économique systématique par l'État et de l'économie politique moderne comme corpus relativement autonome (17). Cependant l'idéologie (au sens de L. Dumont) du développement semble, en ses diverses spécifications ou priorités, varier de manière importante selon les pays occidentaux « producteurs » (Baré 1987) (18). Les auteurs de grandes synthèses s'accordent en tout cas à trouver fort énigmatiques ces processus fondateurs datant de la révolution industrielle, et à les voir relever de l'ordre de la structure (mise en relation de différents domaines d'activités) et non, bien sûr, de la seule invention de la machine à vapeur ou de la déclaration des droits de l'homme (19).

L'anthropologie du développement étudie-t-elle quelque chose de vraiment définissable ?

Étant donné ces ambiguïtés considérables, on pourrait considérer *a minima*, avec J.-P. Chauveau (20), qu'il y a du développement là où il y a des développeurs, ou plus précisément des appareils publics (étatiques, internationaux) ou parapublics ayant pour fonction le développement. On comprendrait aussi que cette activité ne peut être associée de manière univoque à l'existence de pays

(17) Voir J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, EHESS, 1992, qui montre cependant que des procédures d'analyse et de mesure relevant de l'économie sont largement antérieures à la révolution industrielle.

(18) On notera qu'en américain courant « développer » une région signifie souvent y construire des complexes touristiques.

(19) Pour le « décollage » général de l'Angleterre et donc l'existence de ces synergies, F. Braudel, revenant sur son propre itinéraire, en est réduit à en parler comme d'un « exploit » (*La dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985). E. Hobsbawm doit employer la métaphore de « l'étincelle » (*spark*) mettant à feu le carburant (*fuel*) du commerce extérieur. Il rappelle que les questions fondamentales du « comment » (*how*) et du « là et pas ailleurs » (*where*) restent largement sans réponse (*Industry and Empire*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1986, 1re éd. 1968). Repris de Baré 1987 : 281.

(20) Chauveau, 1986, *op.cit.*

autrefois dits « sous-développés », qui, d'ailleurs, ont pour ainsi dire gravi la considération générale des catégories internationales, en accédant progressivement au statut de « pays en voie de développement » (PVD) et désormais « pays en développement » ce qui, dans le cadre d'un discours un peu hypocrite, recouvre en fait le monde entier. En effet, le développement est un *processus* et non un *état* et n'a de ce fait pas de fin, dans les deux sens du mot (Baré, 1987).

De ce fait, une anthropologie du développement ne saurait, paradoxalement, trouver sa spécificité dans les pays « en développement ». Elle serait avant tout une anthropologie des développeurs, ou plus exactement des systèmes de pensée et d'action à l'œuvre. Mais il s'agit plus d'un point provisoire de méthode que d'un projet ciblé, car malgré le caractère universalisant et réducteur du discours du développement, ces systèmes de pensée et d'action varient de manière non négligeable selon les aires régionales et les sociétés concernées, soit qu'il s'agisse des formes spécifiques de l'État et des institutions « développantes », soit que les interactions entre acteurs locaux et acteurs étatiques varient, soit encore que les enjeux eux-mêmes soient variables. Ainsi, les fonctionnaires des agences de développement revendiquent des « cultures » professionnelles différentes, plus américaine par exemple pour la Banque mondiale. La Caisse française de développement (anciennement Caisse centrale de coopération) consacrait en 1992 la moitié de ses engagements à des « aides hors-projets » inconnus dans la comptabilité de la Banque, où ils se recouvreraient en partie avec les fameux « prêts d'ajustement structurel » (21). Le problème du déficit hydrique se présente différemment s'il s'agit de l'Afrique sahélienne ou de la côte ouest de l'île sub-tropicale de la Réunion, etc. Pour parler comme Hegel, le *moment de l'universalité* du discours du développement (le « PNB par tête », l'augmentation du « revenu paysan », l'« infrastructure industrielle ») n'est qualifiable que dans son *moment de particularité*. La « modernité » étant une idéologie consubstantielle à la théorie du développement, citons ce qu'en dit Bruno Latour : « L'erreur des modernes sur eux-mêmes (...) c'est de confondre les produits et les procédés. Ils ont cru que la production de rationalisation bureaucratique supposait des bureaucrates rationnels, que la production de science universelle dépendait de savants universalistes, que la production de techniques efficaces entraînait l'efficacité des ingénieurs » (22).

Si l'universalisme du discours du développement échoue à uni-

(21) J.-P. Tuquoi, « La coopération dévoyée », *Le Monde*, 2 juillet 1993.

(22) B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991 : 156.

versaliser le monde, comme le montre la plus banale des observations, c'est l'ensemble « développeurs/développés » qui est à prendre en considération, autant dire l'ensemble des habitants de la planète, regroupés selon une nouvelle classification évoquant celle, fameuse, des animaux chinois citée par Michel Foucault (23). Si l'on ne peut nier en effet « l'occidentalisation du monde » de ces dernières décennies, on se doit tout autant de constater la *variabilité* de ce processus y compris dans sa définition la plus économiciste (24).

La définition « structurelle » du développement a l'air considérée comme banale et rebattue par la plupart des économistes. Il semble s'ensuivre qu'une « anthropologie du développement » ne peut, à strictement parler, être consacrée à tel ou tel aspect particulier de ce qu'il est convenu de considérer comme ce domaine : ainsi, par exemple, de l'alphabétisation, de la gestion des ressources naturelles, de la santé publique, ou de capacités d'exportation ; il y faut respectivement, en effet, des maîtres et donc des salaires (budget de l'État disons), une interrogation macro-économique sur des revenus de substitution pour des groupes destructeurs de la forêt par exemple (ainsi des essarteurs de l'Est de Madagascar), des entreprises prenant pied sur des marchés extérieurs etc. ; bref, d'autres éléments que ceux indiqués au départ. Bien entendu, il n'est nullement question pour autant de dénier l'intérêt de telles démarches particulières ; mais on peut poser qu'elles relèvent simplement d'une anthropologie attentive aux questions d'alphabétisation, de reforestation, etc., alors qu'une anthropologie du développement se devrait de traiter des *interactions* existant entre tous ces secteurs, en tant qu'elles sont productrices de quelque situation sociale ou économique qu'il convient de discerner. On notera ainsi que J.-P. Chauveau, abordant récemment l'anthropologie du développement comme un cas particulier de l'anthropologie des « procès de changement social », caractérise cette dernière par la combinaison d'une double perspective : « a) l'analyse de l'interaction entre macro-institutions et acteurs locaux (...) b) l'analyse des interfaces entre institutions et acteurs locaux (...) et institutions et acteurs exogènes d'autre part ». De ce point de vue, l'anthropologie du développement concerne « a) les changements provoqués (...) qui ne sont qu'une modalité particulière

(23) *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

(24) S.-C. Kolm commente longuement dans *L'homme pluridimensionnel* (Fayard, 1987) les incapacités de l'économie « *mainstream* » à expliquer la variabilité des croissances économiques. Différents programmes de recherche d'économistes de l'ORSTOM (A. Mounier en accueil depuis l'INRA, J.-Y. Weigel, P. Phelinas) sont consacrés selon différentes optiques au cas de la Thaïlande.

du changement social b) les effets de ces interventions, (...) médiatisés par une série d'autres modalités de changement social », ce qui fait évidemment beaucoup de monde (25).

Il semble en découler d'autre part que la critique d'un développement « ethnocentriste » est redondante : né en Europe, selon des médiations indéniablement culturelles (parmi lesquelles l'écriture et la mesure écrite), « le développement » sous sa forme de corpus conceptuel est, par définition et inéluctablement, ethnocentriste. Cet ethnocentrisme a cependant pour étrange spécificité d'être universalisable, car certains de ses aspects semblent participer d'attitudes, voire de rationalités universelles (26) ; en bref, la notion de développement est implicitement fondée sur la figure de l'individu telle qu'elle émerge des Lumières et de la Révolution française. Cette prétention à l'universalité pourrait bien, d'ailleurs, constituer l'une des conditions d'efficacité sociale de la notion : malgré le holisme de beaucoup de ces sociétés non européennes auxquelles « il » est notamment destiné, quelque équivalent de l'idée d'individu y est souvent et conjointement présent. A la remarque de Malgaches du Nord-Ouest selon laquelle les institutions, fort présentes, ne se peuvent comprendre qu'au travers du « libre arbitre » des personnes en question (*sitrapo ny olo*), répond l'adage créole de la Réunion : « chacun sur son cochon ».

Pourtant, les locutions d'« anthropologie du développement » et, en anglo-saxon, de *development anthropology*, ont désormais droit de cité parmi les professionnels des sciences sociales ; elles semblent donc revêtir pour eux quelque signification spécifique. C'est ainsi que, dans le contexte historique de l'anthropologie britannique, Ralph Grillo peut opposer, dans une synthèse fort précieuse, « l'anthropologie appliquée à l'ancienne mode de la période coloniale et une nouvelle anthropologie du développement relevant du monde post-colonial », bien qu'il lui soit nécessaire d'ajouter que ce contraste, « revêtant une certaine validité (...) dissimule certaines similarités et certaines différences entre ces périodes » (27).

---

(25) Communication personnelle, 1993.

(26) Ainsi de l'augmentation du revenu monétaire, de l'espérance de vie, de la protection de l'intégrité corporelle, de la sécurité alimentaire, etc., autant de domaines où se réfractent pourtant des dimensions économiques et sociales variées. La relative universalité des attitudes sur un « caractère objectivement préférable et préféré de certaines situations » est par exemple avancé par A. Sen, « The concept of development », in Chenery et Srinivasan (eds), *Handbook of Development Economics*, vol. I., Amsterdam, New York, Oxford, Tokyo, North Holland, 1988, cité par Ph. Couty, « Mélange des genres et raison des effets », *Chroniques du Sud*, 1991, ORSTOM, Paris.

(27) « Applied Anthropology in the 1980s : retrospect and prospect », in R.D. Grillo & A. Rew (eds), *Social Anthropology & Development Policy*, Londres et New-York, Tavistock Publications, 1984 : 16, 17. Traduit par moi-même.

Sir Edmund Leach, cité dans la même synthèse, notait en 1982 que (pour lui) « l'anthropologie du développement est une forme de néo-colonialisme » (28), sans cependant, d'après le professeur Grillo, expliquer exactement pourquoi (*ibid.*). Dans la masse hétérogène et considérable de travaux publiés sur ce qui semble être ce sujet — ce qui constitue en soi une première indication sur sa difficulté —, on peut extraire pratiquement au hasard un autre ouvrage britannique publié en 1985, dont l'introduction note, non sans quelque hardiesse, que « (...) voir l'anthropologie économique comme une dimension de l'économie politique permet en outre de dissoudre beaucoup des vieilles distinctions entre anthropologie économique, anthropologie appliquée et anthropologie du développement » (29). « Vieilles distinctions » ou non, toujours est-il qu'une tentation de dissolution de l'objet semble consubstantielle à une anthropologie consacrée, de quelque manière que ce soit, à ce domaine. Sans parler pour l'instant d'une anthropologie appliquée *au* développement, il est possible que la locution française d'« anthropologie du développement » pâtisse, pour ainsi dire, des moyens sémantiques disponibles dans la langue, par opposition au contraste possible en anglo-saxon entre *development anthropology* et *anthropology of development*, repéré par R. Grillo dans les orientations anglaises contemporaines (30).

La notion de développement pour les institutions scientifiques françaises

En France, la locution d'anthropologie du développement semble d'apparition et de compréhension courante récente (une dizaine d'années peut-être), alors qu'il s'agit de l'un des pays producteurs d'anthropologie les plus présents dans les mondes anciennement colonisés auxquels la notion de « développement » est souvent liée, et que différentes institutions de recherche nationales comme l'EHESS et le CNRS financent depuis fort longtemps des recherches anthropologiques et sociologiques dans divers pays du globe relevant de l'aide publique au développement française. A notre connaissance, les textes statutaires et fondateurs de ces institutions

(28) *Social Anthropology*, Londres, Fontana : 50, cité in Grillo et Rew, 1984 : *ibid.*
(29) J. Clammer, *Anthropology and Political Economy. Theoretical and Asian Perspectives*, Londres, Macmillan Press : 11.
(30) Grillo, 1984 : 29.

n'expriment pas d'orientation spécifique sur ce que serait le développement en général et donc encore moins sur les éventuels rapports définissables entre anthropologie et développement, ce qui, de ce point de vue, ne semble pas distinguer la situation française de celle d'autres pays (31). Il en est sans doute ainsi parce que telle n'est pas leur vocation globale (32).

La vocation statutaire de l'ORSTOM, établissement public scientifique et technologique national depuis 1984, est au contraire « la recherche pour le développement en coopération » (33). C'est probablement le seul organisme de ce type au monde (de même, pourrait-on ajouter, que le CNRS) et il est probable, sans esprit de chapelle, que certains aspects de la réflexion de ses chercheurs, plus pluridisciplinaire qu'ailleurs, soient fort innovants dans le contexte français. Il compte de nombreux anthropologues et sociologues, conduisant des programmes de recherche touchant généralement le thème de la transformation économique et sociale dans diverses zones régionales ; mais peu semblent pourtant relever explicitement d'une « anthropologie du développement » dans telle ou telle région, les intérêts intellectuels semblant se porter soit sur tel ou tel aspect particulier de ce qu'il est convenu de considérer comme ce domaine, soit au contraire sur des démarches plus globalisantes qui ne semblent pouvoir éviter de considérer « le développement » comme une dimension parmi d'autres de ce qu'elles étudient (34). Il peut sembler que les chercheurs de cette institution aient ainsi été confrontés, de manière indépendante, aux mêmes difficultés de réflexion de responsables de l'État qui, pour avoir le développement pour emblème, paraissent avoir éprouvé beaucoup de difficultés à en préciser le cadrage intellectuel — de même,

(31) On peut remarquer cependant que divers travaux d'anthropologie de l'EHESS, généralement spécialisés sur l'Afrique, ont porté ou portent une attention spécifique aux questions de développement et d'aide au développement. Ainsi, ceux dirigés par E. Terray concernant l'État (*l'État contemporain en Afrique*, collectif, Paris, L'Harmattan, 1987).

(32) On notera qu'un département du ministère de la Recherche français, tutelle des différents EPST, s'intitule « Recherche pour le développement » (1992).

(33) Appelé auparavant Office de la recherche scientifique et technique outre-mer, l'ORSTOM a conservé son ancien sigle et s'intitule Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération-ORSTOM.

(34) Nous remercions la sous-commission d'anthropologie de la Commission des sciences sociales de l'ORSTOM pour les renseignements fournis fin 1992. Parmi les orientations présentes, on peut citer sans prétendre être exhaustif : la question des « minorités » et des « identités », les questions de santé publique dans le cadre des grandes endémies, la gestion culturelle des écosystèmes, les questions de sauvegarde des patrimoines (archéologie), quelques aspects de politique linguistique, etc. Certaines de ces orientations sont traitées aussi par des sociologues. Certains travaux communs portent encore sur des domaines d'activité économique comme la pêche (artisanale et industrielle) et surtout l'économie rurale.

pourrait-on dire, que les économistes qui l'ont inventé. Pour le passé, on notera ainsi qu'à notre connaissance, seul le schéma directeur de l'organisme de 1981, alors simple « Office », évoquait ce cadrage mais pour définir le développement « comme l'interaction complexe de différents secteurs d'activité aboutissant à un mieux-être », ce qui, pourrait-on se laisser aller à ajouter, n'est pas si mal. Lors de la réforme de l'ORSTOM en 1982-1984, ce sont les « besoins fondamentaux » qui semblèrent mis en avant, mais par le moyen d'un organigramme (ainsi, par exemple du département « indépendance sanitaire » ou du département « indépendance alimentaire »). Or ce dernier, établi dans une perspective volontariste sans aucun doute louable, ne pouvait exprimer en lui-même en quoi, par exemple, l'idée d'une « indépendance alimentaire » pouvant être économique et socialement spécifiée, la nécessaire globalité du « développement » étant assujettie à de non moins nécessaires précisions. Tel était le cas des coûts comparatifs de telle ressource comme le riz en Mauritanie, moins cher pour le consommateur lorsqu'il est importé de Thaïlande que produit sur place à partir de coûteux ouvrages d'irrigation (35). Parler d'« indépendance alimentaire » en Mauritanie, c'était donc de riz, de Thaïlande, de prix FOB et de prix CAF, de M. Mokhtar Ould Daddah, de la Caisse centrale de coopération, etc. que l'on se devait de parler. On peut remarquer que l'ORSTOM est désormais constitué de départements à l'intitulé plus large et plus neutre, comme « Milieux et activités agricoles », ou « Sociétés, urbanisation, développement ». Le récent Projet d'établissement de l'ORSTOM (1991) évoque le projet intellectuel de l'institution comme son adaptation aux « conditions d'une planète vivable à longue échéance », les « processus de développement » étant analysés, dans l'inspiration du Sommet de Rio, en termes de « viabilité/durabilité, globalité, interdépendance écologique et politique », ce qui, pour être à juste titre prudent, n'est pas nécessairement, pourrait-on dire, très indicatif pour notre propos.

Le seul témoignage publié à notre connaissance sur l'orientation globale de l'ancienne institution (de 1943 à 1983) et sur son « histoire » (36) relève essentiellement d'une compilation de décrets et arrêtés administratifs et d'une chronique fort répétitive de relations avec de multiples ministères de tutelle ou des organismes publics considérés comme concurrents, ce qui constitue en soi une indication parlante : la recherche pour le développement serait, dans cette optique, ce que font les institutions publiques qui ont décidé

(35) J. Schmitz, Communication personnelle, 1988.
(36) M. Gleizes, *Un regard sur l'ORSTOM, 1943-1983*, Paris, ORSTOM, 1985.

de s'en occuper. Sur le plan de ce qu'il est convenu d'appeler la politique scientifique, il est noté que la création des anciens « comités techniques » leur « permettait de se saisir des problèmes selon le principe de la recherche appliquée, d'où leur appellation » (37). On chercherait pourtant vainement dans ce livre une définition ou une discussion de ce que peut bien être quelque science (ou, *a fortiori*, quelque science sociale) appliquée au développement, bien qu'il soit noté que le secrétaire d'État à la France d'outre-mer, ancienne tutelle de l'ORSTOM, écrivait dès 1947 qu'il est « mieux à même de saisir l'ORSTOM de recherches précises à entreprendre (...) ressortant de différentes disciplines : démographie, géographie humaine, linguistique, psychologie sociale, ethnologie » (38). L'auteur ajoute, il est vrai, qu'à cette période, « cette mesure était d'application difficile (...) et resta au niveau du vœux pieu » (39).

Concernant les sciences sociales, l'évocation dans une note « /du/ nom de Georges Balandier, conseiller privilégié de la direction générale » tient donc lieu dans ce témoignage d'orientation scientifique (40). Il y a sans doute là l'effet de quelque louable retenue de la part d'un responsable d'une organisation de recherche, garant de la liberté intellectuelle. On remarquera cependant que M. Gleizes écrit d'entrée que l'ancienne « recherche outre-mer » (précédant l'actuelle « recherche pour le développement en coopération ») « se caractérise tout autant par son sujet et par sa démarche que la recherche spatiale, océanologique ou médicale » (41), sans pour autant préciser en quoi ; c'est pourtant, peut-il sembler, le centre même de son propos. Il note d'ailleurs que la « répétition /des rapports administratifs concernant l'ORSTOM/ témoigne de la difficulté pour leurs auteurs, comme pour ceux qui les ont commandés, de sortir des sentiers battus » (42).

Dans un autre ordre d'idées, on peut remarquer que l'APAD, une association française consacrée à ces questions récemment constituée (1990), s'est intitulée Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement. La déclaration fondatrice de l'association note ainsi « le désir de promouvoir le changement social comme un domaine de recherche générateur de perspectives nouvelles en anthropologie générale », mais précise que « ceci inclut bien évidemment les processus de "développement" en tant que constituant une forme historique par-

(37) *Ibid.*, 78.
(38) *Ibid.*, 43-44.
(39) *Ibid.*, 44.
(40) *Ibid.*, 89.
(41) *Ibid.*, première page non numérotée.
(42) *Ibid.*, 114.

ticulière de changement social » (43) ; si bien que l'association semble devoir retenir dans son intitulé deux notions (le développement et le changement social) dont l'une est de son propre aveu pourtant incluse dans l'autre. S'il en est ainsi, c'est, probablement, pour que son propos soit clairement reconnaissable par les anthropologues européens et africains qui en sont membres et pour lesquels, pourrait-on supposer, ce rappel était nécessaire.

L'APAD s'étant essentiellement constituée pour l'instant autour d'anthropologues européens et africains spécialistes de l'Afrique francophone, l'étude du développement semble ici spécifiée tout autant par diverses histoires nationales (parmi l'histoire française joue un rôle important) que par un objet intellectuel généralisable. Les enjeux économiques propres à ce qui serait « l'Afrique » (essentiellement sub-saharienne et tropicale en l'occurrence) ne sont pas nécessairement superposables, en effet, à ceux présents dans d'autres régions du monde. On pourrait faire des remarques analogues pour d'autres grands pays producteurs d'anthropologie — l'Angleterre avec l'Afrique de l'Est et l'Asie continentale, les États-Unis avec l'arrière-cour ou *backyard* du bassin des Caraïbes et de l'Amérique centrale et méridionale d'une part, la « façade » Pacifique d'autre part (44), l'Asie du Sud-Est continentale (Philippines) ; la Hollande avec l'Asie du Sud-Est insulaire, etc. (45). Dans ce foisonnement d'études planétaires, certains thèmes, il est vrai, semblent récurrents et communs mais cela peut provenir tout aussi bien de l'universalité du discours même du développement que, pourrait-on dire, de leur extraction de la gangue de multiples situations sociales et historiques, pour aboutir à un sujet d'étude en soi.

---

(43) L'APAD est présidée par J.-P. Olivier de Sardan (CNRS/EHESS) qui l'a fondée avec J.-P. Chauveau (ORSTOM), secrétaire général. Son siège est 2, rue de la Charité, 13002 Marseille, et son secrétariat à la boîte postale 5045, 34032 Montpellier.

(44) Un département du East-West Center américain, fondation publique à financement multilatéral majoritairement américain et japonais dont le siège est à Hawaï, le Pacific Islands Development Program, conduit par exemple de nombreuses études qui ont pour caractéristique d'être centrées sur le Pacifique insulaire *anglophone*.

(45) Voir par exemple pour l'Angleterre, outre la synthèse citée de R. Grillo, la collection du périodique *BASAPP Newsletter* (British Association for Anthropology in Policy and Practice, University of Sussex) et pour les États-Unis la collection de *Practising Anthropology* et *Human Organization*, revue de la Society for Applied Anthropology.

Les institutions multilatérales

Les institutions multilatérales, quant à elles, ont tout d'abord poussé à leur comble l'universalisation du discours du développement (ainsi avec le groupe d'une Banque tout simplement « mondiale », progressivement constituée cependant d'organismes aux fonctions différentes, comme la BIRD, la Société financière internationale puis l'Agence internationale de développement). Elles ont pourtant dû, bon an mal an, diversifier cette visée par une structure en divisions « régionales » au sens de l'ONU (d'où l'opposition entre « projets » — sectoriels — et « programmes » — nationaux — longtemps retenue par la Banque mondiale), puis en se partageant les rôles avec des banques de développement « régionales » elles aussi comme la Banque asiatique de développement, dont le siège est à Tokyo et par laquelle transitent une importante partie des flux d'aide à destination d'une région connue comme la région « Asie-Pacifique ». Ceci, notons-le, tient tout autant au fameux excédent de la balance des paiements japonaise (le Japon constituant le principal bailleur d'aide), qu'à l'identification d'enjeux de développement dans la zone Asie-Pacifique qui appelleraient des financements jusque-là inexistants. On notera à l'inverse que la Caisse centrale de coopération française, principal bailleur d'aide du pays, a changé de nom en 1992 pour s'intituler Caisse française de développement. Dans la mesure où il entretient nécessairement quelque lien avec les définitions institutionnelles de son objet, le projet d'une anthropologie du développement est donc informé, à peine posé, par les formes de relation internationales, interétatiques et interadministratives dans le seul cadre duquel le développement, comme phénomène ou comme activité, semble discernable. Ainsi, bien que l'on oppose généralement développement « endogène » et développement « induit » (par l'aide extérieure), les différents services d'évaluation ne semblent pas toujours en mesure de différencier l'un de l'autre (46) en ce que, d'une part, les transferts financiers de l'aide au développement constituent bel et bien un élément *constitutif* de la vie économique et sociale des pays récipiendaires, et non un fait économique conjoncturel entiè-

(46) Michaël Cernea, conseiller en politique sociale (*social policy*) au siège de la Banque mondiale, note d'ailleurs fort explicitement qu'«aucune théorie générale du développement induit (...) n'a jamais été articulée malgré la multiplication des interventions publiques de toute nature », dans un ouvrage consacré à de nouvelles approches du développement rural, commentées ci-dessous (*Putting People First. Sociological Variables in Rural Development*, 2e éd. revue et augmentée, A World Bank Publication, Oxford University Press, 1991, p. 5). Traduit par moi-même.

rement autonomisable d'autres faits d'une autre nature ; en ce que, d'autre part, l'apport de capitaux se dilue par définition et par vocation dans les activités économiques et sociales du fait de la fameuse « fongibilité » de l'argent ; en ce que, enfin, on ne sait pas *toujours* reconstituer ce qui se serait passé s'il n'y avait pas eu ces transferts. Rien ne ressemblera plus, en d'autres termes, à une bicyclette tunisienne achetée par un ouvrier d'une petite entreprise aidée par la Banque mondiale *via* une banque tunisienne, qu'une autre bicyclette tunisienne achetée par un autre ouvrier dans une autre situation. Lorsque la massivité des organisations nationales et internationales fut reconnue surgirent les organisations non gouvernementales (ONG) qui, quelques années après leur création, se regroupèrent souvent sous la houlette du... ministère de la Coopération, certains cas (comme la médecine avec MSF, Médecins du monde) ayant ici trouvé une place à part.

Anthropologie du développement ou anthropologie historique ?

Bien que l'expression d'anthropologie du développement soit désormais courante, elle ne semble vraiment spécifiable ni du point de vue de la théorie économique, ni de celui des institutions spécialisées, ni sous l'angle de processus sociaux réels qui attendent toujours leur explication voire simplement leur description. Il s'agit d'un regard très empiriste sur la mondialisation de l'action publique dont les apports ne sont pas en cause mais qu'il faut accepter comme telle. C'est ainsi que va la « science » ou plutôt la connaissance, ainsi que le montrent en ce qui concerne la « science » sociale de beaux livres comme celui de J.-C. Passeron (47).

Si, en tout cas, l'anthropologie du développement relève, pour faire court, de ce que B. Malinowski appelait dès 1929 « l'anthropologie de l'indigène en transformation » (48), on ne voit pas d'une part comment aborder cet « indigène » sans évoquer ce qui cause sa transformation, qu'il s'agisse de causes « endogènes » ou « exogènes », et donc sans porter aussi le regard sur les sociétés qui l'influencent. De ce point de vue, cette sorte d'anthropologie ne se différencierait guère d'une anthropologie tout simplement his-

(47) J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non popperien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991, commenté par G. Lenclud, in *Études rurales*, n° 121-124, Paris, 1991.

(48) « Practical Anthropology », *Africa* 2 (1) : 22-38, cité par R. Grillo, 1984 : 9.

torique (à supposer que l'on sache ce qu'est une anthropologie « non historique ») ; il s'agit donc aussi d'une anthropologie interculturelle en assortissant le terme de culture de toute l'historicité dont il est inséparable, ou d'une anthropologie de ces modèles « hétérogènes » dont parle J.-P. Olivier de Sardan (49). Quel « indigène », d'autre part, n'est pas « en transformation », même un mineur anglais de Newcastle ? On se trouve à ce moment dans le projet d'une anthropologie du « changement social » tout court, dont parle l'APAD ; de cette anthropologie que l'on dit parfois « dynamiste », fortement revendiquée en ce qui concerne l'Afrique par G. Balandier, en opposition à une anthropologie qui, pour être « structurale », serait statique et conservatrice, celle de C. Lévi-Strauss. Il ne paraît ni utile ni possible dans le cadre de ce livre de retracer cette controverse assez obscure, déjà ancienne bien que toujours vivante, entretenue peut-être pour des raisons d'emblèmes universitaires dans le cadre d'un refus de dialogue ou en tout cas d'un malentendu apparemment indépassable, chaque « partie » semblant reprocher à l'autre de ne pas traiter de ce qui ne l'intéresse pas (50). Notons simplement à nouveau que si le « changement » est un emblème utile, il comporte en tant que projet intellectuel des difficultés de fond : pour que des choses culturelles et sociales changent en effet, il faut d'abord que ces choses soient distinguées de manière inéluctablement synchronique, et pour qu'un changement soit discernable, il faut par ailleurs que quelque chose ne change pas ; si tout change, on ne sait plus quoi qualifier de changement. Le structuralisme en anthropologie ne relève pas, faut-il le rappeler, d'un seul caprice d'inspiration conservatrice. En fait, (ainsi qu'y a insisté M. Sahlins de manière un peu caricaturale) toute structure, ou tout système de relations sociales portent en eux une historicité (51), de la même manière que toute histoire ne se trouve discernable à un moment donné qu'au travers de systèmes de relations lues synchroniquement. En ces matières, l'attention certainement nécessaire apportée au « changement » social (et au développement) semblerait plus consister à corriger une indéniable myopie des travaux anthropologiques antérieurs qu'à défi-

(49) « L'anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique », in *Bulletin de l'APAD*, n° 1, 1991. Voir aussi J.-P. Olivier de Sardan et E. Paquot (éd.), *D'un savoir à l'autre. Les agents de développement comme médiateurs*, Paris, GRET et ministère de la Coopération, 1991 ; de J.-P. Olivier de Sardan, « Sociétés et développement », in D. Fassin et Y. Jaffré (éd.), *Sociétés, développement et santé*, Paris, Ellipse, 1990.

(50) Voir « Histoire et ethnologie », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 ; Interview au journal *Le Monde* du 8 octobre 1991.

(51) Voir notamment « Other Times Other Customs, or the Anthropology of History » reproduit in *Islands Of History* 1985.

nir un champ d'étude discernable. C'est d'ailleurs cette voie « défensive » et « simple » qu'un texte-programme de J.-P. Olivier de Sardan invite à dépasser (52).

Si une anthropologie pouvait se définir dans tout ceci, sa première condition serait probablement, comme on a essayé de le montrer et de le pratiquer, d'être une anthropologie de l'économie comme corpus et comme activité, en ce que diverses situations purement économiques laissent apparaître des schèmes collectifs tout à la fois spécifiques et récurrents, consubstantiels au projet même de l'anthropologie : ainsi, de l'idée même d'une banque « asiatique » qui traite cependant de Samoa, un lieu pas plus « asiatique » qu'un autre, pourrait-on dire. Ici, la distinction relevée plus haut entre « anthropologie du développement » et anthropologie du « développement » prend tout son sens ; elle est récemment formulée par M. Dove, spécialiste des questions de gestion des forêts dans l'opposition anglo-saxonne entre *anthropology development/ development anthropology* (53). Cependant, cette anthropologie là doit être constamment au four comme au moulin : préoccupée à juste titre des appareils institutionnels du développement, elle doit aussi considérer toutes les médiations qui lient ces derniers à, disons, l'entrepreneur samoan, participant lui-même d'ensembles sociaux sans l'évocation desquels il ne peut être perçu. A rester fidèle au propos descriptif et analytique qui la fonde, elle risque de perdre en extension ce qu'elle gagne en précision, ou *vice versa*. En quoi une anthropologie du « changement » pourrait-elle être *appliquée* au développement au sens retenu ici ? Nécessairement globalisante, elle est, de ce fait même, peu prédictive et peu instrumentalisable. Si elle permettait de prédire ou d'évaluer ce qu'il en est du destin de « macro-acteurs » ou de leurs confrontations, cela se serait su très vite.

Cette démarche globale (pour ne pas utiliser « macro-sociale ») est donc nécessaire mais elle est certainement insuffisante pour être « appliquée » : il faut inéluctablement retourner à des aspects partiels, empiriquement ciblés, de ce domaine, dans le cadre d'une relation qui doit nécessairement lier directement anthropologues et « développeurs ».

---

(52) In *Bulletin de l'APAD*, n° 1, *ibid.*

(53) « Anthropology development *vs.* Development anthropology : Mediating the Forester Farmer Relationship in Pakistan », *Practicing Anthropology*, vol. 13, n° 2, Spring 1991.

La relation d'application : quelques remarques

Si une anthropologie « appliquée » au développement ne peut être qu'une anthropologie (fût-elle « critique ») à destination des « développeurs », située dans le cadre même de politiques économiques générales, l'anthropologue se trouve devant différentes nécessités. Il doit, d'une part — et ce n'est pas répandu — savoir un peu de macro-économie afin d'avoir une idée assez sérieuse de la perception par le commanditaire des faits qu'il traite, car il n'y a pas de « développement » sans enjeu ou sans raisonnement proprement économique. L'anthropologue doit en d'autres termes « parler le vocabulaire "émique" des indigènes » pour reprendre l'expression de l'industrialiste américain K. Ehrensal, et surtout le comprendre autant que faire se peut. La relation d'application est, ici comme ailleurs, spécifiée par ce qui va s'avérer après moult détours comme la demande du commanditaire, ou en tout cas de l'interlocuteur : États (ou leurs services spécialisés), agences multilatérales (ou telle ou telle de leur division), tel ou tel être institutionnel, comme une fondation ou une société privées. Or, la politique et la décision économiques dont procèdent l'aide au développement n'ont en tant que telles et par définition aucun propos anthropologique de fond ; ceci, même si des réseaux de « décideurs » manifestent, comme c'est souvent le cas leur intérêt pour la démarche anthropologique, et c'est précisément tout le problème. Le fait, par exemple, qu'une politique de soutien des prix à la production agricole concerne une société de fermiers catholiques de Lozère, d'adorateurs de Vishnu ou de conteurs d'un certain Renard Pâle, producteurs de maïs, de riz ou de mil n'offre en effet, de prime abord, aucun intérêt pour des institutions de ce type, et non sans raison, pourrait-on ajouter : il n'empêchera jamais un prix à la production d'être un prix à la production dans les trois cas. Si l'on entend souvent critiquer le fait que des anthropologues ne sont pas appelés lors de ces étapes cruciales de politiques et de projets que sont les « évaluations *ex ante* » (*appraisal*), on peut se demander s'ils ont pour l'instant quelque chose de particulier à dire ou en tout cas à faire entendre ès-qualités, sans quelque ciblage particulier de leur propos : la connaissance d'une société n'est pas une condition *suffisante* à la maîtrise de ses transformations. On notera en outre que la soi-disant méconnaissance des sociétés par les appareils de développement, souvent dénoncée, est bien souvent, en fait, une connaissance empirique minimale, ajustée au plus près des buts ou des enjeux. Une société française récemment confrontée à la tâche étrange, culturellement

parlant, de « dépolluer » les eaux du Gange et devant contribuer pour ce faire à installer un réseau de communications, comprit vite qu'il fallait donner des numéros de téléphone « élevés » aux interlocuteurs de caste brahmane (54).

Il est bien évident, ceci dit, qu'un tel projet doit, symétriquement, pouvoir avoir accès à l'ensemble du processus dans lequel il s'inclut, sous peine, en somme, de devoir traiter de quelque chose qu'il ne connaît pas vraiment. Bien souvent, en effet, une situation donnée ne peut être appréciée que dans le cadre d'un processus diachronique ou » historique » qui l'a informée — par exemple la *formulation* initiale d'un projet ou d'un programme. Dans ce sens, on ne citera la métaphore de C. Freud, ancien responsable d'une cellule d'évaluation au ministère de la Coopération français, qu'à titre contrastif : « Le sociologue /ici identifié à l'anthropologue/ est comme le médecin, avant on ne se rend pas compte que l'on peut en avoir besoin, après on n'a plus besoin de lui, sa présence est souhaitable pendant l'intervention » (55). Si l'on en a besoin, il semble que c'est tout le temps, mais à des fins très circonscrites. Plus généralement, la remise en cause d'arbitrages politiques généraux procédant de systèmes démocratiques ne semble pas relever à proprement parler d'une anthropologie appliquée, pas plus que d'aucune science appliquée ; si elle procède d'un anthropologue, c'est qu'il est membre d'une direction ou d'un cabinet ministériels où, fût-il « le meilleur anthropologue de France » pour paraphraser une expression connue, il ne peut agir d'abord en tant qu'anthropologue.

Une anthropologie appliquée au développement ne saurait certainement pas s'inscrire dans une sorte de vide institutionnel qui n'attendrait plus qu'elle pour s'y installer. C'est d'ailleurs ce que soulignent, parmi d'autres aspects, différents inspirateurs de ce type de réflexion en France (56). Dans ce cadre, l'anthropologue doit donc intérioriser les contraintes propres aux appareils institutionnels pour lesquels il travaille, fût-ce pour contribuer à les réformer.

Tout projet d'aide publique ou, plus généralement, toute politique dite de développement procède d'autre part d'une *conjoncture* donnée et, en tout cas, de divers arbitrages comptables qui n'ont pas de relations directes avec le problème en cause. On notera

---

(54) D. Bouvier, Société Degrémont, communication orale, 1992.

(55) « Qu'attendent les bailleurs de fonds des anthropologues ? », in *Bulletin de l'APAD*, n° 1, juin 1991.

(56) Voir ainsi les observations de J.-P. Dozon, J.-L. Amselle, J.-P. Chauveau dans le *Bulletin de l'APAD*, n° 1, celles de J. Schmitz dans le n° 2 (« Les sciences et techniques appliquées au développement et l'anthropologie ») et dans cette dernière livraison le très remarquable témoignage d'E. Le Roy sur « l'expertise ».

ainsi qu'en France, le budget de la Coopération est arbitré en dernière analyse par la direction du Trésor du ministère des Finances (57). Un anthropologue travaillant sur un projet de développement le fait donc dans un cadre administratif déterminé, si lointaine puisse être cette détermination, et quelle que soit la variété des médiations qui l'informent. Il se trouve dès lors confronté à un ou plusieurs commanditaires participant de chaînes de décision relativement autonomes du projet lui-même, et comptables auprès des sources de financement de deniers dont l'enveloppe globale a généralement été calculée sans lui ; or, la variabilité de la somme a, de toute évidence, des implications sur la forme du projet. « Moderniser » dix ou mille forges au Mali implique des chaînes de décision et d'effets fort différents selon le cas. La saisie de ces chaînes de décision relève donc de son travail, et non d'effets pour ainsi dire « parasites ».

Enfin, malgré l'ampleur des réflexions sur l'évaluation « qualitative » de l'aide publique, les critères officiels de réussite de projets restent généralement d'ordre comptable : ainsi du rythme de déboursement des prêts consentis ou du « taux de retour » (rentabilité d'un projet en termes coûts/revenus).

Le problème est qu'une évaluation qualitative est fort difficile à définir et à instrumentaliser ; comment prouver, pour céder délibérément à la caricature, qu'en dehors de cas dramatiques tangentiels ou extérieurs au propos, des communautés sont plus « heureuses » (dimension indéniablement qualitative) après un projet de développement qu'avant ? Si, comme le souligne à juste titre J. Schmitz (58), l'importance des critères de rentabilité a connu des variations dans l'évolution d'une institution comme la Banque mondiale, on ne saurait en déduire que ses responsables en sont amenés à militer pour des projets non « rentables » ; tout dépend de ce que l'on entend par là. A cet égard, on se doit de signaler que cette institution, par opposition aux États, a quelque obligation statutaire d'équilibrer ses résultats au sens bancaire, dans le cadre d'une histoire d'inspiration « libérale » dont les tenants, en l'occurrence, ont précisément pour ennemi premier la création systématique de déficits propre aux États (59) ; dans ce sens la Banque mondiale essaie d'éviter le fâcheux « fais ce que je dis, ne fais pas ce que je fais », quels que soient les diagnostics que l'on peut être amené à porter sur son action. Si quelques anthropologues

(57) Voir Y. Mamou, *Une machine de pouvoir : la direction du Trésor*, Paris, La Découverte, 1987. Les engagements des divisions de la Banque mondiale sont soumis au contrôle final de la vice-présidence chargée des opérations et des services du Trésorier.

(58) In *Bulletin de l'APAD*, n° 2, déc. 1991, *op. cit.*

(59) Voir H. Brétaudeau, *La Banque mondiale*, Paris, « Que sais-je ? », 1987.

et sociologues, parfois « experts » de la même institution, ont milité avec éclat ces dernières années pour l'incorporation de « variables sociologiques » dans les politiques et projets de développement, c'est, il faut le souligner, qu'ils avancent que cette démarche leur paraît plus compatible avec les critères de gestion de l'institution (voir notamment Kottak, in Cernea (éd.) 1991 et ci-dessous). La question de la « rentabilité » tourmentant bien des anthropologues, il ne semble pas inutile de constater explicitement ici que, dans l'économie monétaire, toute dépense connait des seuils, ce qui entraîne diverses conséquences, parmi lesquelles la difficulté de définir les « lieux » où l'argent manque *le plus*.

C'est donc un « monde » institutionnel et humain qu'une anthropologie appliquée au « développement » est d'abord condamnée à découvrir, avant que de songer à exister, un monde dont on ne sait s'il est politique, administratif, « ethnocentriste » ou les trois ; un monde où il lui faut trouver des coudes auxquels frotter les siens car la démarche inverse, loin d'être absente, semble régulièrement se heurter au très faible nombre de propositions considérées comme opérationnelles et ciblées de l'anthropologie. Il peut sembler difficile de trouver un dialogue plus surréaliste qu'entre anthropologues et économistes ou « éconocrates » (60) généralement responsables des deniers de l'aide publique, depuis, pourrait-on dire, que chacune de ces spécialités est discernable comme telle. Chaque catégorie en cause a tendu à assigner à l'autre une position stéréotypique — les uns, pour faire court, étant les brutes des autres, qui sont les poètes des premiers ; à la condescendance des uns vis-à-vis des économistes, ces Diafoirus du monde moderne, condescendance fondée sur la revendication d'une scientificité pourtant pas toujours très fondée, répond la répulsion des autres envers des rêveurs incapables de faire une addition, répulsion assez fascinée il est vrai ; tant nos collègues économistes reconnaissent ce qu'il y a de pertinent dans le regard anthropologique, mais sans jamais trop savoir qu'en faire. C'est cette sorte d'« accrochage névrotique » qu'une anthropologie appliquée au développement est pour ainsi dire condamnée à dépasser.

(60) Pour citer l'expression de M. Cernea dans son introduction à *Putting People First. Sociological Variables in Rural Development*, A World Bank Publication, Oxford University Press, 1991 (2e édition).

Quelques domaines d'application repérables

La formulation des politiques de développement et la maîtrise de leurs médiations sociales

La démarche la plus pragmatique ou en tout cas la plus construite et la plus « expérimentale » nous vient ici d'outre-Atlantique ; elle fut impulsée depuis plus d'une dizaine d'années par Michael Cernea, anthropologue et conseiller en sciences sociales de la Banque mondiale, en relation avec d'autres experts de cette institution, comme Robert Chambers (du britannique Institute for Development Studies de l'université du Sussex) et a donné lieu notamment à un livre connu, *Putting People First* dont la seconde édition est parue en 1991 (61). Le propos essentiel — incorporer explicitement la variabilité des formes sociales aux projets et aux politiques de développement rural — pourrait apparaître comme un truisme à l'observateur non averti des réalités de l'aide économique ; le fait que de telles positions aient à être argumentées et défendues à partir de tribunes institutionnelles puissantes montre encore, s'il en était besoin, les difficultés éthiques et intellectuelles consubstantielles à la pratique même de « l'aide au développement ». Pour sembler relever du bon sens, ce propos présente pourtant quelques difficultés logiques évoquées ci-dessous (62). Pour le sujet traité ici, on remarquera que la dimension appliquée de l'entreprise provient de l'accès préalable à ces tribunes — dans la période où la Banque mondiale se préoccupe de *social soundness* et où se crée au siège de Washington un service de *social policy*. L'entreprise tient donc tout autant à un faisceau de conjonctures, de volontés et d'itinéraires propres à la culture américaine contemporaine qu'à la définition préalable d'un espace anthropologique donné ; c'est probablement cette même coalescence conjoncturelle qui explique l'absence ou en tout cas la relative discrétion de telles démarches en France (63). L'un de ses aspects, peu explicite dans le texte, mériterait cependant un volume à lui tout seul. Il s'agit de transférer cette réflexion dans les systèmes d'action

(61) Cernea (éd.), 1991.

(62) Pour des commentaires plus détaillés, voir J.-F. Baré, « Une pensée positive ? Anthropologie sociale et développement rural », *L'Homme*, Paris, 1994.

(63) On notera, en ce qui concerne les questions d'hydraulique, la réflexion de chercheurs de divers pays européens d'un numéro spécial d'*Études rurales* (« Hydraulique en Afrique : génie rural et génie paysan »), n° 115-116, Paris, Laboratoire d'anthropologie sociale) qui, pour ne pas procéder d'une démarche appliquée au sens retenu ici, en aborde divers préalables.

d'action propres à l'aide multilatérale, en tentant d'imposer aux groupes que l'on pourrait appeler « ennemis » ou « neutres » de la Banque mondiale (puisque c'est d'elle qu'il s'agit essentiellement) la pertinence de la démarche : « adapter les projets aux gens et aux peuples » et non l'inverse (« Fitting projects to people », titre de la contribution de Norman Uphoff). On comprend la redoutable difficulté de la tâche lorsqu'on la traduit, par exemple « en adapter la vice-présidence chargée des opérations au piétinage des rizières malgaches par les bœufs ». En fait — et il y a là une sorte de butoir de la démarche —, les politiques et projets de développement sont d'abord adaptés à la forme des institutions qui les impulsent ; on ne voit guère comment il pourrait en être autrement, si bien qu'une anthropologie appliquée au développement se trouve toujours, non seulement dans l'éventualité de la réforme institutionnelle, mais de l'orienter selon des moyens acceptables par toutes les parties. Ainsi que l'indique encore Cernea dans un autre travail consacré à une méthode générale de « planification depuis la base » (*Bottom up Planning*), « des arrangements administratifs doivent relier les décisions de bureaucraties étatiques et la volonté de communautés locales », car « la participation des peuples aux politiques de développement ne peut procéder seulement d'exhortations émotionnelles » (64). C'est, pour le propos du présent livre, le point essentiel. Il se rapproche de la position de l'anthropologue comme médiateur spécifique et *instrumental* entre communautés locales et politiques publiques, différemment argumentée et défendue sous des formes plus « faibles » par des « pères fondateurs » de l'anthropologie britannique (B. Malinowski, A.R. Radcliffe-Brown, E.E. Evans-Pritchard, Audrey Richards et Richard Salisbury, probablement inventeur de l'expression de *social ombudsman*, position ici argumentée plus fortement dans le sens d'une participation à l'ensemble du processus de l'aide au développement.

L'argument essentiel de *Putting People First* est le suivant : « Le modèle /de développement/ adopté par les projets qui ne placent pas les gens et les peuples au premier plan (*put people first*) entre en contradiction avec le modèle intrinsèque au processus réel du développement » (p. 8) ; cette contradiction « obère (*undercuts*) considérablement l'efficacité des projets (...) (*ibid.*) ; un « usage systématique de la connaissance sociologique (*social knowledge*) (p. 7) », « une attention spécifique (*concern*) à l'organisation sociale en tant que trait central (...) doivent constituer la « priorité des priorités (*paramount issue*) » de tous les projets de développement

(64) *The Building Blocks of Participation : Testing Bottom-Up Planning*, World Bank Discussion Papers, 1992.

(p. 8). Cet argument est illustré par diverses études de cas relatives au « développement rural » dans diverses régions du monde. Ces spécialisations donnent quelque idée des secteurs éventuellement investissables par l'anthropologie : l'irrigation (Walter Coward, Bagadion, Korten, Freeman, Lowdermilk), les populations déplacées (Scudder, Cernea), l'élevage (Dyson-Hudson), les pêcheries (Pollnac), la gestion du domaine forestier (Guggenheim, Spears, Cernea), la création de réseaux routiers (Cook). On notera, ici comme ailleurs, la relative absence du secteur pourtant si déterminant, pourrait-il sembler, de l'alphabétisation et de la formation dans la transformation économique et sociale. Trois études de portée générale concernent l'évaluation des projets (Kottak), la participation paysanne (Uphoff) et le recueil de données (*social data*) (Chambers). Dans son style incisif, ce dernier discute notamment des choix d'enquête disponibles, ainsi de la confrontation entre sa méthode de « l'évaluation rapide du fait rural » (*Rapid Rural Appraisal*), dont la vogue récente fit l'objet de multiples controverses, et les méthodes académiques ; si les deux s'opposent comme « rapide et brouillon » (*quick and dirty*) à « long et obscur »(*long and dirty*) (p. 521), il ne voit pas en somme pourquoi il faudrait absolument choisir (65). Les études interdisciplinaires extensives (*large-scale interdisciplinary surveys*), si traditionnelles aux grands projets de développement, sont décrites comme « l'une des industries les plus inefficaces du monde » (p. 520). Un point essentiel de l'argumentaire est tiré d'une étude rétrospective de 57 projets financés par la Banque mondiale ; ceux considérés comme compatibles avec les « conditions socio-économiques culturelles et locales traditionnelles » sont en termes de « retour économique » (rentabilité) deux fois plus satisfaisants que les autres (Kottak, ch. XII). La manière dont ces conditions « traditionnelles » ont été discernées ne paraît cependant pas clairement indiquée, peut-être parce que cette notion même, placée comme une sorte de noumène kantien hors de la contingence sociale et de la variété des processus historiques, présente bien des difficultés. Pour être fondée sur le repérage d'organisations sociales « traditionnelles », cette réflexion ne tient pas compte de leur changement éventuel sous l'effet même de l'intervention extérieure ; évoquant nécessairement une durée donnée, elle n'aborde pas la question des variables qui peuvent se modifier dans cette durée (ainsi par exemple des taux de change entre dollar américain et monnaie locale). On ne voit

(65) Pour une bonne discussion concernant « l'enquête rapide en milieu rural, voir A. Cornwell, « Tools for our trade ? Rapid or Participatory Rural Appraisal and Anthropology », *Anthropology in Action*, n° 13, automne 1992 (British Association for Anthropology in Policy and Practice).

pas par quel miracle la tradition serait forcément congruente à la configuration intellectuelle spécifique propre au développement économique : quoi de plus « traditionnel », par exemple, que Cosa Nostra ? De même, on ne voit pas pourquoi, s'il y a « processus réel du développement » (ci-dessus), il faudrait qu'il y ait aide au développement ou développement « induit ». Le rôle de ces organisations « traditionnelles » dans le succès économique l'ouvrage vise en somme à réconcilier les « passions » et les « intérêts », pour paraphraser Albert O. Hirschman ; il se situe ainsi, malgré les apparences, dans une configuration fondatrice de l'économie politique elle-même.

On remarquera que la formulation de la démarche de Cernea et de ses collaborateurs, si attentive aux « peuples » ou aux « gens » *(people)* et aux « organisations de base » *(grassroot organizations)* offre quelque relation évidente, consciente ou pas, avec la tradition biblique fort prégnante aux États-Unis du Sermon sur la montagne : « Les derniers seront les premiers » (66), *putting people first* constituant par ailleurs, sans doute de manière indépendante, une devise affichée par de proches collaborateurs du président des États-Unis, Bill Clinton.

Du côté français cette démarche, importante en ce qu'elle semble pratiquement la seule véritablement construite dans ce domaine, a été commentée souvent de manière critique par différents spécialistes (67). Dans un cas, on insiste sur la « récurrence », inattendue, d'un discours « développementiste » attentif à la « participation paysanne » depuis la colonisation européenne de l'Afrique de l'Ouest, et donc la faiblesse de l'argument selon lequel la pensée du « développement » a ignoré les acteurs sociaux concernés ; une attention historique de la « longue durée » sur la pensée développementaliste elle-même se révèle ici particulièrement pertinente (Chauveau, 1991). Dans l'autre, on insiste sur le caractère vague et idéologique de la notion de « peuple » ou de « gens » (la notion de *people* étant comme on l'a vu difficilement traduisible en français sans commentaires sémantiques), et donc sur le caractère non moins indéfini des politiques de développement qui pourraient en procéder (de Sardan, 1990). C'est, finalement, une

(66) C'est le sous-titre même d'un ouvrage de R. Chambers *Rural Development : Putting the last first,* Longman, Londres, 1983 (trad. française, *Développement rural : la pauvreté cachée,* Paris, Karthala 1990.)

(67) Voir ainsi J.-P. Chauveau, « Enquête sur la récurrence du thème de la "participation" paysanne dans les discours et les pratiques de développement rural depuis la colonisation (Afrique de l'Ouest) », in *Chroniques du Sud,* Paris, ORSTOM, 1991 ; J.-P. Olivier de Sardan, « Populisme développementiste et populisme en sciences sociales : idéologie, action, connaissance », *Cahiers d'études africaines,* Paris, 120, XXX-4, 1990.

question de même nature qui a été rapidement évoquée ci-dessus à propos du discernement d'organisations « traditionnelles ».

Sans dénier la pertinence de ces critiques, on se doit de noter que, dans la démarche de l'équipe qui a entouré Cernea, c'est l'effort de *systématisation* qui a été considérable, et que le contenu relève explicitement des « essais et erreurs » (*trys and errors*) qui sont le lot commun de l'action. A l'objection selon laquelle un effort, quel que soit sa dimension, peut bien être vain, on peut répondre qu'à parler d'anthropologie du développement on est dès lors, fût-ce de manière inavouée, dans quelque idée de « praxéologie » et que c'est cette idée qu'ils explorent. Or, « la démarche, écrit explicitement Cernea, ne relève pas de la science » (1991 : 24), « bien que l'idée d'un scientifique appliqué qui ne fait pas de la science puisse tout d'abord sembler paradoxale » (*ibid.*). Elle est définie comme une combinaison entre « l'ingénierie sociale » et « la philosophie des lumières » (*enlightment*). Étant donné « l'énormité du mal-être (*social illfare*) de l'époque », il lui paraît « moralement insoutenable d'adopter une position de non-intervention (...) alors qu'une technologie sociologique peut apporter des améliorations pertinentes » (*ibid.* : 27).

Ainsi, même si l'idée d'une « technologie sociologique » présente bien des difficultés (commentées in Baré, 1994, à paraître), la démarche peut paraître simplement relever de la combinaison d'une préoccupation éthique et d'une intuition résolument empiriste. Finalement, c'est un propos comparable que l'on pourrait trouver dans la démarche de Chauveau, lorsqu'il remarque que « les initiatives paysannes en matière d'action associative ne sont pas toujours postérieures à l'organisation légale-rationnelle » (1991 : 144). En d'autres termes, il y a bien à chercher des congruences entre dispositifs de développement et dispositifs « locaux ». Cependant, cette recherche, de ce dernier point de vue, doit plus concerner des formes d'organisation sociale congruentes aux systèmes d'action du développement que des organisations qui seraient « traditionnelles ». On semble dès lors se trouver dans le projet d'une « anthropologie de l'innovation » institutionnelle.

La démarche de Cernea et de ses collaborateurs ne semble pas, enfin, pouvoir être critiquée du fait de son empirisme, car l'aide au développement, on l'a vu, est fondamentalement d'ordre empirique ; et il semble en aller ainsi des sciences sociales elles-mêmes, au sens de l'empirisme « logique » de l'école de Vienne, y compris apparemment l'économie et en tout cas l'anthropologie (68). Or l'empirisme, c'est fort heureux, n'a jamais empêché quoique

(68) Voir J.-C. Passeron, 1992, *op. cit.*

ce soit de réussir : le fait que la plomberie ou la technique bancaire ne connaissent pas de critères de scientificité n'a jamais empêché de réparer un robinet ou de créditer un compte en banque. Ce qu'on pourrait éventuellement reprocher à la démarche de l'équipe de Cernea serait plutôt de ne pas tirer toutes les conséquences de cet empirisme : ainsi, en insistant sur les organisations de base, locales et traditionnelles, de ne pas considérer les agences mêmes de développement comme les organisations de base, locales et à certains égards « traditionnelles » qu'elles sont bel et bien ; il est pourtant noté dans *Putting People First* « qu'une étude ethnographique en profondeur de la culture des agences de développement permettrait de déterminer les lieux récurrents d'apparition des problèmes » (460).

Est-il possible de réfléchir à de telles démarches en France, qui présentent la caractéristique d'être profondément impliquées dans le donné institutionnel ? Probablement oui, mais d'abord à cette condition que tous les acteurs le veuillent bien et que cette volonté puisse s'exprimer ; ce qui fait beaucoup de conditions en une seule, sans doute peu résolues en un seul coup d'organigramme. Car, comme on l'a vu, les démarches existantes procèdent tout autant d'itinéraires singuliers que de ce qui serait le « vouloir » des services de l'État ou de quelque administration ; pour évoquer le titre d'un livre de Mary Douglas, on peut se demander si les institutions « pensent ». De ce point de vue, la constitution passée d'une cellule d'évaluation déja évoquée, insérée quelque temps au ministère de la Coopération, constitue un jalon dont il faut se souvenir, quelles qu'en aient été les difficultés (69).

Une deuxième condition est donc que des anthropologues puissent travailler sur des sujets qui n'ont rien à voir avec ce qui serait le « développement », puisqu'une démarche appliquée dans ce domaine est, répétons-le, vouée à s'en nourrir. Il semble en résulter que des anthropologues travaillant dans ce cadre soient de préférence porteurs d'une expérience professionnelle solide, mais qui peut n'avoir aucun rapport ; la nécessité, de leur côté, d'une attention spécifique à ces questions a déjà été évoquée. Les rares démarches de cette nature que l'on a pu repérer en France semblent plutôt relever de la catégorie contraire (soit de gens âgés de 25 à 35 ans, sans poste statutaire et engagés au coup par coup par des institutions et agences de développement parce qu'ils ne trouvent pas autre chose).

---

(69) Voir C. Freud, *Quelle coopération ? Un bilan de l'aide au développement*, Paris, Karthala, 1988.

La question de l'évaluation

Cette préoccupation fondamentale, celle de fournir des capacités institutionnelles d'auto-correction, est désignée par un mot ambigu (passé de l'anglais au français « technique »). Évaluer connote en effet l'idée de donner une valeur aux choses et donc celle d'un jugement ; or, « l'évaluation » de l'aide au développement concerne simplement les rapports entre buts et résultats de politiques et de projets de développement.

Les précieux témoignages de Cernea pour le multilatéral d'obédience américaine et de Freud pour la France semblent montrer la capacité de modèles « éconocratiques » à se reproduire malgré l'existence d'instances institutionnelles d'évaluation, sans pour autant que la critique (ou la définition) de modèles « éconocratiques » ait semblé atteindre des points très décisifs (70). Une fois débarrassée de ses connotations de jugement, la notion même d'évaluation conserve en outre bien des difficultés logiques : dès que des sommes généralement importantes ont été engagées, on ne peut revenir dessus ; c'est ce qu'une expression française récemment apparue nomme le principe du « coup parti ». Cette difficulté procède de l'inévitable diachronie où se trouve l'aide au développement, qui surgit toujours dans la perspective d'un futur non maîtrisé en relevant dès lors des « essais et erreurs » consubstantiels à l'action.

Quelle que soit sa position dans ce domaine, la visée anthropologique se trouve donc entre l'arbre et l'écorce. En quoi peut-elle contribuer aux questions d'évaluation ? Contrairement à une idée reçue, différents services d'évaluation attachés aux agences de développement font un travail consciencieux qui comporte souvent des attendus centraux qu'on peut considérer comme relevant de l'analyse anthropologique : ainsi du département des évaluations rétrospectives de la Banque mondiale (OED ou Operations Evaluation Department, directement rattaché aux services de la présidence). Si les institutions françaises ou européennes ne procèdent

(70) On notera notamment que la dénonciation de l'indéniable mercantilisme ambiant à l'aide au développement, où des entreprises participant de pays bailleurs d'aide trouvent en même temps des marchés, comporte aussi des difficultés de fond : si des pays veulent se doter à un moment donné de presses à imprimer, par exemple, on ne voit pas dans un premier temps où ils pourraient bien les trouver sinon chez les pays producteurs. La question de savoir s'il ne faudrait pas développer avant une industrie nationale d'équipements en général, outre d'avoir été largement explorée (c'est ce qui s'est fait en Algérie) renvoie à des questions pour ainsi dire antérieures et qui ne dépendent pas foncièrement du processus d'aide : arbitrages entre l'industrie et l'agriculture, désintérêt pour ces questions, etc.

pas de même, cela peut tenir tout aussi bien à une tradition institutionnelle — provenant sans doute d'un manque de désir des uns ou des autres — qu'à une position raisonnée et partagée sur l'utilisation de l'anthropologie. Qu'il s'agisse d'évaluations *ex ante* ou *ex post* (ces dernières étant celles impliquant généralement des anthropologues/sociologues), on ne peut en tout cas considérer que l'anthropologie arrive ici comme en terre de mission.

Une démarche anthropologique appliquée concernant l'évaluation, utile et reconnaissable comme telle, ne semble donc pas devoir concerner le « contenu » de tel ou tel projet : c'est largement fait en ce qui concerne les institutions anglo-saxonnes, et si cela reste probablement à faire en ce qui concerne d'autres institutions d'aide comme la Commission des Communautés européennes, c'est qu'il s'agit plus de situations particulières que de la définition d'un champ d'activité nouveau.

Si l'anthropologie avait quelque chose de nouveau à apporter dans ce domaine, cet apport concernerait la reconstitution de ces projets en les considérant comme des systèmes d'acteurs, y compris en sollicitant la mémoire *orale*, alors que les services d'évaluation ne se basent ou ne s'expriment souvent que sur « les documents ayant trait au projet » (71) ; sous cet angle, ces deux démarches, loin d'être antagonistes, s'enrichissent l'une l'autre. Les capacités descriptives et interprétatives de l'anthropologie en matière de mémoire orale sont bien connues (72) et, plus généralement, la prise en compte du processus temporel ou « diachronique » inhérent à tout dispositif social constitue, en gros, le programme de l'anthropologie dite « historique ». Cette dimension temporelle et diachronique de l'aide est, d'une certaine manière, « avouée » implicitement par les rapports d'évaluation lorsqu'ils mentionnent en préambule des éléments diachroniques comme l'évolution des taux de change entre monnaie locale et monnaie internationale (dollar américain), une variable déjà évoquée (73). On notera ainsi que la simple reconstitution « historique » d'un projet d'aide à la création de petites entreprises en Tunisie, basée sur l'approche directe des acteurs tout autant que sur des documents, permet d'identifier les lieux d'origine du décalage entre objectifs et résultats ; comment, en l'occurrence, les critères d'accession au projet se sont

(71) Voir par exemple H. Brétaudeau, *La Banque mondiale*, *op. cit.*

(72) Voir par exemple N. Wachtel *et al.*, « L'histoire orale : une autre histoire ? », in *Annales ESC*, 1980, Paris.

(73) Voir l'intéressant document « Évaluation de l'impact économique et social des programmes de développement cotonnier au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire et au Togo », diffusé par le département de l'évaluation rétrospective des opérations de la Banque mondiale, 1988.

modifiés pour aboutir à une « clientèle » différente de celle à laquelle on entendait aboutir, soit des entreprises fortes utilisatrices d'emploi ou *labor intensive* (74). La modification de ces critères (notamment du taux capital fixe/par emploi créé) s'est elle-même progressivement imposée aux acteurs (banques commerciales et de développement, ministères, Banque mondiale) du fait de la relative rigidité du dispositif les reliant. La complexité, assez classique en matière multilatérale, de ce dispositif rendait en effet assez inéluctable que la « réussite » du projet soit évaluée selon le critère le plus acceptable par toutes les parties, soit le rythme de déboursement ; devant le manque de clientèle, on en a accepté d'autres, aux caractères exorbitants des premiers critères d'accession et en faisant évoluer ces derniers ; la clientèle même à laquelle le projet était censé s'adresser a été progressivement « écrémée », sans que l'on puisse y voir l'effet d'une intentionnalité de tel ou tel acteur, ou encore moins d'une sorte de méchanceté ontologique. Il s'agit ici de la relative incapacité du *dispositif* d'adapter son activité au réel social qu'il traitait, si bien que c'est le réel observable qui s'est au contraire adapté à cette activité ; si bien, aussi, que c'est le dispositif qui est en cause.

Pour fonder ce genre de démarche, on doit simplement reconnaître que les résultats d'un projet proviennent tout autant des acteurs qui le définissent et le gèrent, en les considérant sans aucune visée polémique comme des acteurs sociaux parmi d'autres, que de ceux auxquels il est destiné.

L'anthropologie — une anthropologie « historique » en l'occurrence — se trouverait, dès lors, en situation de « fraude » institutionnelle : reconstituer des souvenirs qui ne sont pas inclus dans le « scénario ». S'il s'agit de communiquer cette mémoire à des fins instrumentales et utilisables, c'est beaucoup demander à des bureaucraties ; pourtant, cette meilleure connaissance de l'action même du développement peut simultanément paraître comme une condition minimale d'une évaluation sincère, à cette condition qu'elle soit traduite en propositions concrètes et opérationnelles, fussent-elles rudimentaires. On peut donner un exemple de ces propositions en ce qui concerne le projet tunisien évoqué : ainsi de la recherche de dispositifs bancaires capables de prêter non 500 000 dinars tunisiens mais 50 000 ou même 10 000, (car l'intensité en travail est souvent dans ce cas plus importante quand le niveau du capital fixe investi est faible) et d'identifier la solva-

(74) J.-F. Baré, « La Tunisie, la petite entreprise et la grande banque. Essai de description d'un prêt d'aide au développement », *Cahiers des sciences humaines*, Paris, ORSTOM, 1992.

bilité des emprunteurs ; ceci probablement par l'entremise de caisses locales dotées par le dispositif de départ, et pourvues de directions dont les critères de recrutement seraient essentiels (comme l'ancienne Caisse de crédit agricole et maritime de l'époque du protectorat, évoquée à la fin des années 1980 par nombre d'interlocuteurs tunisiens, dont des gestionnaires du projet en question).

Ce genre de réflexion est d'ailleurs exploré dans ce domaine, l'exemple le plus connu actuellement étant celui de la Grameen Bank au Bangladesh (75). L'enquête sur l'histoire d'un projet permet, plus généralement, de découvrir dans le cours même de la recherche des options mal connues ou inattendues ; dans ce sens la contribution anthropologique à l'évaluation semblerait plus généralement à même de repérer, de manière comparative, les problèmes récurrents à certains processus d'action, et donc de contribuer à une réflexion générale dans un domaine traditionnellement investi par l'économie, l'économétrie ou la « socio-économie ». Dans tout ceci, il ne s'agit pas d'anthropologie à proprement parler, mais d'une démarche descriptive et d'approche directe qui, répétons-le, ne peut exister sans les attendus généraux de la méthode anthropologique. Dans un ordre d'idées connexe, celui de l'évaluation d'actions de *formation* et d'*alphabétisation*, on peut citer le remarquable travail des linguistes K. Dombrowski, G. Dumestre et F. Simonis sur le Sud du Mali (76).

La question de la communication linguistique

Bien que les langues et les facteurs sémantiques et cognitifs constituent des dimensions essentielles du savoir anthropologique, le rôle de la communication linguistique dans les processus de développement a été essentiellement exploré ces dernières années par des linguistes spécialistes des espaces francophones, regroupés au sein du Centre international de recherche en linguistique fondamentale et appliquée (CIRELFA) de l'Agence de coopération

---

(75) Voir *Libération*, 13 avril 1993, « Au Bangladesh, la Grameen Bank ne prête qu'aux plus pauvres » (D. Sigaud). Pour une réflexion d'ensemble sur les systèmes de financement légers, voir par exemple Uvin et Piguet, *Le rôle des systèmes d'épargne-crédit dans la maîtrise du processus de développement*. Genève, IUED, 1988 ; D. Gentil (IRAM), « Innovation dans le secteur financier : les paysans peuvent-ils devenir banquiers », communication au colloque « Innovations et sociétés », CIRAD, Montpellier, septembre 1993. Sur les « tontines » d'Afrique de l'Ouest sur lesquelles existe une littérature considérable, voir le *Bulletin de l'APAD*, n° 4, Marseille, 1992.

(76) K. Dombrowski, G. Dumestre et F. Simonis, *L'alphabétisation fonctionnelle en bambara dans une dynamique de développement. Le cas de la zone cotonnière (Mali Sud)*, « Langues et développement », ACCT, 1993.

culturelle et technique (ACCT), auxquels se sont adjoints ensuite quelques sociologues et anthropologues. Les résultats actuels de cette vaste réflexion sont disponibles dans différents volumes de la collection « Langues et développement » dirigée par Robert Chaudenson (77). Il n'est pas question de songer à résumer ici cette entreprise, hétérogène à certains égards, du seul fait de l'énormité du champ qu'elle aborde. Plusieurs de ses aspects relèvent d'ailleurs plus de l'ingéniérie linguistique (planification, politique linguistique, modélisation des faits de langue et de communication au plan national) que des aspects linguistiques de l'anthropologie. Les aspects tangentiels ou séquents à la réflexion proposée ici procèdent d'une remarque analogue à celle de R. Chaudenson, en avant-propos du premier volume de *Langues, économie et développement* : « Il est (...) étrange et réellement surprenant de voir des spécialistes de la formation, de la vulgarisation et plus généralement encore de l'éducation garder sur le problème des langues et de la communication un silence quasi total » (78). Pour notre propos, on doit noter de même qu'un grand nombre de situations et de processus de développement mettent en présence des univers linguistiques cognitifs et sémantiques largement hermétiques, et que cette seule observation concernant des systèmes d'action essentiellement diffuseurs de message (encadrement rural, systèmes de santé, aide économique, etc.) entraîne la visée centrale d'une attention au fait linguistique.

Sans céder à l'on ne sait quel œcuménisme, on pourra remarquer que l'attention accordée par E. Paquot et J.-P. Olivier de Sardan (1991) à la formation des agents de développement procède à certains égards d'une démarche analogue. Dans son introduction, Olivier de Sardan cite notamment l'apprentissage des langues. On consultera aussi à cet égard les travaux de Y. Jaffré (79), qui ont été parmi les premiers à se situer dans cette zone d'interface linguistique propre aux projets de développement (80). Récemment, on s'est posé la question suivante : « Comment parle-t-on d'éco-

---

(77) *Langues, économies et développement* (2 tomes) ; *Aménagement linguistique et développement dans l'espace francophone : bibliographie sélective ; La francophonie : représentations, réalités perspectives ; Les langues des marchés en Afrique ; Multilinguisme et développement dans l'espace francophone ; Langues et métiers modernes ou modernisés au Mali ; L'alphabétisation fonctionnelle en bambara dans une dynamique de développement.* Ces volumes diffusés par Didier Érudition ont été publiés entre 1989 et 1992.

(78) *Langue, économie et développement*, tome 1, « Introduction ».

(79) Coéditeur avec D. Fassin de *Sciences, développement et santé.*

(80) Voir quelques remarques, trop rares, de B. Sall sur certaines catégories wolof et peul dans *De la modernité paysanne en Afrique noire. Le Sénégal*, L'Harmattan, Paris, 1993.

nomie quand on parle tahitien ? » (81), l'une des réponses concernant le sujet étant que la saisie de l'une des langues véhiculaires de l'économie (le français, l'anglais) est une condition nécessaire à la compréhension d'un énoncé du genre : « créer une entreprise » ou « la situation de l'emploi est mauvaise ». Comme le souligne M. Hobart dans son introduction à un ouvrage récent (82), il ne s'agit cependant pas de céder à la croyance naïve selon laquelle les enjeux du développement sont réductibles à de simples enjeux de communication (parce que les parties en présence se « comprendraient mal »). Ainsi que le note à peu près A.-M. d'Ans dans sa contribution à *Langues et métiers modernes ou modernisés au Mali*, il faut beaucoup de « nombrilisme » pour croire que, sous prétexte qu'un forgeron ne connaît pas le mot carburateur, il ne sait pas ce qu'est un carburateur. Ainsi qu'on l'a rappelé en s'inspirant du travail de Georges Mounin (83), tout énoncé est traduisible en à peu près n'importe quelle langue selon des précisions variables, le problème étant que la seule opération de traduction éloigne de ce qu'on pensait être le sujet traité. Les choses se compliquent ou se différencient donc quand des lexèmes étrangers les uns aux autres sont inclus dans des énoncés d'ordre *syntaxique* producteurs de logiques sociales, en d'autres termes, quand on parle de choses générales, ressortant de croyances, de positions ou d'axiomatiques caractéristiques de la vie sociale, bref de configurations intellectuelles. Il en est ainsi de notions consubstantielles à l'économie politique et au discours du développement comme « croissance », « marge », « intérêt », « bénéfice », etc.

La mesure économique

Ce chapitre concerne la contribution de l'anthropologie à la connaissance du rôle économique du « secteur informel » et donc à la mesure de l'activité de l'économie non enregistrée. Les travaux systématiques sur ces sujets semblent rester pour l'instant à l'état embryonnaire. Alors que l'existence de cette partie de l'économie constitue désormais l'un des attendus quasi obligés de toute politique de développement, particulièrement en ce qui concerne

(81) J.-F. Baré, « L'économie décrite en tahitien. Quelques remarques », in *L'Homme* 120, janvier-mars 1992, XXXII (1).

(82) M. Hobart (éd.), *An anthropological critique of development*, Routledge, Londres, 1993.

(83) *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, Collection « Tel », 1963.

l'Afrique, la notion même de secteur informel a fait l'objet de différents débats dont témoignent par exemple les travaux de différents économistes de l'ORSTOM (84). On retient ici la définition de J. Charmes, soit les activités économiques non enregistrées par les appareils statistiques de l'État. La contribution de l'anthropologie tient ici à sa capacité à décrire des formes d'organisation non officielles par définition, en quelque sorte, et donc à une approche orale des faits dans les systèmes conceptuels révélés par les langues ; de ce fait, l'anthropologue est le plus à même de saisir des données quantitatives et d'un certain sens comptables, qui ne procèdent pourtant d'aucune comptabilité orthodoxe (au sens des manuels de comptabilité) ou écrite. Cette approche comporte de toute évidence des problèmes déontologiques et éthiques autour desquels s'affrontent différentes attitudes. On se tient ici à l'activité « informelle » non criminelle (ne prenant pas en compte la drogue, le grand banditisme, etc.).

Pour les uns, de tels travaux relèvent purement et simplement d'une sorte de police économique, en ce qu'ils fournissent à l'État l'information nécessaire à la taxation et à la répression éventuelle. Pour les autres, une meilleure connaissance d'une partie souvent considérable de l'activité (voir ces dernières années le cas de l'Italie, dont le PIB a pu être considérablement révisé à la hausse) permet à des États réalistes, peu désireux d'être confrontés à la transformation de milliers de travailleurs informels en chômeurs déclarés, de concevoir des stratégies économiques, des capacités d'aide et de financement plus adaptés (financements « légers » évoqués ci-dessus).

(84) Voir « Modèles de développement et économies réelles », *Chroniques du Sud*, 6, Paris, ORSTOM, 1991.

8

Anthropologie médicale appliquée

Connaissances, attitudes, croyances, pratiques

par Marc-Éric Gruénais

> *Le discours médical n'est pas un discours sur l'homme, mais sur la maladie. Il n'en implique pas moins une certaine idée implicite sur l'homme, sur sa liberté, sur son Être.*
>
> *J. Clavreul*
> L'ordre médical, *1978*

Il s'agira ici d'analyser une relation à trois termes, celle entre médecins, anthropologues et anthropologie. On peut en effet envisager la relation entre médecins et anthropologues comme étant médiatisée par un item appelé « anthropologie », entendu ici au sens étymologique de « discours sur l'homme », et auxquels les deux types de protagonistes ne donnent pas nécessairement le même contenu. Je tenterai de montrer que la correction de parallaxe, pour employer un terme d'optique, relative à la distance qui sépare médecins et anthropologues de l'objet « anthropologie » n'est pas toujours réalisée et que la relation à trois termes ressemble bien souvent davantage à un trapèze qu'à un triangle.

Dans la suite du texte, je considérerai que l'anthropologie évoquée par médecins et anthropologues ressortit au domaine de l'anthropologie médicale appliquée (1) dès qu'il y a collaboration entre anthropologues et professionnels de la santé (épidémiologis-

(1) Je reviendrai ci-dessous sur cette expression fort problématique et qui est loin de faire l'unanimité en France. Je ne m'aventurerai pas à en donner une définition, d'autant moins que les désaccords à son sujet sont, en quelque sorte, l'objet même de l'analyse proposée.

tes, médecins, responsables de santé publique, infirmières, etc.) ou encore dès qu'un médecin évoque l'anthropologie. En effet, le médecin justifie sa pratique, quelle qu'elle soit, par l'action : qu'il consulte « en ville » ou qu'il s'adonne à la recherche, le médecin légitime et justifie toujours sa pratique par l'obligation qui lui est faite (2) de soigner. Aussi le médecin s'attache-t-il toujours à l'anthropologie dans le but d'améliorer l'efficacité d'une pratique médicale à plus ou moins long terme. Ici, et de manière très empirique, c'est donc la présence du médecin dans la relation à trois termes qui projettent anthropologues et anthropologie dans le domaine de l'application. Étant donné cette acception très lâche, je ne ferai pas de différences entre une application dans le domaine de la recherche, dans le cadre d'un programme de développement sanitaire, ou encore, si cela a un sens, dans le contexte d'une consultation d'un médecin généraliste. En revanche, les travaux d'anthropologues ayant pour objet la maladie ou la santé et réalisés indépendamment de toute préoccupation médicale n'entrent pas dans le champ de l'anthropologie médicale appliquée.

Il s'agira ici essentiellement de la situation de l'anthropologie médicale appliquée en France. J'ai pris le parti, pour caractériser la nature des débats sur « l'applicabilité » de l'anthropologie au domaine de la santé, de me fonder peu sur les « grands écrits » mais surtout sur des petits textes, émanant aussi bien d'anthropologues que de médecins, qui n'ont pas toujours prétention à être considérés comme des « publications scientifiques », mais qui ont l'avantage de présenter sans détour les opinions sur l'anthropologie médicale appliquée (3).

(2) Cf. le serment d'Hippocrate.

(3) A cet égard, je ferai abondamment référence aux publications de l'association AMADES (Anthropologie médicale appliquée au développement et à la santé, 36 avenue des Cottages, 31400 Toulouse) fondée et présidée par Jean Benoist. Cette association a le grand mérite de favoriser de manière très libre des débats entre anthropologues et professionnels de la santé. Dans la suite du texte, les citations référencées AMADES, 1992 se rapportent à la publication des débats d'une table-ronde intitulée « Où en est l'anthropologie appliquée ? ». Cette publication ne consiste pas en un recueil d'articles (contrairement aux autres publications de l'association AMADES), mais rend compte des débats en conservant le style propre au langage parlé, les intervenants (médecins, responsables d'ONG, infirmières, ethnologues, etc.) étant nommément identifiés.

En France, une anthropologie inapplicable ?

D'une manière générale, l'anthropologie appliquée a bien du mal à trouver une place dans le paysage universitaire et scientifique français, même si nombre d'anthropologues ont commencé leur carrière par une démarche appliquée (4). Selon Bastide, le peu d'intérêt manifesté pour l'anthropologie appliquée en France relèverait, entre autres, d'une raison que l'on pourrait appeler culturelle : « L'anthropologie appliquée en tant que discipline scientifique ne pouvait se faire jour dans un pays croyant, comme la France, au rayonnement de la seule raison ; elle ne pouvait naître que dans un pays pragmatiste, comme l'Angleterre, soucieux des faits, tenant compte des résistances, n'agissant jamais qu'avec prudence » (1971 : 26). Bastide considère également le structuralisme comme une option théorique ne favorisant guère l'intérêt pour l'application (1971 : 150 et 184) : l'approche systémique, propre au structuralisme, autoriserait beaucoup moins que le déterminisme fonctionnaliste, par exemple, une réflexion sur les stratégies du changement social. Bien que Bastide souligne que le structuralisme qu'il évoque n'est pas celui de Lévi-Strauss mais plutôt celui d'une certaine sociologie américaine, on ne peut ici s'empêcher de penser au peu de place laissée à l'histoire, et partant, à une « anthropologie du changement social et du développement » (5), par une certaine conception de l'approche structurale qui a dominé la recherche anthropologique française. Il ne s'agit ici nullement de revenir sur le débat qui oppose(rait) la « structure » à « l'histoire » mais bien plutôt de souligner, avec Bastide, que les réticences des anthropologues français vis-à-vis de l'application pourraient relever de résistances culturelles.

L'anthropologie sociale appliquée, dans la mesure où elle est faite dans un cadre contractuel (une réponse à une demande à apporter en un temps limité), serait de mauvaise qualité, si l'on

(4) Par exemple, A. Zempléni rappelle volontiers qu'il a débuté par la recherche appliquée, lorsqu'il travaillait dans l'équipe du professeur Collomb à Dakar (AMADES, 1992 : 15) ; on peut également citer l'exemple de E. de Dampierre : « En 1954, une agence gouvernementale française proposa, à l'un de mes collègues et à moi-même, d'aller rechercher sur place "pourquoi" les Nzakara, réputés en voie de disparition depuis une cinquantaine d'années, engendraient si peu d'enfants » (1967 : 11).

(5) J'emprunte cette expression à l'intitulé d'une association récemment créée, l'APAD (Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement) dont la charte, en quelque sorte, souligne combien la « tradition anthropologique académique a souvent privilégié la synchronie et les permanences » au détriment de l'intérêt pour le développement et le changement social (APAD, *Bulletin*, n° 1, juin 1991).

en juge par les propos de E. Terray, responsable d'une des plus importantes formation universitaire française à l'anthropologie sociale :

> « ... Ces contrats engendrent ce que j'appellerai l'anthropologie alimentaire. L'immense majorité des anthropologues travaillent sur contrat quand ils en ont besoin. C'est comme le double travail dans les pays de l'Est : le contrat, c'est la journée de travail officielle qu'on fait à l'économie et à laquelle on consacre le moins de temps possible de manière à pouvoir se consacrer ensuite à sa propre recherche... La crédibilité de la discipline tient plus à des gens qui ont fait de la recherche fondamentale, elle tient plus à des gens comme Lévi-Strauss qu'aux bureaux d'études qui ont travaillé sur les plans de développement. L'industrie du conseil fonctionnera, mais elle ne donnera rien. Si les gens n'ont pas le temps de réfléchir, pas le temps de voir, ils produiront de la camelote. Ça ne veut pas dire que la demande sociale ne sera pas satisfaite, les commanditaires seront tout à fait contents » (1990 : 17-18).

L'anthropologie sociale appliquée, ici réalisée sous contrat, serait de la mauvaise anthropologie, sans doute parce que, par essence, l'anthropologie ne peut être applicable si l'on en croit des propos de chercheurs de l'ORSTOM rapportés par Brunet-Jailly (1990 : 6) :

> « L'ethnologie n'est pas, par essence, une discipline vouée à l'application ; elle n'est pas une science de la gestion des ressources humaines dans des contextes multi- ou pluri-culturels ; elle n'est pas non plus une discipline d'appoint destinée à faciliter le travail d'autres chercheurs en butte aux résistances culturelles opposées au développement. Elle a pour vocation d'étudier des configurations sociales pour ce qu'elles sont, en respectant les valeurs, les dynamiques et les évolutions, dans une perspective qui privilégie l'ensemble des dimensions symboliques qui structurent l'univers social. Une position assez similaire de réserve est exprimée par les sociologues : "Si les sociologues ont quelque chose de spécifique à apporter en matière de développement, c'est plutôt en le prenant comme objet d'étude que comme objectif à atteindre" ».

Lévi-Strauss cependant ne désespérait pas d'une certaine forme d'application des sciences humaines au rang desquelles il range l'anthropologie :

> « ... comprenant au quart ou a moitié, et prévoyant une fois sur deux ou quatre, elles [les sciences humaines] n'en sont pas moins aptes, par l'intime solidarité qu'elles instaurent entre ces demi-mesures, d'apporter à ceux qui les pratiquent quelque chose d'inter-

médiaire entre la connaissance pure et l'efficacité : la sagesse, ou en tout cas une certaine forme de sagesse qui permet de moins mal agir parce qu'on comprend un peu mieux, mais sans jamais pouvoir faire le départ exact entre ce qu'on doit à l'un ou à l'autre aspect. Car la sagesse est une vertu équivoque qui relève à la fois de la connaissance et de l'action, tout en différant radicalement de chacune d'elles prise en particulier » (1973 : 346).

Néanmoins, dans le même texte, Lévi-Strauss précise que les sciences humaines « sont encore dans leur préhistoire » ; dès lors, « A supposer qu'elles puissent un jour être mises au service de l'action pratique, elles n'ont, dans le présent, rien ou presque à offrir. Le vrai moyen de leur permettre d'être, c'est de beaucoup leur donner, mais surtout, de ne leur rien demander » (1973 : 343).

En ce qui concerne les travaux anthropologiques prenant pour objet la santé et la maladie, sommes-nous sortis de la préhistoire ? En fait, il apparaît qu'il peut être déplacé de qualifier d'« anthropologique » une démarche s'inspirant des sciences sociales et qui afficherait une vocation instrumentale. Ainsi, selon M. Augé, l'appellation « anthropologie médicale » (par opposition à « anthropologie de la maladie »), qui par nature qualifierait une démarche vouée à l'application, ne renverrait en fait qu'à une entreprise de circonstance :

« ... Le terme *medical anthropology*, dans l'usage qu'en font les chercheurs américains, a surtout un intérêt en quelque sorte administratif et stratégique : il s'agit de rassembler sous une même étiquette (pour faire masse, ce qui peut avoir de l'intérêt quand on veut obtenir des crédits) des recherches aux finalités intellectuelles différentes qui n'ont en commun que leur objet empirique d'occasion, à condition de définir celui-ci de façon assez lâche : l'épidémiologie, l'étude des soins délivrés en institution (''health care delivery systems''), les recherches sur les problèmes de santé et l'ethnomédecine sont ainsi présentées comme les quatre grandes parties de l'anthropologie médicale, elle-même conçue comme une subdivision spécifique de l'anthropologie en général... » (Augé, 1986 : 81-82).

En fait, l'expression « anthropologie médicale appliquée » n'aurait pas nécessairement un sens :

« ... ''L'anthropologie médicale peut-elle s'appliquer ?'' Se poser cette question suppose, évidemment, que l'anthropologie médicale existe en tant que discipline cohérente, c'est-à-dire comportant un corpus de propositions à peu près vérifiable et universel. Or, je constate qu'on est très loin du compte et, comme j'aime quelque-

fois le dire, l'anthropologie médicale est plutôt une nébuleuse de courants de recherche, d'idées, de toutes sortes d'approches, depuis la spéculation la plus effrénée jusqu'à la recherche statistique la plus rigoureuse ; depuis la psychanalyse, jusqu'à l'épidémiologie, et ainsi de suite... [or] on ne peut appliquer que quelque chose qui est déjà défini et qui dispose d'un corpus de propositions générales » (Zempléni in AMADES, 1992 : 17).

Alors, à bien des égards, s'adonner à de l'application équivaudrait à renoncer à être anthropologue : la demande d'anthropologie médicale appliquée procéderait d'un

« souhait d'une anthropologie sensiblement différente de celle qui s'enseigne ou se pratique actuellement dans les universités et les grandes institutions de recherche... on ne peut pas faire de l'ethnologie véritable à la demande ou sur commande car la demande ou la commande introduisent d'emblée une distorsion, un rétrécissement du point de vue que l'ethnologue cherche toujours à maintenir aussi large que possible » (Zempléni, 1990 : 98-99).

A. Julliard, renchérissant sur les propos de A. Zempléni, déclarait :

« A. Zempleni a souligné l'importance de l'outil méthodologique qui fonde notre science : l'enquête continue de longue durée qui remplace, ici, le questionnaire, et là, l'entretien directif ou autre. Or, je me demande ce que devient cet outil irremplaçable sous peine de perdre notre identité scientifique, face aux demandes de médecine ou de santé qui sont formulées avec précision. En résumé, on demande à l'ethnologue de fournir une réponse pratique à une question pratique, dans un temps bref (pour un ethnologue) pour que sa réponse soit effectivement opératoire, et ce, quel que soit le "terrain" d'étude. Si une telle question m'était formulée, je me demanderais que répondre. En tant qu'ethnologue seul, ce serait certainement un refus car ne pouvant pas pratiquer l'ethnologie, je ne vois pas ce que je pourrais faire d'autre qui serait utile notamment par rapport à d'autres sciences humaines » (Julliard, in AMADES 1992 : 88).

Étant donné ces positions, on comprend aisément que le contexte français n'est guère favorable à une collaboration entre médecins et anthropologues, d'autant moins que ces derniers, et il ne s'agit pas la seulement de la position d'anthropologues français, érigent en principe la nécessité de mener leurs recherches et, plus précisément, de construire leurs objets indépendamment de la demande médicale (6).

(6) Cette position est apparue très explicitement lors d'un atelier sur l'anthropologie médicale en Europe organisé dans le cadre de la première conférence de l'Association européenne des anthropologues sociaux (Gruénais, 1991).

Si le milieu anthropologique français est peu enclin à s'intéresser ou à s'adonner à l'application dans le domaine de la santé, on peut également se demander dans quelle mesure le milieu médical français met les médecins dans une situation qui les prédisposerait à dialoguer avec, sinon les anthropologues, du moins avec les professionnels des sciences de l'homme et de la société. Tout d'abord, la formation des médecins accorde peu de place aux disciplines relevant des sciences de l'homme et de la société (7). Des domaines tels que la santé publique ou l'épidémiologie, qui se préoccupent entre autres des facteurs sociaux liés aux pathologies, sont encore très peu développés en France comparativement à la situation aux États-Unis, en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas ou en Belgique : en France, par exemple, il n'existe qu'une seule école (celle de Rennes) entièrement vouée à la santé publique, et les quelques formations dispersées réservent la part congrue aux sciences sociales (8). Par ailleurs, en France, dans toutes les institutions, les postes de responsabilités ayant trait à la santé sont occupés presque exclusivement par des médecins (9) alors même que la formation médicale ne prédispose pas nécessairement à certaine fonction : faut-il nécessairement être médecin pour être ministre de la santé ? un philosophe ne serait-il pas *a priori* aussi compétent qu'un médecin pour présider un comité d'éthique ?

Si les conditions d'apprentissage et d'exercice du savoir médical ne semblent guère prédisposer les médecins à se tourner vers les sciences sociales, on remarque néanmoins que les initiatives ponctuelles de dialogue entre médecins et anthropologues émanent plus souvent des premiers que des seconds alors même que l'anthropologie de la maladie est devenue un champ de recherche privilégié des anthropologues : par exemple, le premier colloque important en France sur l'anthropologie de la maladie fut coordonné par un médecin, A. Retel-Laurentin (10) ; l'association AMADES qui se consacre à l'anthropologie médicale appliquée est présidée par un médecin qui est également anthropologue (J. Benoist). On

(7) Il est cependant prévu aujourd'hui une réforme des études médicales qui ferait notamment entrer les sciences humaines dans les facultés de médecine.

(8) Dans une formation à la santé publique, le nombre d'heures annuelles consacrées à la sociologie de la santé est passé récemment de 6 à 2 (D. Fassin, communication personnelle).

(9) F. Héritier-Augé, ancienne présidente du Conseil national du sida, faisait figure d'exception.

(10) Cf. A. Retel-Laurentin (éd.), *Étiologie et perception de la maladie dans les sociétés modernes et traditionnelles*, Paris, L'Harmattan, 1987. Il s'agit là des actes du premier colloque national d'anthropologie médicale qui s'est tenu en 1983. Ce colloque faisait notamment suite à une table ronde organisée en 1980, intitulée « Santé et sciences humaines » et qui avait pour but explicite de créer une anthropologie médicale en France (cf. Retel-Laurentin, 1983).

pourrait aussi opposer la disparition du *Bulletin d'ethnomédecine* (d'ailleurs fondé par un médecin-anthropologue, A. Epelboin), dont la publication émanait essentiellement du milieu de la recherche anthropologique, au succès d'une revue comme *Sciences sociales et santé*, étroitement liée au CERMES, laboratoire de recherche associé à l'INSERM (Institut national de la santé et de la recherche médicale). Est-ce à dire qu'en dépit de la faible reconnaissance institutionnelle des milieux médicaux à l'égard des sciences sociales, les médecins seraient plus ouverts au dialogue avec les anthropologues que l'inverse ?

Si, comme je l'ai indiqué plus haut, il n'est pas propre à l'anthropologie française de vouloir conserver une totale autonomie de la démarche disciplinaire par rapport aux demandes qui émaneraient des milieux médicaux, en revanche on peut se demander dans quelle mesure la question « l'anthropologie médicale peut-elle s'appliquer ? » n'est pas aujourd'hui une question très française. Se référant à l'anthropologie appliquée en général, et vraisemblablement plutôt à un contexte nord-américain, J. van Willigen (1991 : 7) écrit :

> « Ironically, as application became more common amongst anthropologists, the idea of "applied anthropology" became increasingly awkward — indeed, some might say obsolete. More and more it seems that applied work is done in the context of specific multidisciplinary networks of social scientists who do both applied and basic research work. They participate in specific domains of application such as the agricultural development, educational evaluation or population planning. In these contexts, people seem to think of themselves more as agricultural anthropologists, etc., rather than as applied anthropologists. Educational and medical anthropologists went through this shift long ago ».

L'interrogation sur la légitimité de « l'applicabilité » de l'anthropologie ne semble donc plus guère se poser aux États-Unis.

A l'évidence, comme le souligne A. Hubert dans cet ouvrage, le contexte de travail et les préoccupations communautaires propres aux États-Unis et aux pays d'Europe du Nord favorisent les collaborations entre anthropologues et professionnels de la santé. L'existence aux États-Unis, aux Pays-Bas, en Belgique, en Grande-Bretagne, de véritables instituts de santé publique, contribue à créer un « milieu » de professionnels de la santé plus favorables aux sciences sociales qu'en France, où il apparaît souvent que les médecins (essentiellement formés à la clinique) sont, « en dernière instance », les seuls à pouvoir évoquer légitimement les questions de santé. Nous avons également vu, avec M. Augé, combien la pra-

tique d'une anthropologie médicale aux États-Unis était liée à l'obtention de contrats (11), les travaux ainsi financés étant souvent très liés à des programmes d'action sanitaire. On pourrait également citer, parmi les facteurs qui conduisent les anthropologues à se préoccuper davantage d'application, une plus grande mobilité professionnelle liée à l'absence de statut définitif des chercheurs dans certains pays. En Allemagne, par exemple, si un universitaire ayant un statut équivalent à celui de maître de conférence n'accède pas au rang de professeur à l'issue de quatre ans d'enseignement, il ne peut plus être employé par une université. Une telle situation amène nécessairement les universitaires allemands à se poser la question de leur reconversion, éventuellement dans le secteur privé, et partant, des modalités d'utilisation de leur discipline. On sait également combien en Europe du Nord et aux États-Unis tout ce qui a trait à la « communauté » (un quartier, une communauté immigré, un groupe de marginaux) est une préoccupation beaucoup plus prégnante qu'en France (12). Ainsi, aux Pays-Bas, un anthropologue employé de l'État peut être détaché dans une association de prise en charge des toxicomanes. Doit-on voir là l'expression d'un pragmatisme ?

Au-delà du contexte professionnel, et à la suite de Bastide, on peut s'interroger sur les facteurs d'ordre culturel qui favoriseraient la propension à l'application, notamment dans les pays anglo-saxons, en comparaison de la situation française.

Durkheim s'est toujours soucié de se départir de tout « psychologisme » dans l'analyse des relations entre les individus vivant en communauté :

> « Émile Durkheim, dans son étude sur les causes du suicide, déclarait inintéressante pour le sociologue la prise en compte des itinéraires individuels de suicidés. Constatant la pauvreté des documents sur l'histoire personnelle des suicidants, il justifiait le partipris de ne pas chercher à en obtenir par le principe que les motifs de suicide sont, soit liés à des hasards de la vie des gens que nulle science ne peut cerner, soit le simple "reflet" dans les consciences

(11) A ma connaissance, il s'agit bien souvent de contrats publics, émanant, par exemple, de l'État fédéral, de la municipalité, etc.

(12) Les exemples seraient sans fin. Citons au hasard. Les *bobbies* anglais, qui ne sont pas armés comme chacun sait, participent depuis longtemps à la vie des quartiers pour prévenir la délinquance des mineurs ; en France « l'ilotage » ne s'est développé que depuis quelques années. Aux Pays-Bas, en Allemagne, le secteur associatif s'occupant de la prise en charge des toxicomanes est beaucoup plus développé qu'en France et bénéficie parfois de subventions publiques très importantes. Il n'existe pas, en France, d'équivalent des *social workers* nord-américains qui disposent d'une formation et d'un statut beaucoup plus élevés que les travailleurs sociaux français et qui sont souvent membres à part entière d'équipes de recherche universitaires.

particulières de "causes générales" d'ordre social, que l'analyse statistique met en évidence, et qui sont les "causes véritables" du phénomène... » (A. Fagot-Largeault, 1989 : 9).

Peu ou prou, les anthropologues français sont restés fidèles aux positions du « père fondateur » : le comportement et les pratiques des individus face à la maladie sont surdéterminés, en quelque sorte, par des systèmes de représentations qui mettent en jeu des conceptions de la personne, des oppositions structurales, des classifications, des étiologies, etc., culturellement marqués. Ici prime l'étude sur l'objet « maladie » ; les stratégies individuelles, par exemple dans l'étude des itinéraires thérapeutiques, sont peu prises en compte. L'individu a aujourd'hui encore bien du mal à trouver sa place dans les recherches anthropologiques françaises (13).

En revanche, dans le monde anglo-saxon, la sociologie américaine en particulier, et la recherche en sciences sociales en général se sont préoccupées très tôt de la place *du malade* au sein des institutions hospitalières (Parsons), de la relation individuelle entre patient et thérapeute (Balint), et, notamment à la suite des travaux de Kleinman, des anthropologues, qui ne se réclament pas pour autant d'une approche ethnopsychiatrique, s'interrogent sur la nature de l'expérience individuelle de la maladie (14). Les *social scientists* nord-américains s'interrogent donc *aussi* sur *le malade* en tant qu'individu, sur son devenir, sur ses rapports avec l'institution médicale, son environnement, etc., domaines où anthropologues et médecins peuvent se rencontrer peut-être plus aisément que sur les conceptions générales de l'homme et de la maladie.

On peut se demander dans quelle mesure une interrogation au sujet de l'individu malade et le projet d'une possible application de la recherche n'est pas favorisée lorsqu'on est anthropologue issu d'une culture, en l'occurrence américaine, où l'idéologie valorise à la fois l'initiative individuelle et la prise en charge communautaire. La place accordée au sujet malade dans les recherches anglo-saxonnes, par opposition aux recherches sur l'objet maladie en

(13) Depuis quelques années, cependant, l'individu réapparaît timidement sur le devant de la scène anthropologique à en juger, notamment, par l'importance prise par les biographies. Cependant, à ma connaissance, aucun groupe de chercheurs en anthropologie en France n'a produit un travail équivalent, par exemple, à l'ouvrage édité par Turner et Bruner (1986) consacré à l'expérience individuelle.

(14) A ce sujet, on pourra par exemple se reporter à l'ouvrage de B. Pfleiderer et G. Bibeau, *Anthropologies of medicine. A Colloquium on West European and North American Perspectives*, Curare Special Volume 7/1991, Braunschweig, Vieweg, et notamment aux articles de M.J. del Vecchio Good et D.R. Gordon sur les différences de conceptions aux États-Unis et en Italie au sujet de la capacité des individus à entendre ou non l'annonce de leur cancer et l'influence de telles conceptions sur l'attitude des médecins à l'égard du malade.

France, contribue peut-être à émousser les obstacles théoriques, voire intellectuels, à une possibilité d'application de l'anthropologie.

Des médecins insatisfaits de leur pratique

La demande d'anthropologie (mais pas nécessairement d'anthropologues, comme on le verra) s'accroît dans les milieux médicaux et cela, semble-t-il, à tous les niveaux d'exercice du savoir médical. L'Organisation mondiale de la santé emploie quelques rares ethnologues qui collaborent à la définition des programmes de l'organisme. Des organisations non gouvernementales, telle que Médecins sans frontières, ou encore le ministère français de la Coopération demandent à des ethnologues d'intervenir dans les programmes de formation qu'ils organisent pour leurs personnels amenés à s'expatrier.

Des ethnologues, « exotisants » ou non, sont également conviés à participer à des instances nationales :

> « Des anthropologues sont désormais consultés et présents dans des instances régionales ou nationales qui ont à s'occuper par exemple de questions de bio-éthique (ainsi Nicole Echard qui siège au Comité national d'éthique) ou de questions où interviennent les rapports sociaux de sexe (Martine Segalen et moi-même participons aux travaux du Haut-conseil de la population et de la famille), ce qui permet de faire entendre un message le plus souvent considéré par nos partenaires comme inhabituel, parfois incongru. Mais l'important est sans doute qu'on observe une plus grande disponibilité de la part des corps constitués à nous considérer comme des partenaires, et aussi que les anthropologues font plus d'efforts que par le passé pour se faire entendre publiquement » (Héritier-Augé, 1991 : 69).

Il n'est jusqu'à la clinique qui ne soit en demande d'anthropologie. Des anthropologues sont souvent sollicités pour des séances de formation destinées à des infirmières qui travaillent ou travailleront dans des centres hospitaliers français. Le médecin généraliste serait lui aussi avide d'anthropologie si l'on en juge par les propos de ces médecins : « La démarche anthropologique mérite d'être introduite dans la pratique des médecins généralistes pour réconcilier rigueur et humanisme dans la prise en charge des malades » (Gibert, 1990) ; « ... la position anthropologique est un outil précieux dans l'exercice de la médecine au quotidien... » (Marintabouret, 1990 : 53).

Cet engouement pour l'anthropologie me semble indissociable de la modification des conditions d'exercice du savoir médical depuis quelques années et qui requiert du médecin de considérer autrement le malade, ou du moins de se préoccuper de plus en plus « des populations » (15).

L'acte médical individuel (la médecine curative) coûte trop cher. En France, les débats sur le déficit de l'assurance maladie qui conduisent aujourd'hui l'État à demander au citoyen français de réduire ses dépenses de santé en sont la meilleure illustration (16). Les pays en développement pour leur part sont « invités » par le Fonds monétaire international à réduire les budgets alloués à la santé lorsqu'ils « bénéficient » des mesures d'ajustement structurels. Dès lors, l'idéologie sanitaire actuelle, émanant d'instances internationales ou nationales, valorise la prévention, et partant, une réflexion sur les conditions de vie des populations.

En France, l'intérêt grandissant pour les populations est aussi sans doute lié à la modification du marché du travail médical : l'Hexagone est saturé en médecins de ville qui, par ailleurs, sont contraints à un endettement important pour s'installer et rester « compétitifs » eu égard au rapide progrès des techniques ; les rémunérations et les conditions de travail et d'avancement des médecins hospitaliers ne sont pas toujours attrayantes. Alors, nombre de jeunes praticiens se tournent vers l'épidémiologie et la santé publique, prennent une par active dans le fonctionnement d'associations de toute nature qui se spécialisent dans la prise en charge de telle ou telle pathologie, etc.

Les raisons économiques ne sauraient pourtant expliquer à elles seules l'intérêt accru pour les populations. Un organisme comme Médecins sans frontières est de plus en plus attentif à la démarche anthropologique, notamment depuis qu'il a dû passer d'interventions en situations d'urgence (guerres, soins aux réfugiés) à des situations où l'aide sanitaire aura des effets à moyen ou long terme et qui exigent de « négocier » avec les populations concernées, par

(15) L'utilisation dans le langage médical contemporain de l'expression « les populations » (« état de santé des *populations* », « *populations* à risque ») renvoie presque toujours à une entité abstraite (on parle très rarement de la *population* X ou Y, au singulier) mise en avant par une réflexion médicale qui veut se donner à penser le groupe, le collectif, alors qu'elle privilégiait antérieurement l'individu.

(16) Désormais, l'État français, pour réduire les dépenses de santé, va définir des objectifs de santé publique qui auront pour conséquence de fixer un taux d'évolution des dépenses et veut évaluer la pratique médicale en précisant, grâce à l'informatique, la nature exacte de la maladie constatée et de la thérapeutique décidée pour mieux juger de l'action du médecin et individualiser le bilan d'un malade (G. Desportes, « Dépenses de santé : l'accord minimal », *Libération*, 15 octobre 1992). Ainsi, l'acte thérapeutique individuel devrait-il être soumis à l'appréciation d'un tiers, l'appareil d'État, et se conformer à des objectifs de santé publique.

exemple, pour la mise en œuvre de programmes élargi de vaccination. (Martin, 1990 : 68-69). Dans ce cas, la modification d'un contexte politique, l'obligation d'envisager une action dans une situation qui risque de perdurer induisent un changement de conception des modalités d'intervention des médecins dans les pays en développement et justifient le recours à l'anthropologie. Par exemple, au sujet de la difficulté de réaliser une enquête de séroprévalence auprès de réfugiés mozambicains au Malawi, un médecin déclarait :

> « On a un gros problème : si jamais on fait des tests, on a des résultats. Si on dit : *"il y a tant de séropositifs"*, ils vont être renvoyés au Mozambique. Si on ne le dit pas, on n'a aucune information épidémiologique. Alors, pour le moment, l'OMS ne dit rien, les organisations non gouvernementales ne disent rien, on est dans un *no man's land* absolument terrible, sur le plan médical. Aucun anthropologue n'y est encore allé pour travailler cette question. Cela pose de gros problèmes aux équipes médicales qui disent "mais *qu'est-ce qu'on peut faire ?"* » (AMADES, 1992 : 55-56, souligné par moi).

Dans des contextes totalement différents, c'est le succès des « médecines douces », parfois conforté par des biologistes ou des médecins de renom (17), qui attire l'attention des médecins sur le comportement des malades et sur la question de la légitimité ou de la crédibilité de la médecine scientifique aux yeux des patients.

Le sida vient finir d'ébranler les certitudes du savoir médical. En découvrant en très peu de temps l'agent pathogène, la recherche biologique et médicale a fait la démonstration de son efficacité. Elle a en même temps démontré qu'un système immunitaire qui fonctionne bien, identifiable par la présence d'anti-corps contre le VIH, est la preuve d'une mort annoncée. On prescrit alors aujourd'hui, du moins dans les pays développés, un traitement médicamenteux (l'AZT) à une personne qui n'est pas nécessairement malade (les séropositifs asymptomatiques). Dès lors, les repères connus qui permettent de distinguer un individu sain d'un individu malade se brouillent, la disproportion entre l'efficacité de la recherche médicale et le peu de résultats thérapeutiques devient flagrant, et il ne reste pour combattre l'extension de l'épidémie qu'à s'adresser aux individus pour qu'ils modifient leurs comportements (sexuels).

---

(17) On peut évoquer « l'affaire » de la « mémoire de l'eau », le professeur Benvéniste semblant donner une caution scientifique à l'homéopathie, ou encore les positions du professeur Minkowski en faveur des « médecins aux pieds nus » en Chine.

Toutes ces raisons (et sans doute y en aurait-il bien d'autres) dessinent une nouvelle configuration sanitaire qui amène les médecins à penser que l'amélioration de l'état de santé ne dépend plus seulement des progrès de la recherche médicale *stricto sensu* :

> « En 1982, une conférence internationale, réunie à Tunis sous l'égide de l'UNICEF et d'ENDA-Tiers monde (Dakar), concluait ses travaux par une remarque pertinente : *''Les échecs et les progrès ne dépendent plus tant des médicaments et des actions thérapeutiques dont les progrès ont été considérables que de rattrapage du retard concernant les facteurs non directement biologiques''* » (Desplats, 1990 : 19).

Or, les médecins reconnaissent eux-mêmes qu'ils sont mal préparés à prendre en compte la complexité des attentes, des demandes et des comportements des malades dans des contextes économiques et politiques qui tendent à modifier l'idéologie sanitaire et médicale : « Sur le plan de la nosographie : la classification apprise en faculté se révèle inadaptée à l'exercice de la médecine en général (18) ; sur le plan de l'individu malade : la confrontation avec ce dernier implique de l'aborder dans un contexte familial, professionnel et social » (Marintabouret, 1990 : 51). La formation à la médecine apparaît aujourd'hui comme une formation par trop technique : le médecin

> « a appris à trier dans le discours du malade des éléments significatifs, qui lui permettent de reconnaître ce que le profane ne sait pas reconnaître. Cette formation technique lui a fait en même temps évacuer de son attention une partie de ce discours, considérée comme non pertinente par rapport aux problèmes médicaux qu'il est de son rôle de prendre en charge. Or, c'est cette partie du discours qui est la plus visible, qui envahit le dialogue avec les malades. Et la faculté de médecine ne lui a pas enseigné qu'en faire. Et on nous demande, à nous anthropologues, d'aider à inventorier, à déceler un sens aux nombreuses formes de la demande qui sont adressées aux médecins et pour lesquelles ils n'ont pas de réponses... » (Benoist in AMADES, 1992 : 106).

Alors qu'aujourd'hui le malade réinvestit massivement sa maladie, qu'il n'apparaît plus seulement comme un porteur de patho-

---

(18) L'auteur veut sans doute souligner ici le hiatus existant entre la déclaration des malades et les possibilités (ou capacités) de prise en compte de ces déclarations par le savoir médical ; à ce sujet, cf. notamment P. Aïach, « Limites et ambiguïtés de la recherche en santé publique », *Cahiers des sciences humaines*, 28 (1), 1992 : 13-21.

logie mais également comme un individu ayant une demande, le médecin est, pour le moins, déconcerté.

D'une manière générale, « s'il y a demande des médecins, c'est qu'ils ont un sentiment d'échec de leurs interventions, et une prise de conscience de la nécessité d'un abord anthropologique à partir de leur expérience de terrain » (AMADES, 1992 : 32). Le désarroi des médecins est grand, et l'anthropologie devient nécessaire à la pratique médicale pour autant qu'elle permette de résoudre les problèmes d'identité du médecin face à un malade qui parle de lui-même et de son entourage :

> « Face à l'angoisse des soignants et des malades, je pense que le souci anthropologique c'est de dégager des idéologies qui soient porteuses d'un soin acceptable et autogéré » (AMADES, 1992 : 77).

> « L'anthropologie, pour nous [médecins], est-ce que c'est autre chose qu'un remède à l'angoisse des soignants ? » (AMADES, 1992 : 78).

> « Visiblement, on est à une époque où la médecine manque de références, car elle possède des techniques qui dépassent largement son système de références et sa réflexion. Tout d'un coup, et ce n'est certainement pas un hasard, certains se tournent vers l'éthique et d'autres de mes confrères se tournent aussi vers l'anthropologie. Effectivement il y a une angoisse : l'angoisse des personnes qui cherchent un système de références » (AMADES, 1992 : 86).

> « J'ai senti la crise d'identité des médecins et celle des infirmières. Et j'ai le sentiment que ces métiers en crise d'identité se tournent vers l'anthropologie comme vers un champ de théorie qui permet de se rassurer » (AMADES, 1992 : 126).

Les médecins sont à la recherche d'un nouveau sens à donner à leur pratique, quelle qu'elle soit ; dès lors, dans tous les domaines, il s'avère nécessaire d'adopter une nouvelle attitude, et l'anthropologie apparaît à bien des égards comme l'un des outils pour forger un nouveau « système de pensée » médical. Ainsi, un médecin (Rousset, 1989) déclarait, après avoir souligné la confusion qui règne aujourd'hui dans le monde médical et la conception fragmentaire, voire « éclatée » qu'ont les praticiens des malades, qu'il attendait des sciences de l'homme « une approche globale et non parcellaire ; une approche qui soit scientifique sans être trop réductrice ». J. Benoist (1989 a : 6), pour sa part, faisait remarquer que « bien des échecs tiennent moins à une insuffisance de la connaissance technique qu'à des attitudes porteuses d'incommunication »,

et l'anthropologie médicale « imprègne celui qui adopte son approche d'une nouvelle attitude intellectuelle » ; elle peut « apporter à la médecine moderne une distance critique sur sa propre pratique » (Cathebras, 1989).

Dans cette mesure, rien d'étonnant au recours du médecin généraliste à M. Mauss pour gérer sa relation avec les visiteurs médicaux : connaître l'*Essai sur le don* permet au médecin de refuser d'accepter qu'un visiteur médical donne deux boîtes d'un nouveau médicament dont on peut mettre en doute l'efficacité, car la boîte de médicament comme toute chose donnée, « même abandonnée par le donateur est encore quelque chose de lui. Par elle, il a prise sur le bénéficiaire », dès lors, « la démarche anthropologique mérite d'être introduite dans la pratique des médecins généralistes pour réconcilier rigueur et humanisme dans la prise en charge des malades » (Gibert, 1990). Nul doute alors que « ... la position anthropologique est un outil précieux dans l'exercice de la médecine au quotidien... » (Marintabouret, 1990 : 53).

Donner un sens à la pratique médicale aujourd'hui, telle est bien l'attente ultime à l'égard d'une anthropologie médicale appliquée : en « utilisant une approche essentiellement clinique et qualitative,... [elle] devrait pouvoir appliquer les concepts généraux de l'anthropologie à une situation concrète, proposer en un temps raisonnable une grille de lecture et un diagnostic, non pas nécessairement pour élaborer des solutions mais pour donner un sens aux événements liés à l'action du programme » (Desplats, 1990 : 23).

L'engouement des disciplines médicales pour l'anthropologie semble parfois sans limite :

> « ... Si les sociétés occidentales orientées vers le progrès scientifique et le développement fonctionnent essentiellement avec la logique analytique du cerveau gauche, les sociétés traditionnelles laissent une place beaucoup plus large à l'expression et aux valeurs du cerveau droit, siège des intuitions, des images mentales, des "révélations" et des pouvoirs... Mais les valeurs du cerveau droit sont, hélas, méprisées et laminées par les sociétés dites "de progrès". Et pourtant, qui sait si ces pratiques qui nous sont aujourd'hui si étrangères ne confèrent point quelque valeur héroïque à des plantes qui, à nos yeux, ne le sont pas !... L'heure vient, à l'aube du troisième millénaire, où doit naître et va naître sans doute, à partir de la sensibilité et de l'éthique écologiques, un nouveau monde. Nul doute que l'ethnopharmacologie s'inscrira avec d'autres disciplines dans les grands axes scientifiques qui contribueront à en définir les contours » (Pelt, 1991).

Sans recours à l'anthropologie, l'avenir de la pratique médicale semble apparemment bien compromis.

La mise en valeur des pratiques culturelles traditionnelles

L'ordre médical a circonscrit deux domaines principaux où ses préoccupations sont censées rencontrer celles de l'anthropologie : la médecine traditionnelle, dans les pays exotiques, encore appelée « médecine parallèle » dans les pays occidentaux (19) ; la nécessaire compréhension réciproque des croyances et pratiques des acteurs profanes (les populations par définition sont en mauvaise santé et ne le savent pas) et des acteurs savants (les personnels médicaux) grâce à la formation et l'information. Faut-il rappeler que ces domaines intéressent le médecin, non seulement par souci de connaissance, mais surtout (la médecine étant essentiellement vouée à l'action) parce qu'ils devraient permettre d'identifier des pratiques à partir desquels il sera possible d'améliorer l'état de santé des individus ou des populations ?

L'efficacité des traitements traditionnels

Dans la plus parfaite compréhension de la déclaration d'Alma Ata sur les soins de santé primaires (1978), la médecine traditionnelle apparaît pour certains complémentaire de la médecine hospitalière. Dans un avant-propos à un ouvrage consacré à la médecine traditionnelle, un ancien directeur général de l'OMS avançait les arguments suivants :

---

(19) Si l'on peut dire, *grosso modo*, que ces deux « types » de « médecines » traitent la maladie en fonction de systèmes de représentations de nature équivalente, la différence d'appellation selon les latitudes semble néanmoins les hiérarchiser : au Nord, elles seraient plurielles et « à côté » (puisque « parallèles ») de la biomédecine ; au Sud, elles seraient constituées en un corps de savoir unique (utilisation du singulier) et encore tout entières inscrites dans le registre pré-logique de la tradition. Plusieurs auteurs se sont attachés à critiquer le mythe de la médecine traditionnelle : J.-P. Dozon et N. Sindzingre, « Pluralisme thérapeutique et médecine traditionnelle en Afrique contemporaine », *Prévenir*, 12, 1986 ; J.-P. Dozon, « Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire », *Politique africaine*, 28, décembre 1987 ; E. Fassin et D. Fassin, « De la quête de légitimation à la question de la légitimité : les thérapeutiques *traditionnelles* au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, 110, XXVIII-2, 1988 ; M.-É. Gruénais et D. Mayala, « Comment se débarrasser de *l'efficacité symbolique* de la médecine traditionnelle ? », *Politique africaine*, 31, octobre 1988 ; M.-É. Gruénais, « Vers une nouvelle médecine traditionnelle. L'exemple du Congo », *La revue du praticien*, 141, 10 juin 1991.

> « ... Dans les pays en développement, certains administrateurs de la santé ont recommandé d'associer aux soins de santé primaires les guérisseurs traditionnels qui connaissent le contexte socioculturel de la population, sont très respectés et ont acquis une expérience considérable. Des considérations économiques, les distances à couvrir dans certains pays, la force des croyances traditionnelles, le manque de professionnels de la santé, surtout dans les zones rurales, sont autant de facteurs qui ont contribué à cette recommandation. Des programmes adéquats de formation et d'orientation des guérisseurs et accoucheuses traditionnels ont déjà été mis au point dans plusieurs pays » (Mahler, 1983).

Les tradipraticiens permettraient ainsi de pallier les carences du système de santé dans les zones reculées, d'autant mieux qu'ils présenteraient l'avantage d'une bonne insertion dans leur milieu et de proposer des soins à faible coût :

> « Voici un bon exemple de coopération [entre médecine scientifique et tradipraticiens] : un infirmier n'avait plus de médicaments dans son poste de santé. Il dit aux malades d'acheter des herbes médicinales chez l'herbaliste du coin. Nous pouvons dire que dans le département de Dschang l'ethnomédecine bamiléké et la biomédecine occidentale étaient réellement complémentaires » (Klefstad-Sillonville, 1990 : 59).

Ces propos, émanant d'un directeur régional de la santé au Cameroun, illustrent combien la « tradition », dont devra s'occuper l'anthropologue, est censée venir résoudre les carences du système de santé.

C'est incontestablement dans cette perspective qu'il faut situer l'expérience d'un ethnologue tel que J. Benoist, qui eut à répondre à une demande d'évaluation de l'état de la médecine traditionnelle dans trois régions du Bénin, en particulier pour mettre en évidence la diversité des pratiques et la nature des relations entre médecine moderne et médecine traditionnelle, et cela, dit J. Benoist, dans l'optique de « l'initiative de Bamako [émanant de l'OMS et qui préconise notamment une décentralisation du système de santé et un recouvrement des coûts] en tenant compte des coûts de la médecine traditionnelle et de son support actuel dans la population ». Le deuxième volet de ce programme devait être mis en œuvre par un économiste ayant pour mission d'établir le prix des médicaments qui seraient vendus par le commanditaire de l'étude (AMADES, 1992 : 45).

La question de l'existence de thérapeutiques traditionnelles efficaces et de l'administration de remèdes constitue ainsi un des

domaines d'application de l'anthropologie médicale. L'ethnologue, explorateur, est censé parfois pouvoir agir comme le découvreur de substances : « Nutritional anthropologists can act as *scouts* », par exemple, pour savoir si l'absence de scorbut chez les Masaï ne provient pas d'une consommation insoupçonnée de plantes collectées dans la brousse et comportant les éléments nécessaires pour lutter contre cette pathologie (Wilson, 1978 : 74).

Tout autant qu'à la découverte de nouvelles substances chimiques dans les remèdes traditionnels, préoccupation majeure de l'ethnopharmacologie, c'est à la transformation de l'acte « thérapeutique » traditionnel en geste efficace pour la santé que l'ethnologue pourrait contribuer, par exemple en s'efforçant de corriger l'utilisation de certains remèdes traditionnels :

> « D'après les médecins, certaines tisanes seraient ingérées à des doses nuisibles pour la santé, surtout dans le cas des jeunes enfants. C'est le cas de l'anis étoilé, utilisé pour guérir certains troubles digestifs. Ensuite, la valorisation de la plante face au médicament de pharmacie constitue un obstacle dans la relation, déjà difficile, entre médecins et malades, et cette vision influe sur la décision, très fréquente, d'abandonner les traitements biomédicaux » (Sturzenegger, 1989 : 67).

On peut également songer à se servir d'un acte traditionnel, sur lequel on ne porte pas nécessairement un jugement, pour amener les populations à utiliser des méthodes simples et efficaces pour lutter contre certaines pathologies. Ainsi, lorsque l'on sait que des tradipraticiens ou encore des mères administrent des décoctions de plantes aux enfants, on pourrait alors se préoccuper « d'identifier ce genre de canaux pour faire passer l'ingestion d'eau » et notamment « pour développer l'utilisation des solutions de réhydratation par voie orale qui permettent de lutter contre les effets néfastes (déshydratation) des maladies diarrhéïques » (AMADES, 1992 : 77 & 81).

Afin d'améliorer l'état de santé en s'appuyant sur les pratiques de soins traditionnels, il convient d'étudier les itinéraires thérapeutiques, un des sujets d'élection des ethnologues travaillant sur la maladie, pour « définir les niveaux appropriés d'intervention sanitaire » (Desclaux, 1989 : 50), pour identifier, par exemple, le type d'acteur qui serait le plus efficace pour administrer les solutions de réhydratation par voie orale aux enfants déshydratés, et pour savoir comment s'adresser à ces personnes. Ainsi, une étude d'itinéraires thérapeutiques avait montré que les mères recouraient aux thérapeutes traditionnels aux premiers signes de la déshydratation

de leur enfant et dès lors envisageaient que des attaques surnaturelles étaient à l'origine de la maladie ; « l'utilisation de solution minérale fut conseillée à ces thérapeutes simultanément à la pratique des rituels thérapeutiques habituels » (Desclaux, 1990 : 11).

L'intérêt des médecins pour les pratiques traditionnelles ne se limite pas toujours à l'administration de la substance efficace ; certains sont amenés à s'interroger sur les effets physiologiques des rituels :

> « Comment certains états cognitifs entraînent-ils des réponses biologiques ? Comment, par la médiation des sens peuvent-ils aboutir à certaines transformations physiologiques qui, à leur tour jouent, ou non, un rôle thérapeutique ? Là, nous oscillons de tout l'ensemble d'études sur les *placebo*, à un courant, essentiellement Nord-américain qui fait appel à la neuro-encodrinologie. Les émotions, les traumatismes qui peuvent émaner de rituels qui sont souvent agressifs pour celui qui les vit aboutiraient à produire des réactions neuro-hormonales diverses » (Benoist, 1989 : 31).

Les interrogations sur les rapports entre les faits biologiques ou physiologiques et les faits culturels et sociaux sont cependant peu prisées des anthropologues français, exception faite des travaux ayant trait à l'alimentation (20). Les prises de position très fermes d'anthropologues à l'encontre de la sociobiologie (21) il y a quelque temps ne sont sans doute pas étrangères au peu d'intérêt actuel pour ce type d'étude. Néanmoins, commence à se dégager aujourd'hui en France une tendance, qui semble surtout le fait de médecins, à se préoccuper non pas précisément des effets physiologiques des faits culturels mais à proposer une approche anthropologique qui, en relation avec une démarche épidémiologique, s'inscrirait dans une perspective d'écologie humaine. Ainsi, par exemple, selon Cathebras, à l'anthropologie de la maladie, « née de l'ethnologie des sociétés traditionnelles qui privilégient les causes magico-religieuses et sociales dans leur explication du malheur », on pourrait opposer une anthropologie médicale

> « qui se nourrit aussi d'approches plus biologiques, et surtout de l'*épidémiologie*. Car il faut — et c'est un regard complémentaire au précédent mais qui lui est radicalement hétérogène sur un plan épistémologique — considérer la maladie comme une réalité scientifiquement définie, et rechercher certaines de ses racines dans les

(20) A ce sujet, cf. l'expérience de A. Hubert rapportée dans cet ouvrage.

(21) Cf. par exemple le petit ouvrage de M. Sahlins, *Critique de la sociobiologie*, Paris, Gallimard, 1980, très rapidement traduit en français, ou encore les premiers numéros de la revue *Le genre humain*.

comportements humains et les pratiques sociales. Il faut enfin envisager la santé et la maladie, à l'échelle d'un groupe social, comme résultant d'interactions complexes au sein d'un *milieu à la fois naturel et culturellement construit*. Cette approche place l'anthropologie médicale dans le cadre plus général de l'*écologie humaine* » (Cathebras, 1989 : 13-14, souligné par l'auteur).

La nécessité du développement d'une perspective *d'écologie humaine* pour analyser l'état sanitaire et où l'on peut supposer que l'anthropologie aurait sa place est également soulignée par A. Froment qui se définit comme médecin-anthropobiologiste :

« Dans tous les cas, l'évaluation de l'état sanitaire se situe à l'*interface* entre sciences biomédicales et anthropologiques. Parce que les études épidémiologiques traditionnelles se focalisaient jusqu'à présent sur la description analytique de quelques maladies plutôt que sur une approche *holistique*, comprenant notamment les *représentations culturelles* de ces pathologies... » (1992 : 100, souligné par l'auteur).

Il est cependant un domaine pour lequel, semble-t-il, l'effet de la culture sur l'intégrité de la personne ne semble faire aucun doute : celui de la « maladie mentale ». La fascination réciproque de l'anthropologie, d'une part, et de la psychanalyse et de la psychiatrie, d'autre part, est ancienne (Freud, Roheim, Devereux, Bastide, Lévi-Strauss, Malinowski, Fortes, etc.). Pour marginal qu'il soit dans le champ des recherches anthropologiques en France, ce domaine semble pourtant un lieu privilégié d'application. L'expérience française la plus célèbre en la matière est incontestablement celle de l'équipe du professeur Collomb à l'hôpital Fann de Dakar et qui regroupait des ethnologues tels que E. et C. Ortigues, A. Zempléni, R. Collignon, J. Rabain (Collignon, 1978). Aujourd'hui encore, des expériences de collaboration entre psychiatres et anthropologues se poursuivent. On peut évoquer, par exemple, les termes à partir desquels devaient s'engager la collaboration entre une ethnologue et des psychiatres au Bénin. Ces derniers manifestaient un vif intérêt pour un mouvement prophétique et un culte vodou, et

« l'intérêt pour ces deux institutions thérapeutiques portait sur l'étude de l'hystérie dans les sociétés africaines, où la plupart des travaux d'ethnopsychiatrie concernaient davantage les *culture bound syndromes* et les névroses d'acculturation, même si la question de la transe de possession se pose depuis longtemps. L'hystérie perçue parmi les adeptes des cultes et des religions nouvelles était-elle

> une production interne à ces institutions... ou un mode d'expression contrôlé et limité dans l'espace et dans le temps aux rituels de possession ? Cette curiosité des psychiatres béninois... incluait une interrogation sociologique sur la place et le rôle de ces institutions au sein de la société du Sud-Bénin » (Tall, 1992 : 68).

Dans ce domaine, la démarche anthropologique aurait une fonction, non seulement utilitaire, mais surtout instrumentale. Ainsi Tobie Nathan (1986), qui se déclare volontiers anthropologue, utilise des opérateurs symboliques culturellement marqués lors de ses consultations destinées à des populations immigrés qui souffrent de troubles psychologiques (22).

Si l'anthropologie peut avoir une telle fonction instrumentale, c'est sans doute parce que, selon certains, il existerait des concordances et des analogies entre la pratique psychiatrique et les pratiques thérapeutiques ne relevant pas de la biomédecine. Ainsi, C. Lesne (AMADES, 1992 : 10-13), psychiatre ayant exercé aux Antilles, déclare que le langage symbolique de la possession lui était facilement accessible car il renvoie notamment à une interprétation d'une problématique de la culpabilité et des anomalies dans les relations interpersonnelles ; dès lors, « le psychiatre formé en France, nourri de théories psychanalytiques et systémiques, se retrouve ici en terrain familier... L'approche systémique ressemble sans doute à ce qu'on appelle en Afrique le palabre thérapeutique... ». Le psychiatre utilise l'anthropologie « pour ses applications concrètes », elle permet notamment « de déterminer dans quelle mesure le savoir et le savoir-faire de la médecine scientifique sont concordants avec le système de croyances et de représentations d'une société donnée ; dans quelle mesure ils sont discordants ou contradictoires ; et alors de définir les moyens de réduire ces divergences ».

Au-delà du domaine très spécifique de la psychiatrie, le raisonnement positiviste reconnaît aujourd'hui volontiers que tout ce qui ressortit aux pratiques traditionnelles (qui ici n'ont d'autre unité que d'être définies négativement par rapport aux pratiques de la médecine scientifique) s'attache principalement à la *psyche*, le *soma* étant le domaine exclusif de la médecine scientifique. Dès lors, on ne sera pas surpris de constater que pour certains, il peut y avoir collaboration effective de la médecine traditionnelle avec la biomédecine, pour autant que les champs d'activité respectifs des deux « médecines » ne se recoupent pas. Ainsi, le directeur régional de la santé au Cameroun déjà cité faisait état d'une collaboration à

(22) Pour une critique de la démarche de T. Nathan, *cf.* notamment les propos de A. Zempléni dans AMADES, 1992, pp. 22-28.

son sens réussie et qui avait permis de définir les limites des compétences de chacun des secteurs ; en particulier, l'association des guérisseurs avait établi son propre code d'éthique définissant les relations avec l'hôpital, « interdisant le charlatanisme et la sorcellerie », définissant des règles d'hygiène pour la préparation et la conservation des remèdes. Selon ce code, devait être envoyés à l'hôpital les malades atteints de « maladies naturelles » telles que paludisme, fièvre typhoïde, morsures, blessures par des clous, fractures, hémorragies, vomissements de sang, « malades souffrant d'une grande douleur interne », femmes enceintes malades, femmes en travail n'ayant pas accouché dans les six heures. Et le médecin de préciser : « Ce règlement fut observé par les guérisseurs. De notre côté, nous envoyâmes aux guérisseurs spécialisés les malades atteints de troubles psychosomatiques ou de dérangement mental, troubles qui sont souvent associés à des désordres sociaux » (Klefstad-Sillonville, 1990 : 59). Dès lors, une collaboration est envisageable dans la mesure où le système de santé officiel fonctionne mal (absence de médicament) ou lorsque la médecine scientifique (qui ne se préoccupe que des « maladies naturelles ») est incompétente. Pour toute autre situation, le recours à des pratiques traditionnelles peut être considéré comme dangereux, et l'anthropologie être appelée à la rescousse pour comprendre les raisons des démarches des malades, comme dans le cas de cette enquête menée en collaboration avec un service de cancérologie à propos des recours aux médecines parallèles qui étaient considérés « comme une "perte de guérison" car ils limitent le diagnostic précoce : les malades en faisant confiance à des techniques non prouvées et à des traitements non adéquats, perdent un temps précieux » (Helary, 1990 : 79).

Comme le déclarait Zempléni, ce type de positions illustre combien aux yeux des médecins l'anthropologue « relèverait plutôt de la subjectivité locale, du savoir et des croyances du malade et de son milieu, etc., bref, qu'il serait réductible au psychologique ou au psychosociologique » (1990 : 98). De là à en conclure, par opposition, que les médecins seraient tout entier du côté de l'objectivité, ou du moins qu'ils sont les seuls au bout du compte à connaître le geste efficace, il n'y a qu'un pas (23).

---

(23) Ce pas est franchi par certains : « Les domaines de recherche qui sont identifiés pour l'avenir relèvent d'un bon choix et il faut poursuivre avec les instituts du Tiers monde les travaux en sciences des aliments, de leurs aliments à eux et en sciences biologiques. Les résultats pourront être évalués et mesurés objectivement et à la limite même prévus : *ce sont des sciences assez précises* et l'on peut se permettre d'être optimiste avec les chercheurs qui ont décidé de s'engager dans ces voies. *Il en est autrement des sciences humaines et sociales.* La démarche sera prudente et les résultats testés sur le terrain pour les confronter aux réalités des bénéficiaires et *écarter toute interprétation subjective* » (Basse, 1986 : 634 ; souligné par moi).

La formation à l'anthropologie ou la recherche d'une médiation

L'anthropologie semble nécessairement devoir être présente dans toutes les entreprises de formation, qu'elles s'adressent aux populations, aux tradipraticiens ou aux personnels de santé quel que soit leur statut.

L'anthropologue pourrait tout d'abord contribuer à apprendre à la population à se protéger, par exemple des effets secondaires d'actions de santé comme dans le cas des conséquences d'une campagne pour l'utilisation des moustiquaires imprégnées pour lutter contre le paludisme. Après l'une de ces campagnes, les moustiques ont changé de comportement : au lieu de piquer à l'intérieur des maisons après minuit, ils se sont mis à piquer à l'extérieur des maisons entre 21 et 23 heures. « Maintenant que nous avons étudié le comportement des moustiques, un anthropologue va nous aider à étudier le comportement de la population pour savoir comment on peut agir en demandant au moins aux groupes cibles des enfants de moins de 5 ans de rentrer plus tôt à la maison afin qu'ils soient protégés » (AMADES, 1992 : 74).

Il peut également lui être demandé de former des « tradipraticiens ». Dans un programme réalisé au Népal,

> « l'intégration des thérapeutes traditionnels comme agents de santé communautaires dans le cadre des soins de santé primaires a incité quelques organisations à employer des anthropologues comme formateurs. Leur sensibilité aux aspects socioculturels leur permettait de négocier la définition des rôles respectifs des dhami-jankhris [définis comme "des spécialistes magico-religieux qui jouent un rôle de thérapeutes dans la lignée chamanistique"] et du dispensaire, là où les projets classiques proposaient une répartition des tâches uniforme pour tous les dhami-jankhris censés s'y conformer après une formation standard. Un programme impliquant un anthropologue a, par exemple, choisi de former des thérapeutes traditionnels à la planification familiale plutôt que d'attribuer ce domaine au dispensaire, à partir de l'observation que pour la communauté concernée, la fécondité était davantage une affaire de dieux qu'une affaire de santé. Dans un autre programme, un anthropologue était chargé de tester et adapter des schémas utilisés comme matériel pédagogique. A ce stade, le travail anthropologique intervient pour définir au plus juste ce qui est "approprié au niveau logistique" » (Desclaux, 1990 : 12).

La mission éducative qui pourrait être confiée, entre autres, à l'anthropologue, est parfois affirmée avec beaucoup plus de force et de conviction : « Il manque sur le terrain des vulgarisateurs,

spécialistes en sciences sociales et humaines imprégnés du bien-fondé de la nutrition, qui seraient la courroie de transmission des résultats de la recherche aux populations » (Basse, 1986 : 640).

Les populations désireuses d'améliorer leur état de santé auraient donc tout à gagner à accueillir des anthropologues parmi elles. Les principaux concernés par la formation en anthropologie restent cependant les personnels paramédicaux et médicaux. L'anthropologie peut faire son entrée dans la formation des travailleurs sociaux, comme à la Réunion où des travailleuses familiales, chargées d'animation dans les quartiers et de l'aide aux plus démunis, ont reçu une formation pour « faire une étude de population dans [leur] quartier d'intervention en utilisant essentiellement certains outils d'enquête ethnologique » (Cohen, 1990 : 33).

Depuis de nombreuses années, des anthropologues participent, en France comme à l'étranger, à la formation des personnels de santé et des travailleurs sociaux. A. Julliard précisait que, dans la région de Lyon, la généralisation des contacts entre ethnologues et formateurs des professionnels de la santé et du travail social date du milieu des années 70 (AMADES, 1992 : 108). Dans ce domaine, un des exemples les plus aboutis en France est très certainement l'expérience de J.-P. Castelain, responsable depuis 1975 d'une formation en anthropologie à l'hôpital du Havre, qui s'adresse à des personnels paramédicaux (AMADES, 1992 : 112-113). J.P. Castelain (1990) justifiait dans les termes suivants la nécessité du maintien de cette formation qui était alors menacée : elle permet d'accéder à un nouveau regard auquel

> « il faut ajouter une nouvelle écoute du malade, de ses besoins et de sa sensibilité, qui permet une meilleure prise en charge à ces moments difficiles où l'individu sent, non seulement que ses intérêts vitaux sont en jeu mais que, puisqu'il se trouve hors de chez lui [l'auteur fait référence ici aux populations immigrées], son système de repérage socioculturel (dont on sait maintenant l'importance qu'il tient dans le rapport que les gens entretiennent avec la maladie et la guérison) ne joue plus un rôle protecteur. C'est ainsi que les stages [d'anthropologie] en question contribuent efficacement à "l'assistance aux personnes en danger" qui justifient l'existence même de l'hôpital et dont l'opinion publique comprendrait mal qu'un centre hospitalier veuille se priver ».

Les travailleurs sociaux, les personnels paramédicaux, les infirmières, mais aussi les médecins, notamment ceux qui désirent acquérir une formation à la santé publique en vue d'une pratique dans les pays du Sud, sont de plus en plus souvent les destinataires d'enseignements d'anthropologie. Un des enseignements de ce

type que j'ai pu effectuer, et qui s'adressait à des médecins ressortissants d'Afrique centrale préparant un certificat d'études spécialisées (CES) de santé publique, s'intégrait dans un module plus général intitulé « diagnostic communautaire » où l'anthropologie figurait notamment à côté de l'épidémiologie et de la démographie. Cette utilisation de l'anthropologie dans les formations de santé publique participe en effet d'un souci général de trouver une adéquation entre l'action du professionnel de santé et la demande de santé des populations. Pour les médecins de santé publique, il apparaît alors nécessaire de procéder à un « diagnostic » où « l'assemblage des sciences humaines prend ainsi une autre dimension : géographie, sociologie et anthropologie ne sont plus présentées comme des corpus scientifiques inaccessibles ou abscons, mais s'articulent avec des disciplines plus "classiques" en médecine (épidémiologie, psychologie), pour brosser un tableau complet et intelligible de la communauté » (Tessier, 1990 : 40).

L'expérience de J. Chiappino, qui participa surtout en tant que formateur à un projet d'assistance sanitaire aux Yanomami du Venezuela, semble se situer très exactement dans cette perspective de « diagnostic communautaire » où viennent se rejoindre apparemment les fondements des démarches médicale et anthropologique :

> « Face à la situation médico-sanitaire d'un milieu rural isolé, mal connu sur le plan épidémiologique, qui, de plus, contraint à recourir à un personnel de recherche et de soins non médical, l'existence d'un lieu de formation, de concertation et de coordination est indispensable ; d'autant plus que la collaboration de ce personnel impose, d'une part, que celui-ci reçoive une certaine formation médicale et anthropologique et, d'autre part, qu'il soit soumis à un contrôle du savoir acquis et des conduites à tenir... Ce lieu doit donc se charger de la formation médicale du personnel polymorphe employé, mais aussi de sa formation sociologique en l'initiant à des principes éthiques fondamentaux adaptés aux populations. Cette volonté rejoint d'ailleurs les principes éthiques de l'institution médicale qui précise, rappelons-le, que tout soignant a pour devoir de respecter, dans ses actes, les croyances et la morale des personnes à sa charge sur le plan de la santé » (Chiappino, 1992 : 114-115).

Éveiller les personnels impliqués dans des opérations de développement sanitaire à la complexité des modèles explicatifs locaux, telle semble donc être la mission attribuée à l'anthropologie : « L'anthropologie médicale appliquée au développement sanitaire a d'abord permis d'expliquer les échecs de certains programmes

d'éducation sanitaire, en explorant la complexité des modèles explicatifs des communautés concernées par ces programmes » (Desclaux, 1989 : 46). Il faut comprendre les populations pour mieux les soigner, et cela grâce à l'anthropologie, comme dans l'exemple de la collaboration de D. Bonnet (1990) avec des paludologues : « L'interpellation initiale des médecins à l'égard des ethnologues s'appliquait... à pouvoir communiquer avec les populations. "Comment parler du paludisme s'il n'est pas identifié comme une maladie ?" ». Et l'auteur de poursuivre : l'étude anthropologique

> « a été essentiellement utile aux médecins cliniciens, aux démographes et aux épidémiologistes. Elle a permis aux premiers d'être plus attentifs aux discours des malades par une meilleure compréhension des logiques symboliques qui les sous-tendent. Elle a conduit les autres à reconsidérer leurs méthodes de travail de façon à améliorer la fiabilité de leurs résultats... Les travaux des ethnologues doivent ainsi surtout aider les développeurs à mieux comprendre les structures cognitives et sociales des populations au sein desquelles ils cherchent à intégrer de nouveaux modèles de penser et de savoir-faire ».

Il existe donc une demande réelle et importante des médecins, apparemment relativement circonscrite, à l'égard de l'anthropologie. Telle qu'elle apparaît dans les propos rapportés ci-dessus, cette demande ne saurait heurter les anthropologues puisqu'elle consiste apparemment à convier ces derniers à faire leur travail et à en informer les médecins : aider à la compréhension de la culture de l'Autre pour une plus grande efficacité de l'acte médical pour prévenir les échec des programmes sanitaires et finalement pour améliorer l'état de santé des populations.

Demande d'anthropologie ou collaboration avec des anthropologues ?

Les relations entre anthropologues et médecins tendent cependant à se dégrader lorsque l'on passe des déclarations d'intention aux modalités effectives de travail en commun.

A la recherche du vecteur culturel

Le médecin est angoissé lorsque sa pratique n'a plus de sens. Cependant, la crise d'identité du médecin semble surtout tenir à la difficulté d'appréhender le malade et en rien à une possible remise en cause, même partielle, de la véracité du paradigme en vigueur (celui de la médecine expérimentale et pasteurienne) qui fonde le savoir médical contemporain. Tout ce qui ressortit au domaine des pratiques des personnels médicaux relèverait de l'objectif (voire du réel), alors que les malades, pour leur part, seraient tout emprunts de subjectivité (et d'imaginaire). En guise d'illustration (on pourrait prendre bien d'autres exemples), on peut se référer à la distinction, classique en santé publique, établie entre les « besoins » de santé des populations, identifiés par les médecins, et les « demandes » telles qu'elles peuvent être formulées par ces mêmes populations : « Les besoins représentent la morbidité dite "objective", en fait mesurée par les professionnels de santé alors que la demande est la morbidité "subjective" ressentie par la population comme pouvant bénéficier d'une intervention du système sanitaire... » (Deschamps, cité par Tessier, 1990 : 40, souligné par moi) (24). Dès lors, toutes les interrogations sur le sens de la pratique médicale ont trait à l'individu praticien et non pas à la validité de la discipline qui ne saurait souffrir aucune critique et aucune remise en cause.

Selon J. Benoist (1989 b : 27), durant leurs études, les médecins apprennent « l'universel », alors que, dans le quotidien, ils rencontrent d'abord « le singulier, le particulier, l'événementiel », et la distance croissante qui sépare les succès toujours plus nombreux de la médecine et l'insatisfaction des malades à l'égard de la médecine « suscite des doutes, non pas sur la capacité technique de nos actions [celle des médecins], mais sur l'écho que reçoit cette capacité chez ceux auxquels [la médecine] s'adresse ».

Certains ethnologues, comme certains médecins, s'accordent alors parfois volontiers à défendre le flambeau du positivisme, voire du scientisme, lorsqu'il s'agit de préciser la nature de l'apport de l'anthropologie. Par exemple, l'anthropologie serait à la médecine ce que les médecines douces sont à la médecine scientifique : « Les "sciences douces", que ce soient les médecines alternatives qui se disent "douces" ou les sciences humaines qui effectivement le sont,

(24) Pour une critique de « l'objectivité » de programmes de santé publique s'attachant aux « besoins » des populations, on pourra se reporter à D. Fassin et A.-C. Defossez, « Une liaison dangereuse. Sciences sociales et santé publique dans les programmes de réduction de la mortalité maternelle en Équateur », *Cahiers des sciences humaines*, 28 (1) 1992 : 23-36.

ne doivent pas s'effaroucher des modèles forgés dans les "sciences dures", ni être des sciences floues... » (Laplantine, 1989 : 43). Alors, même si l'on sait que l'amélioration de l'état de santé des populations ne dépend pas seulement des progrès réalisés par la recherche médicale, comme on l'a vu plus haut, en dernière instance le paradigme de l'agent biologique cause de la maladie devrait rester en toute circonstance le cadre de référence d'une analyse d'anthropologie médicale.

Par exemple, chez les Fore, on aurait mis en évidence la disparition concomitante d'une encéphalopathie appelée *kuru* et du cannibalisme :

> « Ce sont les travaux d'anthropologues qui ont permis d'associer cette disparition à celle du cannibalisme rituel, et à soulever l'hypothèse d'un agent infectieux transmis lors des cérémonies de préparation de corps des défunts. En effet, ces préparations étaient effectuées uniquement par des femmes et la consommation de certaines parties du corps était réservée à certains membres du lignage, par exemple, pour la consommation du cerveau, à la femme des fils et des frères de la défunte. Le cannibalisme n'était pratiquement pas pratiqué par les hommes, qui considéraient que cette pratique les rendait vulnérables aux flèches ennemies. Ainsi s'expliquait les particularités épidémiologiques de la maladie, d'autant que dans le même temps était mis en évidence le caractère transmissible du *kuru*, qui s'avérait résulter de l'infection par un virus lent, dit "non conventionnel", du système nerveux » (Cathebras, 1989 : 15).

Dans ce type de raisonnement, on identifie *un* facteur culturel (25) (le cannibalisme des femmes) qui prend tout son sens dans la mesure où il intervient comme la cause finale d'une situation anormale, à savoir, l'absence de généralisation de l'infection dans l'ensemble de la population chez laquelle le virus est présent. Or, on peut sérieusement mettre en doute les conclusions. En premier lieu, on peut s'interroger sur les conséquences épidémiologiques à l'échelle d'une population entière d'un rituel, donc d'une procédure exceptionnelle, et qui n'amenait à consommer qu'un très petit nombre de morts. Par ailleurs, étant donné que le cannibalisme était très fréquemment le fait des femmes (Lévi-Strauss, 1984), il aurait fallu pour pouvoir tirer une telle conclusion procéder à des comparaisons avec d'autres sociétés où les femmes s'adonnent également au cannibalisme. Enfin, et surtout, on se demande com-

(25) Il est rare que plusieurs traits culturels soient évoqués dans ce type de raisonnement, ce qui, si l'on en croit Horton (1967), est aisément compréhensible puisque une des caractéristiques principales de la pensée scientifique occidentale serait l'établissement de relations bi-univoques et orientées entre un effet et une cause unique.

ment ont été recueillies les données mettant en évidence « les particularités épidémiologiques de la maladie » : a-t-on procédé à une enquête auprès d'un échantillon représentatif de femmes fore et qui consistait entre autres à leur demander si elles avait mangé un cerveau humain dans les six derniers mois ! Ici, peu importent les réalités des pratiques et la rigueur du raisonnement pourvu qu'à une pathologie bien identifiée par la recherche médicale on puisse associer un facteur culturel.

Entre le médecin (ou le personnel médical) et le malade, il y a la culture (« primitive » ?) ; et la culture peut être responsable de tous les maux. Le cas du sida en Afrique est, à cet égard, particulièrement éclairant :

> « La genèse de l'épidémie, et plus précisément l'apparition du virus chez l'homme, ont ainsi donné à certains l'occasion de mobiliser leur imagination pour tenter d'expliquer le passage d'un virus mutant du singe vert à l'homme : blessure à l'occasion de chasse, repas de chair simienne, voire suggestion de relations très particulières que pourraient avoir certaines populations avec leurs singes. De même, la compréhension des modalités de contamination paraît conduire à la recherche systématique de mécanismes propres à l'Afrique, telles que ces pratiques rituelles qui mettent en jeu des contacts sanguins (scarifications, circoncision, excision, etc.) ; toutes hypothèses que des vérifications statistiques ne semblent pas toujours avoir conforté... Que ce soit l'image d'une Afrique proche de la nature (liens avec les singes, appétence et promiscuité sexuelles) et primitive (accomplissant depuis la nuit des temps les mêmes blessures rituelles) ou celle d'une Afrique "mal partie" dans la voie du développement, mais livrée à l'indolence et au plaisir, tout concourt en effet pour installer ce "berceau de l'humanité" en complice et en victime du sida » (Dozon et Fassin, 1989 : 23-25).

Il convient alors de traquer le facteur culturel qui expliquerait la prévalence d'une pathologie particulière. Ainsi, par exemple, on (c'est-à-dire des médecins) en vient à s'interroger sur la circoncision ou sur la pratique de scarifications comme cofacteurs (pour employer une expression à la mode dans le domaine des maladies infectieuses) culturels de la transmission du sida, pour conclure, lorsqu'il s'agit des travaux les plus rigoureux, par exemple que la circoncision peut ou non favoriser la transmission du sida (Deniaud, Livrozet, Rey, 1991).

Un facteur culturel en vient à tout expliquer, y compris l'impossibilité des médecins à faire correctement leur travail comme dans cette étude, citée par J. Benoist (1989 b : 31-32), sur les effets physiologiques des rituels et notamment de la possession, étude

mise en œuvre par une équipe canadienne qui « s'est heurtée à une barrière à partir du moment où elle a voulu faire des prises de sang chez des gens en possession, car pendant la période cérémonielle l'individu est tout entier le Dieu, et on ne va pas prendre le sang du Dieu ». Ici, l'interprétation culturaliste domine toute réflexion sur la santé, en amont et en aval (la culture doit avoir des effets physiologiques, mais c'est cette même culture qui empêche d'évaluer les effets physiologiques de la culture) au point que l'impossibilité matérielle d'effectuer une prise de sang à des possédés qui, comme chacun sait, sont alors dans un état d'agitation extrême, ne semble jamais avoir traversé l'esprit des responsables de l'étude.

Dans ces conditions, l'anthropologie est médicale dans la mesure où elle mettrait en évidence des traits culturels dont l'importance est mesurée à l'aune de leurs effets physiologiques ; l'efficacité, pathogène ou au contraire thérapeutique, de certains rituels serait peut-être symbolique mais surtout biologique, si l'on se réfère à l'étude déjà cité sur les conséquences endocriniennes de la transe. L'anthropologie, en prêtant attention à certaines pratiques, permettrait donc de valider le raisonnement médical puisque dans les quelques exemples cités, il n'y a guère d'interrogation sur un domaine autre que celui délimité par la connaissance médicale scientifiquement avérée de certaines pathologies.

Ce qui importe souvent, pour l'ordre médical, c'est en fait de trouver l'interrupteur culturel qui permettra au médecin d'agir. J. Girard, coordonnateur de l'enseignement de médecine générale pour les médecins praticiens suivant une formation continue, s'adressait à des anthropologues dans les termes suivants :

> « Que faire dans les cas suivants ? M'a-t-on appris à la faculté de médecine sinon à répondre du moins à réfléchir sur ce témoin de Jéhovah qui me refuse une gamma-globuline ? M'avez-vous appris à réfléchir sur l'insuline de porc que je prescris à un musulman diabétique ? M'avez-vous appris à réfléchir sur cet écolo à tout crin qui me refuse la cortisone dans sa polyarthrite rhumatoïde ? » (AMADES, 1992 : 59-60).

Pour un raisonnement qui établit une relation univoque de cause à effet entre un agent pathogène et une maladie, il devrait donc exister un fait culturel qui, à l'instar de l'anophèle vecteur du paludisme, serait le chaînon manquant sur lequel il suffirait d'agir (c'est-à-dire souvent de supprimer avec l'aide de l'anthropologue) pour que l'état de santé des individus soit plus conforme au besoin de santé tel qu'il est identifié par le médecin. Le « vecteur cultu-

rel » occupe alors une telle place qu'il semble prendre parfois l'apparence d'un trou noir absorbant toute l'énergie et la réflexion des médecins. Car, on peut en effet se demander si le musulman diabétique doit nécessairement être informé de la nature du produit qu'on lui injecte ou si l'on ne pouvait choisir un meilleur moment qu'une séance de possession pour effectuer un prélèvement ? On peut également se demander, par exemple dans le cas du cannibalisme ou des interprétations sur le sida cités plus haut, quelle peut être la validité d'une hypothèse épidémiologique sur la transmission d'un virus alors qu'il s'agit d'une pratique exceptionnelle. Les « vecteurs culturels » sont valorisés à un point tel que l'on ne se préoccupe pas de leur réalisation effective. Aux yeux de la médecine, l'homme disparaît derrière sa pathologie mais aussi, paradoxalement, derrière sa culture.

Tout se passe comme si l'angoisse des médecins, dont on ne saurait mettre en doute l'authenticité, les amenait à faire un détour par l'anthropologie pour conforter la croyance en l'infaillibilité du paradigme médical actuellement dominant (26).

Une anthropologie sans anthropologues

La demande est très utilitaire, voire utilitariste ; l'anthropologie doit servir ici et maintenant. « *L'anthropologie c'est bien, ça nous aide à réaliser nos programmes mieux et plus vite* », selon des propos relevés par D. Martin (1990 : 70) auprès de personnels de l'organisation Médecins sans frontières ; il poursuit : « Autrement dit, les médecins attendent avant tout de l'anthropologie un *service* visant à répondre à des questions sur les ''résistances culturelles'' à des programmes médicaux » (souligné par l'auteur).

Le souci de l'identification du vecteur culturel conduit alors à demander à l'anthropologue de jouer un rôle de technicien. Ainsi, au sujet du travail en collaboration avec des anthropologues spécialisés en ethnoscience et impliqués dans des recherches d'ethnopharmacologie, on peut lire dans une publication récente :

> « Although some importance is accorded to the contributions of other sciences, e.g. anthropology, they are regarded merely as *ancillary* to natural science ; following its methods, these other

(26) Toute chose étant égale par ailleurs, je serais tenté ici d'établir un parallèle avec les sentiments exprimés par un jésuite qui, grâce à l'approfondissement de ses connaissances sur les devins-guérisseurs et les nouveaux chefs religieux (prophètes, etc.) en Afrique, a constaté un renforcement de sa foi dans le Christ (E. de Rosny, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, 1992, pp. 203-212).

> sciences are expected to provide adequatly collected and documented material suited for further scientific analysis. By way of self-criticism I want to state that I, too, was until recently an adherent to this narrow natural-scientific view of ehtnopharmacology » (Prinz, 1991 : 98, souligné par moi).

Si, comme on l'a vu, l'introduction de l'anthropologie semble nécessaire, pour les personnels médicaux, dans tous les domaines de leur pratique, en revanche, le savoir(-faire) des anthropologues semble largement inadapté voire inutile dans les mêmes domaines.

Dans le domaine de la formation tout d'abord. Les infirmières, qui à bien des égards apparaissent souvent comme les personnels médicaux les plus réceptifs au discours anthropologique, critiquent l'enseignement qui leur est prodigué :

> « Dans la formation des infirmières, surtout depuis une dizaine d'années, depuis le nouveau programme, nous avons une sensibilisation à l'ethnologie. On a mis du temps pour trouver quel type d'enseignement, quelle forme d'enseignement, puis on est arrivé, avec des ethnologues, en particulier avec la faculté de Lyon, à se dire "partons de nos pratiques, partons de nos terrains", et actuellement on fait l'enseignement de l'ethnologie à partir de ce qu'observent les élèves-infirmières. Et on s'aperçoit que ça passe beaucoup mieux. Il y a quelques années de cela, on faisait appel à un ethnologue qui venait nous parler de son expérience de l'Afrique, de l'Inde, etc. Tout cela nous paraissait tellement loin que l'on n'arrivait pas à faire de transfert, et l'ethnologie ne passait absolument pas à l'école d'infirmières » (AMADES, 1992 : 52).

L'anthropologie n'apparaît pas comme une discipline unifiée, ou du moins ne donne pas l'illusion d'un corps de savoir constitué et valable, ne serait-ce que par analogie, pour des contextes différents. Dans cette mesure, comme on le verra par la suite, se font jour des demandes d'une anthropologie spécifiquement adaptée à la demande médicale.

Les critiques à l'égard des anthropologues, toujours dans le domaine de la formation, deviennent plus vives à mesure que l'on passe des infirmières françaises aux personnes amenées à se trouver dans des contextes culturels distincts du leur, et de ces dernières à des médecins partant « sur le terrain ». Ainsi, alors que le ministère de la Coopération, dans ses programmes de formation continue destinés à des personnels expatriés, introduisait un certain nombre de thèmes dont l'anthropologie médicale, l'évaluation de ces formations a fait apparaître que l'anthropologie était très loin des préoccupations de ces personnels (AMADES, 1992 : 43).

Quant aux propos des médecins, ils sont parfois sans appel comme en témoigne ces quelques phrases relevées par D. Martin au sujet de l'évaluation d'un enseignement d'anthropologie : « *"Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement, alors l'anthropologie... !" ; "Très bien, mais manque de concret, on voudrait pouvoir en retirer quelque chose pour le travail sur le terrain" ; "Inutile, inutilement compliqué !" ; "L'anthropologie ? c'est parler de façon compliquée de choses simples"* » (Martin, 1990 : 69).

Les reproches des médecins à l'égard de l'anthropologie ou de la sociologie sont de deux natures selon Fassin (1989 : 107) :

> « Elles parlent pour ne rien dire, c'est-à-dire à la fois elles disent des choses que nous connaissons déjà et elles les disent de façon compliquée ; elles ne savent que critiquer, c'est-à-dire à la fois elles tiennent un discours de contestation et elles ne proposent pas de solutions de rechange (cette dimension des sciences sociales est évidemment particulièrement sensible lorsque la critique porte sur le pouvoir médical) ».

D'une manière générale, le travail des anthropologues semble peu convenir aux recherches et travaux relatifs à la santé. Le manque de rigueur de l'anthropologue est généralement mis en avant, même parmi les médecins les plus favorables à l'approche anthropologique : il faut associer

> « la richesse de l'approche anthropologique à la rigueur de l'approche épidémiologique. Mais d'autres approches, celles de l'économiste, du démographe, du géographe pour n'en citer que quelques-uns, enrichiraient la démarche, qu'elle concerne l'objectivation, la planification, ou l'évaluation dans le domaine de la santé » (Desclaux, 1989 : 51).

Sourd alors le reproche récurrent d'une discipline privilégiant une approche qualitative non rigoureuse qui s'oppose aux disciplines statistiques « sur des échantillons représentatifs ».

Pour toutes les raisons évoquées ci-dessus, on comprend alors qu'il devient déconseillé de travailler avec des anthropologues « sur le terrain ». La longueur des enquêtes qu'exige la démarche anthropologique peut décourager les commanditaires potentiels, eu égard au coût journalier des experts :

> « Les questions pour lesquelles les développeurs aimeraient pouvoir solliciter des anthropologues étaient formulées en termes de problématiques très appliquées, relevant de tous les domaines, en particulier celui de l'impact socioculturel des programmes et de leurs

effets pervers. Plusieurs déclaraient ne pas pouvoir commanditer des études anthropologiques à cause de leur coût » (Desclaux, 1990 : 16).

Les anthropologues travaillent trop lentement, manquent de rigueur, mais surtout adoptent des positions par trop critiques, ce qui rend leur intervention inappropriée. Parmi les réticences des organismes spécialisés dans le développement à employer des anthropologues figurent

> « des raisons tenant aux positions souvent considérées comme non constructives des anthropologues qui s'opposent aux projets qu'ils jugent *inappropriés au niveau culturel*, et qui, de l'avis des développeurs, ne tiennent pas compte des limites, notamment matérielles, imposées aux programmes sanitaires » (Desclaux, 1990 : 16).

L'anthropologie est donc beaucoup plus appréciée que les anthropologues, et les médecins ont d'autant plus de légitimité à porter un jugement sur l'anthropologie des anthropologues qu'ils s'affichent eux-mêmes parfois comme étant naturellement anthropologues. Les anthropologues et les médecins chassent sur le même terrain « humaniste », selon J. Benoist (AMADES, 1992 : 102) :

> « ... Le Professeur Colin, de la Faculté de médecine de Lyon, exprimait l'avis que je partage tout à fait, qu'il existe à l'intérieur des facultés de médecine, dans certaines des traditions du corps médical, une préoccupation qui rejoint d'une certaines façon celle des anthropologues. Elle est faite à la fois d'un fond de culture humaniste, et du souci d'une éthique centrée sur le malade ».

Il existerait une espèce de convergence naturelle entre les préoccupations des deux disciplines, ce qui autoriserait les médecins « à se croire "naturellement" sociologues et anthropologues, puisqu'ils côtoient quotidiennement des problèmes humains », comme le constatait D. Fassin (1989 : 107). Dans ces conditions, on comprendra aisément que, après coup, la formation à l'anthropologie n'apparaît pas nécessaire : A. Julliard faisait remarquer que, dans l'enseignement donné aux professionnels de la santé, « les sciences humaines sont présentées dans ce milieu comme des sciences où la formation n'est pas indispensable. Tout le monde peut devenir ethnologue, sociologue ou psychologue à partir de quelques morceaux de savoir » (AMADES, 1992 : 112).

De plus, aux yeux des médecins, l'anthropologue traitant de la santé n'est pas crédible tant qu'il n'est pas un peu médecin : « ... l'anthropologue a parfois des naïvetés qui le disqualifient aux yeux des médecins. Car d'emblée il n'est pas crédible puisqu'il ne

se pose pas les questions fondatrices même sur lesquelles la médecine a longuement travaillé » (AMADES, 1992 : 117). Il n'est pas crédible, selon J. Benoist, parce qu'il n'a pas les connaissances médicales nécessaires :

> « En effet, communiquer dans le domaine de la santé avec des médecins, implique que l'on puisse être crédible sur le plan de la connaissance que l'on a du domaine de la santé, sinon on se disqualifie. Des positions informées sur les fondements de la pathologie, de la thérapeutique, de l'étiologie, sont un préalable à toute entente, sinon comment prendraient-ils en considération des propos sur ce qu'ils connaissent, par des gens qui leur montrent qu'ils ne connaissent pas ce dont ils parlent ? Prenons par exemple cette attitude classique qui est de s'interroger sur "comment les guérisseurs guérissent" sans jamais se poser la question : "guérissent-ils ?" » (AMADES, 1992 : 116).

Inversement, les médecins ont une parole d'autant plus autorisée qu'ils sont dans l'action, qu'ils soignent : « La légitimité de l'acte médical l'emporte généralement sur l'urgence des sciences sociales (on se voit mal retardant un examen de malade ou un entretien avec une famille pour terminer un article...) » (Fassin, 1989 : 104). Dès lors, étant naturellement anthropologues (et à cet égard disposant d'une certaine supériorité par rapport aux anthropologues professionnels qui *ont appris* leur métier), avec la crédibilité et la légitimité en plus, le médecin sait par définition ce que doit être l'anthropologie médicale. Être médecin permet ainsi de définir « le champ de l'anthropologie médicale » (Cathebras, 1989) ou encore d'apprécier ce qu'est « le "terrain" en anthropologie médicale » (Taverne, 1989). Cela permet également de juger ce qui est de l'anthropologie et ce qui n'en est pas. Par exemple, à propos du travail de B. Hours sur les systèmes de santé, un médecin déclarait : « Je me demande bien si c'est toujours de l'anthropologie médicale quand on fait de l'audit hospitalier, quand on se permet de qualifier les infirmiers, d'exclure les médecins. Si c'est toujours bien de l'anthropologie médicale quand on intervient, au nom d'un gouvernement, directement ou indirectement » (AMADES, 1992 : 84).

L'anthropologie des anthropologues étant inadaptée, et les médecins ayant une légitimité supérieure à celle des anthropologues professionnels à être anthropologues, ils ont donc toute latitude à créer une nouvelle discipline appelée « anthropologie médicale » qui se distingue nettement de l'anthropologie : « Pour exister comme telle, l'anthropologie appliquée au développement ne devrait-elle pas se différencier assez nettement de l'ethnologie clas-

sique... ? » (Desplats, 1989 : 23). Proposition volontiers reprise par certains ethnologues :

> « En tant que jeune ethnologue,... j'ai l'impression que lorsqu'on commence à travailler, on a effectivement des méthodes, mais les méthodes de l'ethnologie classique. On se trouve terriblement dépourvu face à des demandes d'anthropologie appliquée. Je ne crois pas que les méthodes de l'anthropologie classique soient transposables telles quelles à l'anthropologie appliquée. Sinon, on est tout à fait coincé avec le problème du temps » (AMADES, 1992 : 95).

Pour répondre à leurs besoins d'anthropologie, les médecins élaborent alors, certes en collaboration avec certains anthropologues, des méthodes d'enquête rapide. A propos d'une enquête réalisée dans le cadre d'une formation de personnels de santé, S. Tessier (1990 : 42) écrit :

> « Pour des raisons pratiques, l'exercice fut systématisé sous forme d'enquête socio-anthropologique rapide. Deux jours de préparation ont permis de formuler les objectifs et d'élaborer les guides d'entretien semi-structuré que les participants utilisèrent avec les familles et les professionnels. Une journée fut consacrée sur le terrain aux entretiens avec les familles et les personnels de santé en poste, en porte à porte, avec plusieurs réunions officielles ou réunions de quartiers... La synthèse de ces impressions, forcément partielles et fragmentaires en si peu de temps, permit néanmoins d'élaborer d'autres objectifs éducationnels que les objectifs classiques » (27).

Il existe ainsi, pour des professionnels de santé désireux de faire une étude globale d'un contexte local particulier en peu de temps, des méthodes d'évaluation anthropologique rapide (*rapid assessment procedures*), adaptées à des pathologies particulières (malnutrition, sida) (28). Le médecin, muni d'une part de ses méthodes d'enquête anthropologique rapide adaptées à ses besoins et qui ont été élaborées pour être mises en œuvre par lui-même, et d'autre part de son savoir anthropologique naturel, a-t-il encore besoin

---

(27) Les débats autour de « la bonne méthode » sont parfaitement criticables car, comme le soulignait Cl. Pairault, « une méthode ne se construit pas à partir de recettes, ou plus exactement ne s'applique pas à partir de recettes ; elle se construit à partir des objectifs prévus pour la recherche, et compte tenu des moyens donnés pour cette recherche » (AMADES, 1992 : 99).

(28) A propos des RAP (*rapid assessment procedures*), on pourra se reporter à un récent article de A. Desclaux, « Le "RAP" et les méthodes anthropologiques rapides en santé publique », *Cahiers santé*, 2, 1992 : 300-306.

de collaborer avec les anthropologues ? Quoi de plus compréhensible alors que les ethnologues ne se reconnaissent pas dans le discours qu'on leur adresse, comme le faisait remarquer Zempléni : « L'anthropologie médicale appliquée travaille manifestement, y compris en ethnopsychiatrie, avec des instruments "ethnologiques" dans lesquels l'ethnologue classique ne se reconnaît pas toujours » (AMADES, 1992 : 17).

De l'ethnologue alibi à l'application de la recherche fondamentale

En 1980, A. Retel-Laurentin soulignait, parmi les difficultés à la constitution d'une anthropologie médicale française, le « dialogue insuffisant entre gens de spécialités différentes qui tient au fait que chaque discipline introduit sa propre façon de considérer un problème, si bien que la mise en commun se révèle artificielle dès que l'on s'affronte à des problèmes concrets. Parfois, on ne s'aperçoit que tardivement qu'on ne s'est pas compris et les difficultés imprévues se multiplient, d'où l'échec de l'entreprise » (Retel-Laurentin, 1983 : 127). Bien plus, les dispositions des disciplines expérimentales (au rang desquelles on pourrait ranger la médecine) à l'égard de l'anthropologie ne semblent pas avoir beaucoup changé depuis une trentaine d'années. En 1964, Lévi-Strauss écrivait : « Notre crainte est qu'une fois de plus, les égards témoignés aux sciences sociales et humaines, la place flatteuse qui leur est faite dans un programme d'ensemble, n'aient surtout valeur d'alibi » (Lévi-Strauss, 1973 : 358). Tous ces propos semblent toujours d'actualité.

Aujourd'hui, on peut toujours se demander si le succès d'estime dont bénéficie l'anthropologie auprès des milieux médicaux recouvre un intérêt réel pour la discipline :

> « ... On ne peut pas s'empêcher de penser que l'allusion aux sciences sociales est une sorte de litanie, dont on pourrait craindre qu'elle traduise plus une certaine capacité des "bio-médicaux" à utiliser le vocabulaire à la mode qu'une réelle prise de conscience de ce que pourrait être une approche différente de leurs propres problèmes » (Brunet-Jailly, 1990 : 4).

Les faits semblent donner raison à Brunet-Jailly lorsqu'on constate que l'on fait figurer l'ethnologue à la meilleure place, mais

en prenant bien soin de ne pas prendre en considération ses propos. Il est par exemple tout à fait remarquable que G. Foster, un des grands noms de l'anthropologie médicale américaine, qui fut étroitement associé aux activités de l'OMS, rédige l'introduction à un ouvrage de cette institution sur la médecine traditionnelle en soulignant les multiples aspects recouverts par la notion de maladie dans les sociétés « traditionnelles » et en invitant à adopter une attitude très prudente, voire critique, à l'égard des tentatives d'intégration des guérisseurs traditionnels dans les programmes de soins de santé primaires (1983), alors que la plupart des articles de ce même ouvrage traitent entre autres de tout l'intérêt qu'il y aurait à utiliser les pratiques traditionnelles dans de tels programmes.

Les difficiles relations entre anthropologues et médecins résident-elles dans la spécificité de leur discipline respective, ou dans le sentiment des seconds d'une attitude par trop critique des anthropologues, qui exacerberait l'opposition anthropologie-analyse *vs* médecine-action, et ressortirait en fait au problème général de la relation du médecin à la recherche scientifique. Les propos de J. Benoist illustrent bien le décalage qui existe entre les deux types de professionnels :

> « Une grande part de la difficulté de contact des anthropologues avec les médecins tient ainsi à ce que sans le savoir ils sont en porte-à-faux avec la réalité de la médecine qui est à la fois une connaissance et une action... C'est un problème grave, parce qu'il peut aboutir de la part des médecins à une véritable agression envers l'anthropologue... » (AMADES, 1992 : 117).

Comme les médecins aiment eux-mêmes à le préciser, la médecine n'est pas une science mais un art : « N'oublions pas qu'un médecin n'est pas un scientifique », rappelait J. Benoist (1989 b). Or, le médecin et la recherche ne font pas nécessairement bon ménage :

> « L'entrée en médecine de l'esprit de recherche est un phénomène massif, dont la signification dépasse de loin le passage du paradigme mécaniste au paradigme probabiliste. C'est un phénomène mal admis par les médecins eux-mêmes, mal théorisé, suscitant des résistances inconscientes considérables. Il faut réaliser que le médecin qui s'interroge sur la causalité de la mort est celui qui à la fois fait des statistiques de décès sur ses propres patients, descend de l'amphithéâtre pour assister ou mettre la main à l'autopsie de leur cadavre, et dans la relation clinique a, avec eux, un rapport existentiel dont l'authenticité dépend en partie de la façon dont ils sont capables l'un et l'autre de vivre avec la mort en face » (Fagot-Largeault, 1989 : 10).

Est-ce à dire que les deux conceptions différentes de l'homme, les anthropologies respectives des médecins et des anthropologues, sont inconciliables ?

Peut-être est-ce à trop vouloir chercher à composer ou à négocier avec l'utilitarisme culturaliste, qui caractérise souvent la demande médicale, que la mésentente s'installe. Si certaines demandes ayant trait à la recherche du vecteur culturel ont parfois quelque chose de caricatural, il existe également des formulations auxquelles il convient d'être attentif. Un nutritionniste déclarait que les sciences sociales « doivent aussi définir *de manière moins anecdotique* qu'elles ne le font habituellement, l'importance des facteurs sociaux et des traditions qui peuvent limiter la réussite de programmes d'intervention » (souligné par nous, Whitehead, cité par Lemonnier, 1986 : 586). Par ailleurs, on peut entendre dans la bouche d'infirmières que la demande de formation concerne l'anthropologie générale et non seulement l'anthropologie médicale (AMADES, 1992 : 127).

Alors, pour répondre à ces attentes, ne faut-il pas précisément que l'anthropologie parvienne à se démarquer d'une certaine idée que le savoir médical se fait de la discipline et qui procède d'une définition réductrice de l'ethnologie. A cet égard, des travaux récents montrent une tendance des anthropologues à vouloir se défaire de l'image du spécialiste exclusif de l'exotisme ou, ce qui revient presque au même concernant la France, des seules populations immigrées. On peut citer, par exemple, les articles réunis dans une récente livraison de la revue *Ethnologie française* (1992) où il est question de l'identité dans un groupe d'anciens buveurs, des rituels d'hygiène à Paris, de la vieillesse, de la contagion, etc. Les choix de sujets de maîtrise de certains étudiants aujourd'hui (les soins palliatifs, les greffes d'organe, le don du sang, etc.) (29) sont également révélateurs de la nécessité et aussi de la pertinence d'une analyse anthropologique qui n'est pas *a priori* « exotisante ». Les travaux concernant les pays du Sud ne se limitent plus exclusivement « aux populations » mais en viennent également à analyser l'interaction entre les pratiques, l'organisation et les conceptions, soit les *représentations* qui caractérisent les opérations menées dans le domaine sanitaire (on peut citer, par exemple, les études sur les systèmes de santé, sur la recherche de facteurs de risque, sur les choix des priorités de santé publique) (30).

---

(29) Il s'agit là d'étudiants du certificat d'anthropologie médicale de l'université Paris X-Nanterre, parmi lesquels se trouvent quelques infirmières et médecins.

(30) En guise d'illustration pour ce type de recherches, on pourra se reporter au numéro spécial « Anthropologies et santé publique », *Cahiers des sciences humaines*, 28 (1), 1992.

Or, c'est peut-être sur des sujets qui ne sont pas traditionnellement du ressort de l'anthropologie, mais qui sont abordés dans une perspective anthropologique que les anthropologues définissent eux-mêmes en se fondant sur les acquis de la discipline, que l'apport de ces derniers seraient le plus utile au savoir médical. Citons, à titre d'exemple, les réflexions de A. Zempléni suggérées par les débats d'un colloque sur « Don de gamète et génétique médicale » : il s'interrogeait sur le problème de la constitution de l'identité d'un individu dont la naissance est due à une insémination artificielle et se demandait, à propos des efforts des généticiens pour éliminer tout risque de maladies en classant les individus en personnes à risque identifié, à risque probable et à risque non détecté, si un des rôles possibles de l'anthropologue ne serait pas ici « de faire prendre conscience au médecin généticien de la fonction immémoriale des maladies dites héréditaires dans la constitution même des liens de filiation » (AMADES, 1992 : 20). Les avancées de la recherche anthropologique dans ses aspects les plus fondamentaux ne sont-elles pas aussi parfois les plus susceptibles d'être entendus par les professionnels de la santé ?

F. Héritier-Augé déclarait :

> « Tout récemment, je devais parler au Congrès d'éthique médicale des attitudes des sociétés traditionnelles devant les épidémies. D'après les réactions du public, il est certain qu'une partie au moins des auditeurs s'est rendu compte que nous fonctionnons, qu'eux-mêmes fonctionnent, avec un système de représentations qui diffère peu de celui qu'on trouve dans les sociétés traditionnelles, sous-jacent à leur compréhension rationnelle du fait épidémique, et qu'il faut tenir compte de ces représentations, notamment dans les actions de prévention pour la santé » (Héritier-Augé, 1991 : 69).

Dès lors, plutôt qu'une anthropologie médicale appliquée, ne convient-il pas, pour le plus grand bénéfice de tous, de favoriser une anthropologie fondamentale travaillant sur des sujets ayant trait à la pratique et au savoir médical. De toute manière, nombre d'expériences prouvent que des recherches fondamentales finissent par être utilisées. Ainsi, évoquant un tout autre domaine que celui de l'anthropologie médicale (celui des études urbaines), Chombart de Lauwe écrivait :

> « Pendant que des travaux nouveaux sont entrepris, dont les résultats seront utilisables dans cinq ans, ceux des travaux plus anciens commencent à être rentables pour la recherche appliquée. D'autre part, les études entreprises donnent parfois des résultats beaucoup plus rapides qu'on ne le pense. Malheureusement, le

mérite n'en est pas toujours attribué aux chercheurs, ce qui fausse le problème. Un exemple amusant nous a été donné par un service public pour lequel nous avions effectué une recherche appliquée. Lorsque nous avons rendu compte du travail, une des personnes présentes nous fit à peu près la remarque suivante : *''Sur tel et tel point vous nous apportez quelque chose de nouveau. Mais pour la partie de l'étude que j'ai devant les yeux, vous utilisez une méthode que nous pratiquons depuis trois ou quatre ans déjà. Ce n'est pas la peine de faire appel à une équipe de recherche pour cela''*. Il y eut un sourire dans l'assistance et la réplique fut donnée par un des participants qui connaissait bien notre travail. Il s'agissait en fait d'une méthode mise au point par nous quelques années plus tôt, en recherche fondamentale, sans avoir songé aux applications pratiques qu'elle aurait » (Chombart de Lauwe, 1965 : 105).

Est-ce à dire que la recherche fondamentale devient appliquée une fois qu'elle est « entrée dans les mœurs », et que l'on ne se préoccupe plus d'attribuer une paternité à tels types d'analyse ou de méthode que l'on utilise couramment ? La question mérite d'être posée y compris dans le domaine des actions de développement sanitaire. Prenons l'exemple de la notion de « leaders d'opinion », notion essentielle pour la mise en place de programmes d'information, éducation, communication (IEC) pour la santé. Le leader d'opinion est celui qui occupe une place centrale dans un réseau d'interconnaissances, parfois informel, et qui est susceptible de jouer le rôle le plus efficace pour relayer une information sanitaire. Le choix du leader d'opinion est alors déterminant pour que le message atteigne le plus grand nombre d'individus possible. Ce type de réflexion qui sous-tend les programmes d'IEC n'est-elle pas en fait directement issue de l'analyse sociologique en termes de réseaux qui a été inaugurée par Barnes (1954) il y a quarante ans ? L'anthropologie médicale appliquée n'est peut-être alors qu'un deuxième moment de l'anthropologie fondamentale prenant, entre autres, pour sujets de recherche des faits de maladie.

9

Anthropologie et recherche biomédicale

De quoi parle donc l'anthropologie médicale ?

par A. Hubert

Chez les anthropologues français, il existe des appellations variées et qui souvent se recoupent, pour toute approche anthropologique traitant du corps, de ses fonctions et dysfonctions, et des dimensions culturelles et sociales de la maladie. Anthropologie de la maladie, anthropologie de la santé, ethnomédecine, ethnopsychiatrie, anthropologie médicale, et j'en passe, ont des définitions qui semblent se recouvrir en partie et varient selon les écoles ou les individus qui les utilisent. Notre propos n'est pas ici d'en faire une étude critique ou détaillée. Nous avons choisi de maintenir l'expression anthropologie médicale, dans le sens que lui donnent nos collègues anglo-saxons, qui l'ont inventée (1) et qui recouvre le vaste champ des représentations et des réalités physiologiques du corps, dans son environnement naturel, culturel et social.

Il s'agit donc d'un regard anthropologique spécifique à un cadre, au demeurant toujours un peu flou, qui délimiterait tout ce qui a trait aux idées et aux faits liés au bon et mauvais fonctionnement des corps des individus composant un groupe spécifique, une société, ou une culture ; il s'agirait encore d'envisager les notions de « santé » et de « maladie » comme supports utiles à des grilles de lecture de la société (2). La première remarque qui vient à l'esprit est que ce sujet d'étude, même mal défini, paraît « applicable », presque par définition, dans la mesure où il s'agit

(1) D. Landy, Public Health and Preventive Medicine, ch. VII, pp. 129-154, in *Culture, Disease and Healig studies, in medical anthropology*, MacMillan, New York et Londres, 1977.

(2) M. Augé et C. Herzlich (éd.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Éditions des Archives contemporaines, Paris, 1984.

de l'homme en tant que créature sociale dans un contexte de recherche biomédicale et de santé publique qui a pour vocation d'apporter connaissance et bien-être à cette même créature, dotée d'attributs biologiques autant que culturels. Or, les choses sont loin d'être aussi simples, en France du moins.

L'application de l'anthropologie médicale à la découverte de solutions à des problèmes de recherche biologique, clinique, épidémiologique ou de santé publique est encore embryonnaire en France. Il y a au moins cinquante ans qu'une telle pratique existe, institutionnellement, aux États-Unis et en Grande-Bretagne. Dès les années 1940, le gouvernement américain, durant les années de guerre, et à travers le prestigieux National Research Council, avait demandé à une anthropologue célèbre, Margaret Mead, de décrypter les comportements alimentaires de ses compatriotes, afin de mettre en place des politiques de santé publique efficaces ou plus économiques en ces périodes de pénurie, et faire en sorte qu'en cas de besoin les Américains acceptent de manger des aliments certes énergétiques mais ô combien « dégoûtants » pour eux, comme les tripes et abats, pour n'en citer que quelques-uns (3). Les instances de santé publique anglo-saxonnes se sont tournées naturellement vers les anthropologues et les sociologues pour demander des expertises, voire des recommandations. Cela était institutionnellement possible par la création de ces cellules appelées de « médecine communautaire » en Grande-Bretagne ou ailleurs dans le Commonwealth. Il s'agit d'équipes de santé publique locales, pluridisciplinaires et comprenant également des membres du « public » c'est-à-dire de la communauté.

L'aspect culturel et social des faits de santé y furent, dès le départ, implicitement reconnus (4). Rien de comparable en France où le monde médical est demeuré extrêmement fermé et le domaine de la santé publique cantonné tout au plus au contrôle de qualité des eaux et des aliments, le plus souvent aux mains de toxicologues, dans la vieille lignée des hygiénistes du XIX[e] siècle. Les médecins français semblent souvent se comporter comme les propriétaires exclusifs de tout sujet ayant trait au corps. Aucune participation des citoyens, aucune pluridisciplinarité pour trouver des solutions à des problèmes de santé et de maladie de plus en plus complexes. L'appel à des sociologues et psychologues en santé publique est récent, quant à la demande d'expertise anthropologique, avec sa spécificité du terrain, d'observation fine, qualitative, elle est presque

(3) Margaret Mead, coordinator of the Committee on Food Habits of the National Research Council, NCR, 1945 : *Identifying the impact of ethnicity, family composition, social pressure and similar factors on dietary choices.*

(4) D. Landy (ed.) et R.W. Lieban, « The field of medical anthropology », pp. 13-30 ; R. Dubos, « Determinants of health and disease », pp. 31-41.

inexistante. Nous aborderons ici de rares cas où elle a pu se développer.

Il ne faut pas nécessairement en déduire que les Français sont plus fermés que les autres Européens. Mais le cloisonnement des disciplines, que ce soit au sein de l'université ou des organismes de recherche, fut une réalité incontournable, et ce modèle semble rester dominant, en dépit du discours officiel et de la mise en place de nouvelles politiques de recherche. Dans ces conditions, il n'était pas pensable que le domaine biomédical accepte ou même songe à demander la collaboration des sciences humaines et sociales, en particulier de l'anthropologie, fût-ce pour des problèmes touchant le domaine « exotique » des pays en voie de développement. Même si, pendant des années, l'anthropologie française a privilégié « le regard éloigné », son « exotisme » ne l'a pas rendue plus « applicable » de par la conception même de ses acteurs qui ne pouvaient considérer sans déroger le fait d'appliquer leur savoir à des fins « utiles » ou à la demande d'autres disciplines, qui, il est vrai, n'était que rarement exprimée. Il fallait que la « pureté » de la recherche demeure, et l'expression de « recherche appliquée », si toutefois elle a un sens, était synonyme de médiocrité, de recherche de second ordre, et en tout cas comme manquant totalement de distinction intellectuelle. Il suffit pour s'en rendre compte, de consulter les commentaires mentionnés sur quelques rapports de dossiers de candidature ou d'évaluation dans des organismes de recherche. Rien d'étonnant alors que l'anthropologie médicale en France soit un sujet de recherche relativement récent et que son application soit un phénomène tout juste débutant, et qu'il n'y ait pas d'accord sur le fait qu'il s'agisse réellement d'une discipline particulière.

Comment se définit l'application de l'anthropologie médicale ?

Il y a application s'il y a nécessité d'une expertise anthropologique, exigeant l'implication d'un chercheur dans un programme dont les buts sont la solution d'un problème lié à la santé d'individus ou de populations. On pourrait d'ailleurs tout aussi bien parler d'interdisciplinarité : en effet, il y a dans ce concept l'idée d'une application réciproque de diverses disciplines dans le but de trouver une solution ou une explication à un problème complexe.

De même, si un chercheur est personnellement impliqué dans des réflexions politiques ou éthiques, en tant qu'anthropologue, il « applique » sa discipline à une réflexion commune qui exige l'apport de points de vue différents. Être anthropologue au Comité d'éthique ou au Conseil national du sida, peut être considéré comme une

application de la discipline, dans la mesure où la réflexion de ce chercheur contribue à la prise d'une décision ou à la définition d'un programme. Autrement dit, toute réflexion ou recherche qui ne se fait pas dans « une bulle » c'est-à-dire de manière complètement déconnectée, aurait dès le départ un aspect « appliqué ».

Les champs d'application se situent autour de quatre grands axes

— la recherche fondamentale dans le domaine biomédical,
— la pratique clinique, physiologique et psychologique,
— la santé publique dans toutes ses dimensions,
— la formation de personnel.

La recherche fondamentale biomédicale

Les possibilités d'application de l'anthropologie y sont nombreuses. En douze années de recherches menées à travers ce vaste domaine, un des auteurs a travaillé avec des épidémiologistes, des biochimistes, des nutritionnistes, des virologues et des biologistes moléculaires. Un résumé de la manière dont se sont effectuées ces recherches illustre bien les façons dont s'enclenche l'application de l'anthropologie dans diverses branches du domaine biomédical.

— *A titre d'exemple : le cancer du rhino-pharynx et l'anthropologie*

Au départ, un problème sur lequel buttent des équipes de virologues et cancérologues travaillant sur le cancer du rhino-pharynx. Il s'agit d'une tumeur de l'arrière-gorge extrêmement fréquente chez les Chinois du Sud, les Maghrébins et les Eskimos et pratiquement inconnue dans les pays occidentaux. On sait que les migrants de ces divers pays s'installant en Occident gardent le risque de développer la tumeur pendant deux générations, et le perdent lorsqu'ils se sont « fondus » dans la population du pays hôte, autrement dit lorsqu'ils en ont adopté les modes de vie. On sait aussi que ce cancer est lié à la présence du virus d'Epstein-Barr. Mais ce virus est présent partout dans le monde, et seul, il ne peut expliquer la répartition de ce cancer. On suspecte un facteur génétique, mais cela ne suffit pas non plus à expliquer la répartition. Reste la présence d'un ou de plusieurs facteurs dits « environnementaux », liés sans doute à des manières de s'alimenter, de se soigner, de vivre, dépendant donc de ce que l'on pourrait désigner sous le terme de facteurs culturels. Des épidémiologistes viennent à la rescousse des viro-

logues, et font plusieurs études dites « cas/témoins », au cours desquelles ils comparent dans une même population des individus malades et des individus « sains » (c'est-à-dire non atteints de ce cancer), afin de trouver les facteurs qui les différencient, et qui seraient des facteurs « favorisants » ou associés à la tumeur. Les résultats de ces enquêtes « lourdes » et coûteuses, réalisées à Hong Kong et Singapour sur des communautés chinoises, sont décevants. Trop de paramètres définissant des « modes de vie » empêchent d'avoir des hypothèses claires : ainsi un des facteurs de risque ressortant des enquêtes est « être Chinois » ! La solution est de se tourner vers des spécialistes qui ont étudié la culture de ces « populations à risque » et de faire appel à l'anthropologie. Nous verrons plus loin comment s'est formulée la demande, et comment elle était comprise, à travers des individus pratiquant des disciplines extrêmement différentes et n'ayant qu'une très vague idée de ce que faisait l'autre.

Un virologue, spécialiste des cancers associés à des virus, se trouve donc dans une impasse méthodologique et scientifique ; ayant appris par hasard au cours d'une conférence l'existence et la nature d'une discipline appelée « anthropologie », il demande à une anthropologue de réfléchir au problème de la curieuse distribution du cancer du rhino-pharynx. Pourquoi trois populations sont-elles touchées davantage que le reste du monde ? L'anthropologue qui sait à peine et très vaguement ce qu'est un virus, reprenant à sa façon la définition des « facteurs environnementaux » des épidémiologistes, les perçoit comme des faits ethnographiques, anthropologiques, liés au quotidien des groupes d'individus composant ces fameux « groupes à risque ». Partant de ce principe, elle propose au virologue spécialiste des cancers de faire une étude sur l'alimentation et les médecines traditionnelles des trois populations dites « à risque » pour la tumeur, car de tous les événements du quotidien, ce sont ceux-là qui touchent le plus intimement le corps. Elle propose ensuite d'en faire une étude comparative, afin de voir quels pourraient être des facteurs « comparables », ces derniers, communs aux trois populations, ayant des chances d'avoir un certain lien avec le fait que ces gens développent ce cancer. Le virologue-cancérologue est vivement intéressé. Il n'est pas pour lui déplaire que l'anthropologue ait adopté une démarche méthodologique diamétralement inverse de celle des épidémiologistes qui ne sont pas parvenus à lui fournir une réponse, voire une hypothèse satisfaisante. Au lieu de voir privilégier ce qui fait la différence entre les bien-portants et les malades, il s'agit de rechercher ce qu'il y a de commun entre tous les malades de toutes les populations différentes atteintes par cette tumeur. Il s'agit donc pour l'anthropologue de faire trois « terrains » différents, sur un sujet

particulier, en l'occurrence l'alimentation et la médecine familiale, étant entendu que celle-ci conduit les individus à ingérer régulièrement au cours de leur vie certains types de préparations médicinales.

La première étape implique une longue explication à l'équipe médicale (qui comprend le cancérologue, une épidémiologiste et une biochimiste) de ce qu'est le terrain, et du temps nécessaire pour aboutir à un résultat, c'est-à-dire plusieurs mois pour chaque terrain. Le virologue tombe des nues. Il pensait qu'en une quinzaine de jours et un bon questionnaire tout serait réglé. Car pour le virologue, le terrain consiste à aller travailler dans divers laboratoires de campagne ou de ville, dans des pays plus ou moins exotiques, avec des collègues locaux, le tout se faisant en anglais, langue scientifique incontournable. Il finit par concevoir cette idée de terrain anthropologique comme une plongée sans scaphandre dans un « milieu » totalement différent, ou « le flair » ou « l'intuition » du chercheur lui fera découvrir, en un trait de génie, l'hypothèse manquante. Il compare cette approche à celle du célèbre Dennis Burkitt, médecin en Afrique de l'Est qui, avec du bon sens, une certaine idée de la logique et une carte de géographie, découvrit la répartition bizarre d'un cancer de l'enfant, le lymphôme de Burkitt. Il n'était pas épidémiologiste, n'avait aucune notion de biostatistique, mais son « flair » lui avait permis de faire une découverte. L'anthropologue avait après tout des chances de pouvoir faire pareil. On peut se demander à ce point du récit pourquoi la démarche anthropologique s'impose plutôt que le regard de n'importe quel observateur. On peut, sans se tromper, penser que diverses dimensions de la formation anthropologique (étude des langues, intériotisation des catégories culturelles, pratique de terrain) assurent des capacités d'observation particulières de faits passant généralement inaperçus de l'esprit le mieux disposé à cet égard. Mais une attitude courante chez la plupart des biomédicaux vis-à-vis de l'anthropologie est de dire que c'est en quelque sorte une discipline qui s'acquiert par « osmose » ! S'étant « approprié » le corps humain, les faits sociaux qui l'entourent devraient être « lisibles » sans problème pour cette catégorie de spécialistes pour peu qu'ils s'immergent dans la couleur locale !

Autre difficulté de la première étape : l'hostilité, à peine cachée des épidémiologistes biostatisticiens qui pensent que le type de données obtenues au cours d'un tel terrain, essentiellement qualitatives, ne serviront à rien et ne seront en aucun cas « représentatives ». Il soulignent l'importance de travailler sur un « échantillon représentatif ». C'est quoi ? se demande l'anthropologue. Une famille choisie sur chaque kilomètre carré du pays ? Un village

entier ? Combien de personnes ? Pourquoi des personnes plutôt que des maisonnées ?

Et que répondre à la question d'une épidémiologiste connue qui demande : « Alors, vos témoins, vous allez les choisir comment ? » Quels témoins ? et de quoi ? Il y a à ce stade un malentendu total entre épidémiologistes et anthropologues. Les premiers s'accrochent à leurs critères scientifiques sans admettre qu'il peut y en avoir d'autres pour d'autres chercheurs de terrain. Ils se sentent en concurrence et nient à l'anthropologue sa capacité à faire autrement une recherche sur une population. Ils n'intègrent pas bien la notion que des groupes humains sont autre chose qu'un agrégat de « sujets », et que les facteurs « culturels », plus difficilement définissables que des paramètres biologiques peuvent être importants. Une épidémiologiste de l'INSERM, formée par le célèbre Dr Schwarz, me dit même une fois que tous ces aspects « socioculturels » pouvaient être classés, puis éliminés au besoin, par de simples formules mathématiques. L'anthropologue donc, assurée de l'appui du virologue, directeur de l'équipe, part faire ses études de terrain. Pour satisfaire un minimum les biostatisticiens, elle va travailler à partir d'un chiffre incontournable en biostatistique à l'époque, le 30. Trente familles dans chaque population à haut risque, la moitié avec des cas de cancer du rhino-pharynx si possible. Pourquoi ce chiffre ? De nombreux statisticiens savent bien qu'on peut faire des projections ou calculs fiables avec moins, d'autres pensent qu'il s'agit là du minimum possible. On peut se demander s'il ne s'agit pas d'un chiffre « magique », garantissant de manière quelque peu arbitraire la solidité de la base mathématique d'un raisonnement. Quoi qu'il en soit, l'anthropologue accepte ces contraintes statistiques, qui ne sont pas réellement gênantes pour la réalisation de l'étude de terrain.

Le terrain, que ce soit en Tunisie, en Chine ou au Groënland, demande un premier contact étroit avec des équipes médicales locales, puisqu'il faut retrouver des familles ayant des cas de ce cancer. C'est alors que se dessine une grande différence avec un terrain plus « classique ». Le fait de travailler sur un sujet qui peut se définir d'abord comme « médical », ouvre immédiatement les portes officielles. La plupart du temps, autorisations et offres d'aide pleuvent de tous côtés si le sujet ne porte pas à controverse (sida par exemple). Aucune difficulté pour consulter les dossiers de malades traités pour cette tumeur. En même temps, une curiosité se manifeste pour ce chercheur en sciences sociales qu'on persistera, tout au long des années de l'étude, à considérer comme médecin, étant donné qu'il travaille sur des sujets qui paraissent relever uniquement du domaine biomédical.

La moisson de données rapportées satisfait le virologue et son équipe. Des schémas alimentaires spécifiques de ces populations commencent à se dessiner. L'anthropologue a eu soin de rapporter de ses terrains de nombreux spécimens alimentaires, de tout ce qui fait la nourriture courante de ces populations, y compris des aliments de sevrage et des remèdes familiaux. Ce genre de collecte ne va pas sans quelques difficultés car les conditions matérielles sont un peu contraignantes : il faut que tout soit congelé à – 80° pour le transport et la conservation. Une réflexion sur les facteurs alimentaires qui semblent comparables pour les trois groupes fait sélectionner des types d'aliments de conservation traditionnelle, séchés, salés ou fermentés. Les données anthropologiques montrent qu'ils sont consommés très fréquemment depuis le sevrage.

Entrée en scène des biochimistes : ils vont analyser tout cela pour y chercher des substances cancérigènes ou autres qui pourraient expliquer que les gens ayant ce type d'alimentation présentent un risque élevé de développer ce cancer. C'est la première fois qu'ils ont un anthropologue sous la main, et ils en sont ravis. En effet, il leur faut souvent avoir des explications sur la préparation des aliments, impossibles à obtenir dans des spécimens récoltés lors d'enquêtes non anthropologiques. Les questions pleuvent : comment fait-on cuire le poisson salé ? Quand le mange-t-on cru ? Combien de temps marinent les légumes dans la saumure ? Change-t-on la saumure souvent ? Ces aliments se mangent avec quoi ? Qu'est-ce qui constitue le repas ? Quelle est la combinaison des aliments ? La collaboration entre la biochimiste et l'anthropologue sera étroite et l'étude durera deux années d'échanges constants d'information et de réflexion commune sur les possibilités de types de repas « à risque ». Il s'agit en fin de compte de réflexions sur la cuisine et des conséquences biochimiques du traitement de certains aliments, ce qui n'est pas sans intéresser un anthropologue de l'alimentation !

Un peu le hasard, un peu le bons sens permettent l'obtention de résultats intéressants. Le virologue maintient qu'il s'agit du « flair » de l'anthropologie pour ces choses, l'anthropologue préférerait qu'on se réfère davantage à sa professionalité qu'à son « intuition féminine », mais le pli est pris et se maintiendra tout au long des années.

On sait donc que des poissons salés, des viandes séchées et des légumes en saumure de Chine, des poissons séchés et faisandés, du phoque séché du Groënland, de la viande séchée et des légumes en saumure, des mélanges d'épices de Tunisie contiennent tous des substances cancérigènes, appelées nitrosamines volatiles, ainsi

qu'une substance mystérieuse, qui réactive le virus d'Epstein-Barr, toujours présent dans les tumeurs du rhino-pharynx. Bien sûr, ces résultats tels quels ne signifient rien, dit-on à l'anthropologue. Il faut en faire la preuve par neuf, autrement dit, il faut aller revoir les épidémiologistes. Eux seuls, avec leurs méthodes statistiques, pourront dire si des individus qui ont ce type d'alimentation sont à risque pour ce cancer.

Les épidémiologistes qui ne voulaient rien savoir au début de l'enquête font volte-face. Ils ont pris connaissance des données rapportées du terrain, et des résultats des analyses biochimiques. Ils ont constaté comment, avec ce type de matériel, on pouvait affiner les hypothèses de recherche, et ils ont tout de suite compris qu'avec l'aide de l'anthropologue, ils arriveraient à construire un questionnaire efficace, bien compris par les populations qu'on allait questionner. Ils vont entreprendre des enquêtes cas/témoins, c'est-à-dire sur des malades et des bien-portants, en l'occurrence un malade pour deux témoins, afin de voir si les malades ont été plus exposés que les autres aux aliments et substances incriminés par les biochimistes. Les relations deviennent amicales et le resteront, l'anthropologue arrive même à convaincre l'équipe de biostatistique d'interviewer comme ils disent, les « cas » et les « témoins » au sein de leur famille, afin d'obtenir un maximum de données fiables.

La construction du questionnaire est un nouvel apprentissage pour l'anthropologue. Elle veut trop de questions, trop de détails, et c'est en se rendant compte de la difficulté d'une analyse biostatistique qu'elle apprend à faire un nouvel effort de synthèse, de reformulation d'idées, demeurées un peu vagues, ou peu compréhensibles pour des chercheurs d'une autre discipline.

Les résultats de deux enquêtes cas/témoins en Tunisie et en Chine, confirment dans l'ensemble les premières hypothèses alimentaires. La compréhension entre l'anthropologue et l'épidémiologiste est désormais excellente : chacun sait comment l'autre travaille, connaît ses méthodes et ses limites et comme ils s'entendent bien, on peut dire qu'il y a eu réellement la création d'une équipe véritablement pluridisciplinaire. Application reconnue et réussie donc dans ce cas, puis qu'elle débouche sur ce qui semble pouvoir être considéré des différents côtés, comme une avancée scientifique en recherche biomédicale. Pour les virologues et biologistes moléculaires, qui sont déjà plus loin du terrain, et qui ne démordent pas de leur théorie « du flair », de « l'intuition » et de « l'immersion dans un milieu inconnu » pour expliquer l'apport de l'anthropologie à ce type d'étude, l'idée d'application est un peu plus floue, dans la mesure où ils ne semblent pas considérer

l'anthropologie comme une discipline ayant des règles et une méthodologie particulière. Cela peut se discuter. Peut-être en est-il ainsi du fait que chez eux aussi l'idée d'application n'est pas nécessairement présente à tout coup dans leur champ de recherche (5).

Problèmes de collaboration

La difficulté majeure pour l'anthropologue, qui veut travailler avec des chercheurs de sciences de la vie, est celle de la communication. Des disciplines aussi différentes, aussi opposées ne sont certes pas faites pour s'entendre spontanément. Le biologiste travaille sur « l'homme », un « sujet », individu isolé, fermé, sans liens (sauf génétiques) : il s'agit d'un « organisme ». L'anthropologue définit l'individu en fonction du groupe auquel il appartient. Comment les deux protagonistes vont-ils pouvoir s'entendre sur un sujet d'étude ? Le biologiste sait vaguement qu'il y a des « facteurs liés au mode de vie » qui importent dans le développement de certaines pathologies. Mais il a du mal à remettre ce type de facteur dans un contexte social, économique, culturel, beaucoup plus complexe que ce qu'il pouvait imaginer au départ. L'anthropologue, par ailleurs, n'a souvent pas de notions minimales de biologie, et a du mal à comprendre la mécanique moléculaire qui préoccupe son collègue chercheur. De plus, les deux disciplines ont chacune un jargon spécifique hermétique aux non-spécialistes. Par exemple, au début de la collaboration de l'un des auteurs avec des biologistes, ils comprenaient le terme « culture », comme « connaissance littéraire et artistique plus ou moins approfondie ». Par ailleurs, l'anthropologue tendait à confondre un facteur « corrélé » avec une pathologie et un facteur « causal ».

Le lien de communication entre les deux approches demande un ajustement, et il est intéressant de noter que c'est l'anthropologue, de par sa formation, qui fournit l'effort. On nous enseigne en effet à apprendre la langue de « l'autre », à essayer de le comprendre par l'observation et l'échange. C'est ce qui se passe avec les biologistes et médecins. L'anthropologue commence par traiter avec eux comme il traiterait avec n'importe quel groupe à étudier. C'est lui qui « apprend la langue », et s'insère métaphoriquement dans la « culture » de l'autre. Autrement dit, comme préalable à l'application de l'anthropologie dans le domaine biomédical, il y a une « anthropologisation » du partenaire, ce qui veut dire que l'application se fait en deux temps : observation et

(5) Annie Hubert et Guy de Thé, *Modes de vie et concers*, Robert Laffont, Paris, 1989.

connaissance du groupe biomédical, avant la réalisation d'études ou de programmes communs.

Les cas de médecins anthropologues ayant fait une démarche inverse sont extrêmement rares et se sont le plus souvent soldés par l'absorption de ces médecins dans l'anthropologie.

Clinique et anthropologie : un exemple

Sur le terrain, en Tunisie, l'anthropologue a tenté deux ou trois fois d'intervenir auprès de cliniciens locaux, chargés de soigner des malades atteints d'une tumeur du rhino-pharynx. Non point pour mettre en question le traitement, mais uniquement sur la manière dont il était préférable de communiquer et d'expliquer à la fois au malade et à sa famille ce qui était en train de se passer. En effet, les médecins se plaignaient amèrement de la perte de vue de nombreux patients, qui ne venaient pas se faire suivre régulièrement. Magré les explications sur les conditions de vie, les représentations particulières de la maladie, l'angoisse de ces familles, les cliniciens ne pouvaient entendre ce discours. Pour eux, ces patients étaient des ruraux ignares, incapables de comprendre quoi que ce soit, à qui il fallait ordonner de venir et revenir à dates fixes. Seules l'ignorance et la rusticité expliquaient les défections, qui, bien entendu, étaient suivies d'une mort plus ou moins prématurée du malade. Il est extrêmement difficile à un anthropologue d'intervenir dans le domaine clinique sans que les médecins ne se sentent privés de leurs prérogatives.

L'application à la santé publique

On pourrait fort bien imaginer que l'étude décrite ci-dessus, ayant passé de la virologie à la biochime et à l'épidémiologie, se prolonge dans le domaine de la santé publique. Des campagnes de prévention pourraient être envisagées, de manière à ce que les gens préparent leurs aliments sans qu'il s'y développe des substances cancérigènes ou des réactivants du virus. On ne doit pas mésestimer les difficultés diverses que présente un « pilotage » de conduites aussi intimes que celles présidant à l'alimentation pour contribuer à un changement de comportement. Si aucune campa-

gne de prévention n'a pu être mise sur pied, ce n'est pas du fait de ces difficultés, ni du fait de l'anthropologie ou des équipes de recherche, mais du fait des politiques gouvernementales des pays concernés, pour qui ce cancer n'est pas une priorité, à l'exception de la Chine, qui, elle, a misé sur une détection précoce de la tumeur, en raison de traditions fort anciennes de médecine préventive.

Or, l'anthropologie aurait un rôle important à jouer dans le domaine de la santé publique. Il semble en effet inefficace, voire dangereux, de le laisser aux seules mains des scientifiques se décrivant comme « durs ». Car la biomédecine comprend trois grandes tendances, pour l'instant inébranlables : une concentration sur la clinique et les soins plutôt que sur la prévention des maladies. Ceci est parfaitement traduit dans notre propre système de sécurité sociale, et est la cause de ses gros problèmes financiers ; une concentration sur l'individu comme unité d'analyse plutôt que sur des groupes humains dans un contexte ; enfin, une préférence pour des modèles causaux (biologiques) unifactoriels, plutôt que pour des modèles causaux plurifactoriels ou environnementaux (6). Dans la culture occidentale contemporaine, par définition, le médecin est destiné à guérir, à soigner une sorte d'*Homo sapiens* moyen qui couvrirait la planète, sujet défini par son propre corps, univers fermé et comparable à tous les autres, et pour lequel l'idée de contexte, voire d'environnement n'existe pas. Cela ne peut s'acorder avec la notion de santé publique, qui elle, par définition, se réfère à des grands ensembles de population dont il faut maintenir les conditions de santé.

Il est vrai que des craquements se font entendre dans le domaine biomédical, et que ces dernières années s'est développée chez certains médecins et biologistes l'idée d'une médecine communautaire, plus proche de celles des Anglo-Saxons et de ce qu'ils appellent « la recherche en prévention ».

Ce sont des domaines où l'anthropologie pourrait jouer un rôle majeur. Pour mettre en place toute campagne de santé publique, il faut savoir comment le « public » voit sa santé, ou sa maladie. En témoignent aujourd'hui des enquêtes comme celles sur la sexualité des Français, pour la mise en place de campagnes de prévention du sida. C'est ce type d'enquête que l'on appelle « recherche en prévention ». Un des auteurs a été sollicité par un centre de prévention des cancers, pour mieux connaître ce que les gens pensaient de leur alimentation et de leur santé ; cette enquête a mené à des campagnes d'éducation nutrionnelle dans les écoles, les communes urbaines et rurales de la région. L'anthropologue a parti-

(6) N. Paneth, « Power and patronage in medical research », in *Medical Anthropology Quaterly*, juin 1992, pp. 147-148 ; L.J. Price, « Ruminations of a medical anthropologist on NIH founding », in *Medical Anthopology Quaterly*, juin 1992, pp. 128-147.

cipé à la rédaction de manuels, donné des conférences dans des clubs de santé, animé des groupes de discussion sur alimentation et santé, et de ce fait participé à des campagnes de santé publique régionales. Cela s'est fait sans heurt, la demande pour l'anthropologie étant venue d'un éminent clinicien soucieux de faire passer un message de prévention sans traumatiser ou terroriser le public. Dans ce cas particulier, l'anthropologue a été vu à la fois comme un pourvoyeur d'information d'ordre « culturel » et comme communicateur, sorte d'interprète entre le groupe voulant mettre en place une action préventive et le public visé.

La formation de personnel médical et paramédical

Il y a six ou sept ans, une demande particulière pour l'anthropologie s'est manifestée au sein d'un secteur de l'enseignement médical en santé publique vers les pays en voie de développement, et au sein de certaines ONG comme MSF ou Médecins du monde. On a demandé à des anthropologues de participer à des enseignements de DEA ou à des séances de formation (par exemple, de nutritionnistes partant sur le terrain pour MSF) afin de sensibiliser le personnel médical ou paramédical se rendant dans des pays en voie de développement, aux populations locales, à leurs cultures, leurs croyances, particulièrement sur la santé et la maladie. Dans un DEA étalé sur six mois, l'anthropologue intervenait environ quatre ou six heures en tout.

Il est difficile d'évaluer l'impact, ou le peu d'impact d'une telle « sensibilisation ». Ce qui demeure intéressant, c'est que les formateurs ont senti la nécessité d'une approche anthropologique pour des campagnes sur le terrain. Mais en même temps, on a l'impression qu'une fois l'anthropologie expliquée à des médecins, il était entendu que ces derniers pourraient immédiatement la pratiquer, l'appliquer dans les régions où ils allaient travailler, selon la théorie de « l'osmose » dont nous avons parlé plus haut. Pour des médecins, l'anthropologie n'est pas véritablement une discipline mais plutôt un apprentissage du regard et de la pensée sur les conditions locales. Il ne serait pas nécessaire d'étudier et de lire pour la pratiquer de manière satisfaisante.

Cette attitude change du tout au tout lorsqu'il s'agit de personnel paramédical, d'infirmières notamment, ou de diététiciennes. Sans doute parce que davantage au contact du quotidien des gens, cette catégorie de professionnels a compris l'importance et l'intérêt d'une véritable formation anthropologique, pour les aider, non seulement à comprendre, mais aussi à agir sur leurs divers terrains

terrains d'intervention. Plusieurs d'entre eux se sont inscrits et ont suivi un véritable cursus. Il en est de même pour certains médecins, peu nombreux il est vrai, qui, après leur doctorat en médecine, se sont lancés dans un doctorat en anthropologie. Paradoxalement, un certain nombre d'entre eux a abandonné complètement la clinique pour se vouer entièrement à l'anthropologie.

Mais peut-on parler d'anthropologie appliquée à la formation ? Elle serait alors appliquée au second degré en quelque sorte, par des gens qui ne seraient pas vraiment des anthropologues, mais qui auraient compris de quoi est faite cette discipline ? Le danger de cela est qu'il pourrait se mettre en place des sortes de « sous-enseignements » de l'anthropologie, comme il en existe déjà dans certaines universités américaines ou israéliennes, où l'on enseigne spécifiquement une anthropologie qui serait « appliquée » en traitant des « aspects utiles » de la discipline et en mettant de côté des sujets « inutiles », tels que la parenté ou l'étude des mythes par exemple. Une telle fragmentation d'une discipline qui se veut, par définition, d'approche holiste, est un non-sens.

Cependant, la formation représente un champ intéressant, trop peu exploré en France, sans doute par manque de demande, et pas seulement pour l'anthropologie médicale.

La santé publique comme domaine d'application non abordé en France

Les trois axes sur lesquels le monde biomédical français a tenté une timide ouverture vers l'anthropologie sont bien entendu loin d'exclure toutes les possibilités de collaboration, telles qu'on peut les observer dans le monde anglo-saxon.

La santé publique, hormis une demande, restreinte, de formation de personnel, et ceci pour des programmes dans des pays en voie de développement (on privilégie là l'aspect « exotique » de l'anthropologie) n'associe guère les anthropologues à la construction de programmes, contrairement à nos voisins américains ou anglais, voire des institutions internationales comme le Centre international de l'enfance, qui emploie un anthropologue à plein temps. On retrouve ici l'image d'autarcie totale et de savoir-faire universel que se donne le monde biomédical en France. Lorsque l'on tente d'en discuter, d'expliquer pourquoi l'anthropologie aurait quelque chose de nouveau à apporter dans la conception de programmes, la réponse est souvent : « Laissez-nous faire, ceci est de

l'ordre d'une politique que vous ne connaissez pas (!) » (un doyen de faculté de médecine).

Nos collègues biologistes et médecins seraient davantage prêts à accepter les opinions de sociologues et de psychologues, le nom même de ces disciplines leur étant plus familier et ayant une connotation plus « clinique ». Un des auteurs a pu observer les résultats d'une telle tentative de collaboration sur des programmes de prévention des cancers dans une région du Midi : cela s'est soldé par le départ groupé des socio-psychologues et éducateurs qui n'entendaient pas subir le « diktat » des médecins décidés à faire un tri draconien parmi leurs divers avis et propositions.

Un autre domaine où l'anthropologie est laissée de côté est l'évaluation de programmes de santé établis ici ou dans des pays en voie de développement. Dans une conférence qui se voulait à l'échelle nationale, sur les divers problèmes des programmes d'évaluation, et qui s'est tenue il y a quelques années dans une faculté de médecine de l'agglomération parisienne, aucun anthropologue n'avait été invité. Il y avait cependant un sociologue, des démographes et des psychologues. La conclusion en fut que l'évaluation était une chose bien difficile !

Quelle est la nature des demandes de la part des biologistes et des médecins ?

Dans les trois secteurs où se manifeste une demande pour l'anthropologie, à savoir la recherche fondamentale, la clinique et la formation, les demandes sont souvent d'un ordre comparable.

Il s'agit rarement, sinon jamais, d'une demande d'expertise, comme cela est le cas dans d'autres domaines de l'anthropologie appliquée. On pourrait alors dire que l'anthropologie médicale en tant que telle n'existe pas ! La demande est souvent plus confuse ou plus exigeante. Ceci s'explique bien entendu par le fait que peu de nos « demandeurs » savent vraiment de quoi parle l'anthropologie. Dans l'ensemble, ils savent que les anthropologues sont des gens qui vont longtemps « sur le terrain », qu'ils peuvent avoir une connaissance intime des groupes de populations plus ou moins exotiques, qu'ils parlent des langues, qu'ils sont en quelque sorte des spécialistes d'une recherche qualitative fine. Ce qu'ils demandent à l'anthropologue, c'est une réponse à quelques questions qu'ils se posent et auxquelles ils n'ont pas obtenu de réponse par leurs méthodes habituelles. L'un des auteurs a commencé son rôle

d'anthropologue « appliqué » (mais ne l'est-on pas toujours ?) lorsqu'un chercheur de sciences de la vie lui demanda de trouver pourquoi trois populations du monde avaient un cancer pratiquement inconnu ailleurs, sachant qu'il s'agissait sûrement de raisons liées à leurs « modes de vie ». Nous avons parlé plus haut des diverses étapes de cette recherche. Ce qui mena le biologiste, définitivement acquis à l'anthropologie, à annoncer qu'il fallait que ce soient les anthropologues qui expliquent pourquoi les gens fument, et qu'ils disent surtout comment il fallait faire pour que les fumeurs s'arrêtent de fumer ! Autrement dit, la demande faite aux anthropologues les transformerait en « experts » universels des comportements humains, et en même temps en conseillers de gendarmes de santé. Ceci paraît caricatural, et pourtant... Une partie des biomédecins, maintenant acquise aux possibilités de l'anthropologie, voit un peu les anthropologues comme les sauveurs, apportant une solution à tous les problèmes liés à la santé, la maladie et le comportement de groupes humains. En effet, dans le domaine biomédical, tout ce qui entrave le déroulement « normal » de processus physiologiques et autres, qui empêche ou affecte une définition « scientifique » de la santé, est considéré comme « anormal ». Or, cet anormal, souvent lié aux comportements d'individus ou de groupes d'individus, fait partie pour ces « scientifiques » du concept « culturel ». Aux spécialistes de la culture donc, aux anthropologues en particulier, de définir l'« anormal » et d'en trouver la raison première pour ensuite mieux pouvoir l'éradiquer.

On pourrait qualifier cette demande, floue s'il en est, de demande « culturaliste », puisque ce que veulent les médecins c'est une communication « culturelle », qu'ils conçoivent la plupart du temps comme à sens unique, étant donné qu'ils détiennent, eux, une vérité universelle puisque « biologique ». Que le rôle qu'ils se sont donné est celui de conférer la santé à l'humanité, que cette dernière le veuille ou non, et une « santé » définie par des vérités incontestables d'ordre « scientifique », sans se demander si « science » a le même sens pour tous les êtres humains. L'anthropologue serait alors un médiateur entre des groupes humains et « la science » ?

Parfois, la demande vise à confirmer ou conforter une idée d'ordre « culturel » préformulée par les cliniciens ou les chercheurs. Il demandent souvent ainsi à l'anthropologue de leur dire que les systèmes de soins traditionnels sont efficaces et satisfaisants (ce qui permet, dans les pays en voie de développement, d'économiser substantiellement sur les budgets de santé publique), que la pharmacopée locale permet des soins à peu de frais. Le fait « cultu-

rel » devient une excuse pour une impuissance ou une incapacité à soigner, et l'anthropologue, même s'il explique le contraire, est utilisé comme révélateur de faits sociaux incontournables qui seront incorporés dans une politique globale de santé à petit budget.

Mais il existe des demandes claires, d'aspect à la fois méthodologique et éthique, émanant le plus souvent des épidémiologistes. De nombreux anthropologues diront que ce n'est jamais le cas, mais un des auteurs en a eu plusieurs fois l'expérience. Ou une demande d'enquête anthropologique précède la mise en place d'une enquête épidémiologique, afin d'avoir des données sur des comportements spécifiques, comme les pratiques de sevrage, la structure familiale, les techniques de transformation des aliments, les thérapeutiques traditionnelles et j'en passe..., ou l'anthropologue participe à la construction de l'étude et à l'élaboration des questionnaires, acceptables par les sujets de l'enquête. Ces demandes s'accroissent, mais suscitent encore beaucoup de méfiance de la part des anthropologues qui considèrent les épidémiologistes comme de grands « normalisateurs », diffuseurs de certitudes, alors qu'ils ne font qu'étudier des probabilités.

La présentation des données

Les problèmes de communication évoqués plus haut se manifestent aussi dans la manière de présenter le travail réalisé sur le terrain ou dans le laboratoire. L'anthropologue a l'habitude de rédiger de longs documents, détaillés, sous forme d'articles d'une ou plusieurs dizaines de pages, ou d'un ouvrage entier. Les données ne sont pas « visualisables » en schémas, courbes ou graphiques. De plus, l'anthropologue rédige seul le travail qu'il a réalisé seul. Il est le premier à s'étonner de la présentation de travaux en biologie. Les articles (très rarement des ouvrages, et alors collectifs) sont très courts, toujours moins de dix pages, et comportent jusqu'à une dizaine d'auteurs ! Le rôle des courbes, tables et autres représentations graphiques est majeur. On peut imaginer, de la part des biomédecins, une sorte de lecture « par images » d'une enquête scientifique. Perception d'une information totalement différente que celle qu'il faut mettre en œuvre pour saisir les résultats d'une enquête anthropologique.

Ceci présente des difficultés, à deux niveaux :

Les biomédecins ont rarement la patience de lire les documents anthropologiques. Ils demandent des schémas qui ne sont pas tou-

jours réalisables. Il faut donc que l'anthropologue leur « digère » l'information, et présente sous une forme extrêmement succinte et concentrée les données qu'il a recueillies. Ceci ne laisse pas de place à une discussion théorique ou philosophique. Un anthropologue, pour se faire entendre dans les milieux biomédicaux, doit se soumettre à ces contraintes et devenir parfois un virtuose de la synthèse.

Quant aux publications, les biologistes ne comprennent pas qu'un chercheur signe seul un article s'il fait partie d'un laboratoire. Un directeur de laboratoire voudra signer avec l'anthropologue, puisque ce dernier fait partie de son équipe. Étranges coutumes pour les gens des sciences humaines, qui ont de la difficulté à comprendre le complexe ordre hérarchique qui préside à la signature d'un article, avec les différentes valeurs données au travail selon la place du signataire dans la série.

Un autre problème est celui de la quantité. Il faut longtemps à un anthropologue pour faire sa recherche et pour l'écrire. Pendant ce temps, une équipe de biologistes exploitera divers résultats de laboratoire, sous toutes leurs formes possibles, en publiant cinq ou six articles, là où l'anthropologue en sort un. Il faut constamment expliquer cette différence, pour que l'équipe biomédicale comprenne que ce n'est pas parce que l'anthropologue publie moins qu'il ne travaille pas autant qu'eux !

Il en va de même pour la présentation de résultats dans des colloques. Les biomédecins ne peuvent fonctionner sans leurs images. Il leur faut à la fois un rétroprojecteur et des diapositives. Une image pour chaque idée présentée. Une phrase projetée pour chaque phrase parlée. L'anthropologue a parfois l'impression de se trouver devant un public de sourds puisque ce que dit le biologiste est répété par l'image sur l'écran. Quand c'est son tour de présenter son travail, il étonne parce qu'il déclare n'avoir pas besoin d'images. Ce qui crée tout de suite une sensation de panique dans l'assistance. Il est en effet beaucoup plus difficile d'écouter que de regarder, et l'anthropologue doit développer ses talents d'orateur s'il veut se faire comprendre.

Pour faire mieux passer l'information, je présente désormais les résultats de mes enquêtes avec des diapositives illustratives, sur fond d'icebergs ou de désert, style « Connaissance du monde ».

Ce besoin de représentation visuelle est l'un des éléments qui différencie le plus le monde de l'anthropologie et celui de la biomédecine, pour qui il est difficile d'imaginer des concepts non visualisables et inquantifiables.

De la rapidité et de la lenteur

« Il me faut les résultats pour avant-hier ». C'est à peine une boutade. Le biologiste veut que tout aille vite, et met des mois, voire des années, à comprendre comment travaille l'anthropologue. Qu'une enquête de terrain demande plusieurs mois lui est, au début, inconcevable. A force de réclamer des données en un temps reccord, les biomédecins ont conduit certains anthropologues à inventer des méthodes « rapides », pour enquêtes de terrain. Ce qui, dans notre façon de concevoir l'anthropologie appliquée, conduit à des dérapages, voire à des situations absurdes, je pense ici, entre autres, au *Rapid Assessment Programs* de l'UNICEF. L'anthropologie se pratique avec lenteur et nécessite un apprentissage prolongé, ce que les biomédecins pressés mettent un temps considérable à découvrir !

Conclusion

Y a-t-il une anthropologie médicale appliquée ou pas ?

Le concept même d'application est différent pour les deux disciplines dont il a été ici question. Dans le domaine biomédical, que ce soit en recherche fondamentale ou en santé publique, ce qui importe avant tout est le soin. Il faut une retombée clinique, applicable facilement, immédiatement, à caractère physiologique. C'est le but principal d'une demande d'intervention d'autres disciplines.

Pour l'anthropologue, l'application vise surtout à faire ressortir des facteurs d'ordre culturel, social, voire économique, non contrôlables par les individus, et générés par le groupe, qui peuvent avoir une incidence sur l'état de santé des personnes qui le composent. *Stricto sensu*, l'application pour l'anthropologue ne débouche pas nécessairement sur une action pratique, clinique ou préventive.

Ce n'est qu'à un moment de réflexion plus avancée, en pensant à des moyens de prévention de certaines pathologies, que les anthropologues pourraient peut-être « appliquer » plus loin leur discipline. Mais pourra-t-on à ce moment là parler d'application ? Ne s'agit-il pas, tout le temps, d'une simple pratique de l'anthropologie, qui par définition, ne saurait se restreindre à l'observation d'un pan limité et spécifique du tissu culturel ?

TROISIÈME PARTIE

DE QUELQUES ENJEUX PROFESSIONNELS ET DÉONTOLOGIQUES

10

Quelques cadres juridiques et déontologiques du point de vue français

par Jean-François Baré

Lors de cette enquête, aucune action juridique entre un anthropologue et un commanditaire n'est venue à notre connaissance. C'est sans doute que ce type de relations relève généralement de rapports contractuels assez lâches, cette souplesse semblant finalement satisfaire toutes les parties. On peut effectivement considérer qu'en ces matières le recours au droit et à la loi ne doive être envisagé que comme une possibilité ultime, sa pratique systématique pouvant entraîner des effets contre-productifs voire délétères, comme le montre dans d'autres domaines l'exemple américain.

Dans de nombreux cas, on doit parallèlement remarquer une sorte de « grogne » provenant généralement des anthropologues, parfois des commanditaires, qui tient au fait que tout rapport d'application entraîne des situations plus ou moins gravement conflictuelles. Ceci peut sembler tenir en partie à une certaine ignorance de départ sur l'horizon juridique de la relation. Les quelques commentaires qui suivent ne visent pas à provoquer ou à créer un esprit procédurier, mais plutôt à informer sur les capacités (ou les insuffisances) de la loi française à encadrer les conditions de départ d'une relation afin, précisément, qu'elle puisse rester contractuelle (1). Un spécialiste de ces questions remarque d'ailleurs

(1) Les commentaires concernant la loi du 11 mars 1957 sur la propriété littéraire et artistique sont inspirés de ceux de D. Jallenques, avocat à Paris qui a bien voulu en évoquer l'extension à la recherche anthropologique, lors de diverses rencontres et de notre séminaire. Je reste seul responsable de l'usage que j'en fais.

qu'en matière de propriété intellectuelle, ce qui paraît concerner le plus directement les aspects juridiques d'une relation d'application, le passage au procès, est à éviter ; étant donné la complexité des problèmes en cause, un juge tendra dans les circonstances actuelles à essayer de deviner ce à quoi visent en fait les parties, au-delà de la lettre de la plainte, ce qui risque de compliquer et d'allonger la procédure. Notons enfin que ces dispositifs juridiques sont évoqués parce qu'ils paraissent les plus proches de ceux éventuellement présents dans une relation d'application, sans pour autant s'y adapter tout à fait.

La loi du 11 mars 1957, prolongée de différents dispositifs concernant les logiciels informatiques, est essentiellement destinée à la protection des œuvres de l'esprit. En l'absence apparente de jurisprudence, son extension à la recherche en anthropologie ne va pas de soi, même si elle semble s'appliquer ; elle semble en tout cas se situer plutôt du côté des créateurs que de ceux qui les emploient, en fournissant aux créateurs des protections « fortes ». Lorsque des anthropologues, comme c'est fréquemment le cas, travaillant dans des pays étrangers, la situation relève des complexes situations du droit international ; dans ce cas, les accords de coopération constituent une référence éventuelle, les possibilités de recours semblant néanmoins pratiquement nulles. La loi s'applique cependant pour les publications relevant du droit français si, bien sûr, un contrat mentionnant cette possibilité a été signé entre l'anthropologue et le premier utilisateur. Plus généralement, les conditions propres à l'obtention et au transfert de l'information anthropologique semblent produire des situations où le droit peut perdre son latin.

L'insatisfaction des anthropologues travaillant pour des commanditaires non académiques paraît tenir à trois raisons : les conditions de rémunération, les délais d'exécution, la maîtrise des résultats. Les deux premiers domaines semblent relever de conditions contractuelles ; dans tous les cas, les spécialistes insistent sur la nécessité de signer un contrat, qui s'impose particulièrement lorsque la valeur économique dépasse 5 000 F. En l'absence de droit, les contrats sont censés être exécutés de bonne foi ; pour montrer le contraire, il faut prouver la faute, autrement que par une simple présomption. En France, les conditions de rémunération d'anthropologues non-statutaires semblent généralement procéder du « marché » soit, *grosso modo*, de la rémunération que le commanditaire aurait à garantir à compétence égale s'il était l'État ; la rémunération peut être supérieure. On peut remarquer que les honoraires de consultant tels que définis par la *National Science Foundation* américaine, qui fournit un bon repère comparatif, attei-

gnaient en moyenne 299 dollars américains par jour en 1990, cette somme étant « exclusive des coûts indirects, voyages, *per diem*, frais de personnel, avantages hors salaire, fournitures diverses » (2). Les délais d'exécution tiennent aussi à une négociation de gré à gré. Lorsqu'il s'agit d'anthropologues statutaires (employés de la fonction publique), la situation est la même dans le cadre de l'acceptation de l'instance employant l'anthropologue, mais elle est compliquée par d'autres attendus évoqués ci-dessous.

Le dernier domaine, celui de la maîtrise des résultats, paraît le plus douloureux, et relever le plus directement de la notion juridique de « propriété intellectuelle ». Les anthropologues peuvent ne pas connaître l'usage qui est fait de leur travail, ne pas s'y reconnaître lorsqu'ils en sont informés, ne pas être cités lorsque ces résultats font l'objet d'une diffusion ; il peut arriver que ces résultats soient aménagés sans leur aval.

Sur tous ces points, la loi de 1957 fournit au créateur un « droit moral » fort, ne pouvant comprendre (article 1) aucune dérogation en principe. On peut remarquer que les personnes du tout-venant sont également protégeables, même lorsqu'il s'agit de leur carnet d'adresses. Ce droit moral concerne notamment la paternité de l'œuvre (nom de l'auteur) ou droit de « présentation » et le droit de reproduction ; le droit de repentir (soit de revenir sur ce que l'on a pu dire moyennant dommages et intérêts) ; le droit au respect de l'œuvre (problème de la déformation) ; le droit à l'honneur et à la réputation. Cependant, ce qui relève de « l'idée » et de la « méthode » en général est plus difficilement protégeable dans l'esprit de sauvegarder les intérêts de la collectivité et de ne pas « bloquer le progrès ». La base de la protection est « l'originalité » ce qui rend le problème de la protection des œuvres scientifiques plus difficile (la science pouvant être considérée de certains points de vue comme « l'art du vrai »). Outre l'existence de brevets à proprement parler (dont aucun en matière de sciences sociales n'est venue à notre connaissance en France), on peut noter l'existence d'une « enveloppe Soleau » (du nom de son inventeur) permettant de déposer au sens légal une œuvre intellectuelle originale auprès de l'Institut national de la propriété industrielle, à Paris.

La loi de 1957 comprend également un aspect « patrimonial et pécuniaire ». C'est « l'auteur » dont le droit moral est protégé ; mais l'article 31 prévoit que le droit d'auteur peut être cédé, sous réserve d'une mention distincte dans l'acte de cession, d'où l'impor-

(2) *National Science Bulletin*, mars 1990, cité par *American Anthropological Newsletter*, avril 1990.

tance originelle du contrat. Le titulaire du droit est simplement « celui au nom duquel l'œuvre est diffusée ». Une distinction intellectuelle, sujette à discussion, différencie « jouissance du droit » de son « exercice ». En principe, le droit d'auteur sous ses deux aspects « moral » et « patrimonial » s'exerce sans limitation de durée. A ce principe s'oppose cependant celui obligeant l'auteur à ne pas faire concurrence à son employeur ; mais à ce dernier s'oppose encore l'interdiction de la cession de clientèle.

Ces principes sont compliqués par les rapports existant entre un fonctionnaire et son administration ; or, c'est cette relation qui entre en jeu, juridiquement parlant, dans les dispositions contractuelles (généralement fixées par conventions) entre un fonctionnaire anthropologue et un demandeur extérieur.

Une première distinction porte sur le travail fait ou non dans le cadre du service. Différentes jurisprudences, dont un avis du Conseil d'État de 1973, tendent à conclure que l'administration reste propriétaire des œuvres du service. C'est ainsi que la propriété intellectuelle d'un panneau de signalisation « Attention au feu », diffusé ensuite dans le monde entier, a d'abord été reconnue à son auteur par le préfet du Var à qui la jurisprudence a ensuite donné tort. Cependant, la loi garantit le droit de publier, en dehors de dispositions particulières concernant des informations confidentielles ou secrètes. Dans le cas des fonctionnaires, l'article 1 de la loi, n'acceptant « aucune dérogation », semble battu en brèche ; dans ce cadre, la notion d'« œuvre de fonctionnaire » fait actuellement l'objet de nombreux débats juridiques.

Notons finalement que dans les situations extraordinairement variées d'une recherche appliquée, et tout particulièrement dans ces situations complexes au regard du droit international que comporte le travail de recherche à l'étranger ou auprès d'acteurs étrangers, c'est la nature du contrat de départ qui semble essentielle, en ce qu'un contrat constitue toujours une pièce de référence en droit international, même si elle n'est pas forcément décisive. Il peut sembler que le contenu d'un tel contrat doit se situer à mi-chemin entre des dispositions trop contraignantes et trop détaillées — de manière à prendre en compte les inflexions possibles et nécessaires de l'activité de recherche — et des dispositions si larges qu'elles ne signifient plus grand-chose. Ainsi qu'on y a constamment insisté ci-dessous, la question de la définition de l'objet d'étude doit sans doute être évoquée avec attention ; de même que la prévision explicite d'une information argumentée de l'anthropologue sur l'utilisation des résultats de son travail, et donc d'un certain « droit moral ». Ce droit n'est évidemment définissable que s'il comporte des devoirs vis-à-vis du commanditaire, bien que ces

derniers soient peu fréquemment rappelés en France. Ces devoirs sont évoqués par l'*Association of Social Anthropologists of the Commonwealth* dans la charte déontologique retenue par cette association en 1987 (3).

En ces matières, on est *ipso facto* renvoyé à la difficile question d'une déontologie de l'anthropologue. En France, aucun corpus déontologique constitué n'est venu à notre connaissance et l'on ne pourrait donc faire état ici que d'options ou d'opinions que l'on s'est généralement interdit d'avancer dans ce livre. Rappellons simplement, ainsi qu'on l'a déjà annoncé dans l'introduction, que l'on s'est généralement placé dans ce livre dans la perspective d'une éthique définissable uniquement *a contrario*, qui définit plutôt ce qu'il ne faut pas faire et qui semble généralement celle de la communauté professionnelle. On notera ainsi le souci de ne pas divulguer d'informations susceptibles de nuire aux individus ou aux communautés. Que faire cependant si l'on est témoin d'un meurtre ? que faire si ce meurtre, comme c'est quasiment la règle dans les systèmes « segmentaires », n'est lui-même que le paiement d'une dette ouverte par un premier meurtre ?

On notera encore le souci de ne pas exprimer des conclusions trop péremptoires et donc trop facilement interprétables (cependant, très particulièrement en matière de recherche appliquée, on ne peut toujours se satisfaire d'un « peut-être bien que oui, peut-être bien que non »).

« Ce qu'il ne faut pas faire » offre d'ailleurs des contenus variables ; un exemple parmi d'autres est la contribution de l'anthropologie aux questions de développement. Pour les uns, l'indéniable ethnocentrisme d'une telle notion et les pratiques qu'il engendre de la part d'acteurs puissants va à l'encontre même du respect des cultures ; pour d'autres, c'est précisément du fait du respect des cultures qu'il faut s'occuper de développement, afin que des esprits moins pénétrés peut-être de cette attitude n'occupent tout le terrain ; pour les troisièmes, le respect des cultures n'est pas un argument généralisable (rien de plus culturel, pourrait-on effectivement penser, que *Cosa Nostra*). Il y a là l'un de ces choix consubstantiels à toute préoccupation éthique, et qui ne semble d'ailleurs spécifiable qu'au cas par cas.

(3) *Ethical Guidelines for Good Practice,* 22 p.

11

L'application dans la formation et l'emploi

par Jean-François Baré

Il ne semble pas qu'il existe dans les universités françaises de cursus spécifique concernant tel ou tel domaine d'application de l'anthropologie. Cette constatation ne préjuge pas de l'existence de lieux où l'on éveille des étudiants à des domaines spécialisés — comme les questions de santé, ou de « développement » —, mais procède simplement du fait que ces lieux d'enseignement de la recherche (généralement de niveau maîtrise et doctorat) ne se présentent pas comme des lieux d'enseignement de l'application ; on peut, comme on l'a vu, faire une distinction entre l'anthropologie médicale et l'anthropologie appliquée à la médecine, ou entre l'anthropologie du développement et l'anthropologie appliquée aux questions de développement. Cette situation pourrait, par certains côtés, être vue comme congruente avec les positions soutenues dans ce livre, à savoir que l'anthropologie appliquée ne renvoie en tant que telle à aucun corpus intellectuel discernable, que la pratique de l'application doit d'abord procéder d'une solide formation en anthropologie « fondamentale » et qu'elle correspond plus à un état d'esprit relatif à telle ou telle spécialisation qu'à un savoir généralisable et transmissible. Cependant, l'enseignement d'un « état d'esprit » est non seulement concevable, mais on a vu ci-dessus qu'il s'agit d'une démarche déterminante en ces matières, où l'anthropologue se doit de découvrir les modalités empiriques et toujours malaisées d'une communication avec des acteurs extérieurs. Les cadres institutionnels existent ; le plus adéquat serait probablement celui du DESS (Diplome d'études supérieures spécialisées) dont beaucoup de formules existent déjà.

Dans le cas de la Grande-Bretagne et, de manière plus lointaine, des États-Unis, le document diffusé par l'ASA anglaise en 1984, *Working Party Report on Training for Applied Anthropology* (la plus récente étude d'ensemble qui soit venue à notre connaissance), procède de considérations assez proches de celles brièvement évoquées ci-dessus (1). Sur la question des « ressources humaines », ce document notait en outre qu'à l'époque « 99 % des anthropologues des départements universitaires n'ont aucune expérience de recherche appliquée, que 50 % n'éprouvent aucun intérêt à cet égard et que si 30 à 40 % se déclarent intéressés, seulement 5 à 10 % seront vraiment désireux de faire quelque chose ». Ceci rapproche sans doute de l'actuelle situation française.

Les modalités de formation que ce groupe avançait (définition de diplomes spécifiques de *Masters* conjoints ou non avec d'autres disciplines, bases de donnée et maîtrise de l'information, sélection et placement des étudiants) ne semblent pas toujours installées en Grande-Bretagne à l'heure actuelle. Les lieux universitaires les plus directement concernés étaient British Sociological Association (Londres), l'université de l'Essex, l'université du Surrey, Polytechnic of Central London, Polytechnic of North London, auxquelles il faut, me semble-t-il, désormais adjoindre l'université du Sussex et l'université de Hull (énumération non exhaustive). Aux États-Unis, un exemple de formation souvent cité est l'université de Tampa (Floride) ; mais il y n'a guère de lieu d'enseignement où des relations entre anthropologues et acteurs extérieurs ne soient présents. On remarquera que cette généralisation de la recherche « contractuelle » n'est pas du tout identifiée par la communauté anthropologique américaine à l'atteinte du « plein emploi », à en croire les nombreuses remarques formulées par le bulletin de l'American Anthropological Association.

L'attention aux questions de formation dans des domaines d'application donnés tient, dans le cas anglais comme dans celui de ce livre, à une certaine conscience du rapport formation/emploi en anthropologie, c'est-à-dire à l'avenir de la discipline. La fonction d'emplois anthropologiques auprès de la communauté non-académique paraît jouer pour combler ce déficit comme « une évidence aveuglante » (*an overwhelming evidence* dans les termes du groupe de travail anglais) ; on aura compris qu'il ne s'agit nullement pour autant d'encourager à faire n'importe quoi, puisque c'est en somme le sujet de ce livre.

---

(1) Ce groupe de travail comprenait quatre membres nommés de l'ASA, du Royal Anthropological Institute et du Group for Anthropology in Policy and Practice (de l'Association anglaise d'anthropologie appliquée ou BASAPP à l'époque), eux-mêmes cooptateurs de différents universitaires.

Il est certain que cette « évidence » est à explorer, mais aussi à nuancer. Les enquêtes que nous avons menées (ci-dessous) semblent ainsi montrer que les projets « appliqués » n'offrent pas de rapport univoque avec le déficit entre formation et emploi ; soit ces projets sont le fait d'anthropologues statutaires, soit ils procèdent de personnes ne se destinant pas entièrement à l'anthropologie, soit ils n'ont d'anthropologiques que le nom.

Ce rapport entre formation et emploi, plusieurs des collaborateurs ont eu l'occasion de le constater pour ainsi dire *de visu* en France, en tant que membres de comités des organismes de recherche et des universités. Dans les deux principaux EPST français (2) recruteurs d'anthropologues, le CNRS et l'ORSTOM, le rapport entre candidats à l'entrée et postes disponibles est souvent de l'ordre de 1 à 100 (CNRS), 1 à 25 (ORSTOM), (l'ORSTOM étant moins considéré du fait de sa vocation développementaliste et plus craint en raison de la nécessité de séjours longs à l'extérieur de France) ; parmi ces candidats, de 5 à 10 sont souvent de bons ou excellents professionnels, nantis d'une indéniable expérience de la recherche. Dans les universités, les chiffres semblent plus variables selon qu'il s'agit d'établissements considérés, à tort ou à raison, comme plus prestigieux ; mais le rapport peut être fréquemment de 20 pour 1, les candidats retenables étant souvent de 2 à 3. Au total, si l'on se base sur 3 postes EPST et 3 postes universitaires par an (hypothèse haute), ce sont donc une vingtaine de bons professionnels de l'anthropologie qui, chaque année, sont propulsés dans l'espace intersidéral du marché de l'emploi français.

Il a paru utile de connaître mieux ce que les étudiants en anthropologie français font de leur formation, à partir de deux enquêtes qui ont concerné deux grands départements universitaires, l'un dans la région parisienne et l'autre en province, en 1991 et en 1992. Les modalités concrètes de l'enquête ont consisté à mobiliser l'ensemble des statistiques disponibles depuis le niveau de la maîtrise jusqu'au doctorat compris, puis à retrouver les personnes pour les interroger sur leur profession actuelle et l'utilisation qu'ils ont fait de leur formation, particulièrement dans un cadre de contractualisation avec des acteurs extérieurs.

Pour anticiper sur ce qui suit, les résultats démentent la constatation répandue selon laquelle l'anthropologie ne mène à rien, le taux de chômage effectif ou déclaré étant fort inégal selon les situations, voire nul dans la plupart des cas. On notera par contre l'importance d'activités professionnelles temporaires. Dans le même temps, l'accession à une profession proprement anthropo-

(2) Établissement public scientifique et technologique.

logique selon les termes actuellement en vigueur (essentiellement dans les EPST et dans les universités), c'est-à-dire la « reproduction » selon P. Bourdieu, est de nature variable.

Un grand département de la région parisienne

Dans ce cas, on notera le contraste existant entre les effectifs de maîtrise et de doctorat. Alors que tous les titulaires de doctorat occupent un emploi stable, 27 % environ des titulaires d'une maîtrise déclarent ne travailler que temporairement et 28 % se déclarent « sans emploi défini », sans pour autant se dire au chômage.

Maîtrises

Sur 315 cas, 208 ont pu être traités.

SECTEUR PUBLIC ET PARAPUBLIC

113 cas relèvent à titre temporaire ou permanent du secteur public, soit 54,32 %. Ce secteur constitue donc actuellement et de très loin le plus grand employeur d'anthropologie.

— Enseignement supérieur et recherche publics, permanent

19 postes permanents, soit 9,13 % (dont recherche, 10 EPST, CNRS, ORSTOM, INRA, ou enseignement supérieur, 8 universités françaises ou institutions étrangères y compris Coopération). La grande majorité de ces cas est titulaire d'un doctorat d'une autre université et doit en fait être jointe aux résultats de la formation doctorale (ci-dessous).

— Enseignement supérieur et recherche publics, temporaire

35 cas, soit 16,82 % (dont recherche temporaire sous financement public 22, enseignement supérieur temporaire France et étranger 11). Parmi ces cas, seuls 2 cumulent ou ont successivement relevé de contrats ou revenus temporaires ou permanents du secteur privé, (dont la directrice d'une chambre de commerce et une consultante d'anthropologie auprès d'une société privée).

— Enseignement secondaire (généralement permanent)

16 cas, soit 7,69 % (y compris censeur de lycée, documentaliste, maître d'internat dont 4 dans des lycées à l'étranger ou outre-mer).

— Enseignement primaire (généralement permanent)

3 cas (instituteurs), soit 1,44 %.

TOTAL ENSEIGNEMENT PUBLIC (primaire, secondaire, supérieur) 30 cas, soit 14,42 % dont enseignement supérieur 5,28 %.

— Culture (ministère de la Culture)

14 cas, soit 6,73 %, dont 5 relevant du chapitre « Musée », 2 chargés de mission, 4 temporaires (vacations).

— Audiovisuel public, temporaire ou permanent

6 cas, soit 2,88 %. (dont INA, télévision publique, réalisation sur contrats).

— Autres secteurs : public et parapublic temporaire ou permanent

17, soit 8,17 % (dont EDF, chargés de mission, documentalistes et bibliothécaires, infirmières, assistantes sociales, fonctionnaires de ministère France ou étranger, psychiatre Assistance publique, vacataires).

TOTAL VENTILE SECTEUR PUBLIC ET PARAPUBLIC : 109, 4 cas relevant pour partie de ce critère ayant été classés préférentiellement ailleurs.

SECTEUR PRIVÉ

35 cas, soit 16,90 % (dont 5 médecins, parmi lesquels 4 psychanalystes, psychologues ou thérapeute ; 7 collaborateurs de l'édition et de la presse ; 3 audio-visuel ; 1 banquier ; 1 ingénieur ; 1 informaticien ; 1 homme d'affaires à l'étranger ; 1 restaurateur d'œuvres d'art ; 1 secrétaire intérimaire ; 1 guide touristique ; 1 mère de famille ; 1 traductrice temporaire).

Les 11 autres cas étant constitués de contrats temporaires auprès de sociétés privées, dont trois relevent directement de l'anthropologie.

On remarquera la part importante jouée dans les débouchés

privés par la médecine d'une part, et l'édition et la presse de l'autre. Dans la majeure partie de ces cas, la formation en anthropologie se double d'une autre formation, notamment dans le cas de la médecine.

Doctorats

Seuls 116 doctorats (de 3e cycle, d'université, d'État) ont pu être saisis et traités. Outre des erreurs et omissions de saisie, cette distortion s'explique, semble-t-il par le recouvrement des effectifs de maîtrise et de doctorat. Sur ces 116 cas, 5 ne comportent aucune information. L'effectif de base de 111 cas = 100 % reste cependant statistiquement significatif.

RECHERCHE ET ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR PUBLIC

106 cas, soit 95,49 % ce qui est évidemment une proportion considérable (à rapprocher des 9,14 % issus des maîtrises). La population de doctorats considérée se distingue par un taux quasi total de « reproduction » au sein de l'enseignement supérieur et de la recherche.

RECHERCHE PUBLIQUE

60 cas, soit 54,05 %, le CNRS fournissant la grande majorité des débouchés professionnels avec 52 cas, l'ORSTOM fournissant les 8 autres.

ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR PUBLIC

46 cas, soit 41,44 %, l'enseignement supérieur à l'étranger (y compris coopération civile, 1 cas) concernant 11 cas soit 9,9 %.

RECHERCHE TEMPORAIRE

Elle concerne 2 cas soit 1,80 %, l'un privé (consultant) l'autre public.

ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR TEMPORAIRE

2 cas (dont 1 à l'étranger), soit 1,80 %.

ENSEIGNEMENT SECONDAIRE PUBLIC

1 cas, soit 0,90 %

CULTURE, SECTEUR PUBLIC

2 cas (conservateurs de Musée dont un à l'étranger), soit 1,80 %.

On peut remarquer que le secteur public et parapublic fournit la quasi-totalité des débouchés des doctorats, ce qui le distingue fortement des maîtrises.

Un grand département de province

114 cas ont été analysés. Les caractéristiques des effectifs de maîtrise et de doctorat sont moins contrastés. Les pourcentages se rapportent au total des cas.

SECTEUR PUBLIC 69 (69,69 %)

SECTEUR PRIVÉ 30 (30,30 %)

Dont		
Secteur public permanent		45 (45,45 %)
Dont	Ens sup et recherche	5 (5,05 %)
	Ens secondaire	8 (8,08 %)
	Ens primaire	6 (6,06 %)
	Administration générale et collectivités	9 (9,09 %)
	Médecine publique et infirmières	9 (8,08 %)
	Patrimoine et musées	7 (7,07 %)
	Autres	1 (1,01 %)
Secteur public temporaire		24 (24,24 %)
Dont	Contrats et allocations de recherche	13 (13,13 %)
	Contrats patrimoine	4 (4,04 %)
	Contrats administration et collectivités	5 (5,05 %)
	Chargés de cours	2 (2,02 %)

Secteur privé permanent	25 (25,25 %)
Dont Médecins	13 (13,13 %)
Banque, assurance	4 (4,04 %)
Cadres d'entreprise	3 (3,03 %)
Journalisme, audiovisuel	2 (2,02 %)
Agriculteurs	1 (1,01 %)
Employé	1 (1,01 %)
Paramédical	1 (1,01 %)
Secteur privé temporaire	5 (5,05 %)
Dont Recherche auprès d'administrations	2 (2,02 %)
Petits boulots	2 (2,02 %)
Art	1 (1,01 %)

Les personnes titulaires d'un emploi relativement stable représentent 70 %. Un trait notable des résultats est là aussi l'importance du secteur public. Qu'il s'agisse d'emplois permanents ou temporaires, on remarquera l'importance de l'enseignement (17 % toutes branches confondues) et des emplois auprès d'administrations ou de collectivités territoriales (9 %).

Si l'on différencie les emplois permanents ayant trait à l'anthropologie (essentiellement enseignement supérieur + patrimoine et musées), ils ne constituent que 12 %. Contrairement au département d'anthropologie parisien, ce département se caractérise par un taux faible de « reproduction », mais par des débouchés dans le secteur public répartis de manière relativement équilibrée. L'anthropologie apparaît souvent comme un complément de formation supérieure.

L'importance de la profession médicale (21 %) semble s'expliquer largement par la collaboration au niveau DEA avec un laboratoire très actif en anthropologie médicale, donc dans le cadre d'un dispositif d'ordre conjoncturel.

On notera l'importance du patrimoine et de la muséographie dans l'obtention de contrats de recherche.

Pour le propos de ce livre, on peut noter les tendances statistiquement « lourdes » de l'anthropologie contractuelle qui ressortent de ces enquêtes : le patrimoine et la muséographie, l'activité auprès de collectivités territoriales, de plus rares activités relevant de la consultation auprès d'entreprises. Les domaines de spécialisations évoqués dans ce livre au niveau des formations de recherche existantes en France semblent peu ou pas représentés. Ceci semble indiquer un lieu institutionnel où la sensibilisation aux domaines d'application manque, celui de la communication entre formations de recherche et départements universitaires.

BIBLIOGRAPHIE

ALBERT (B.), 1993a, « L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature », *L'Homme,* 126-128 : 353-382.

1993b, « Territorialité, ethnicité, écologisme. A propos des terres indigènes en Amazonie brésilienne », ms.

ALTHABE (G.), 1991, « Désacraliser l'entreprise », entretien avec Monique Selim, *Journal des anthropologues* n°43-44, Paris.

1992, « Conclusion », in *Vers une anthropologie du présent,* Althabe, G., D. Fabre et G. Lenclud (éd.) : 247-57, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

1993, « Choix et responsabilité en ethnologie », *Journal des anthropologues,* 50-51 : 35-37.

AMADES, 1992, *Où en est l'anthropologie appliquée ?,* Toulouse.

AMIN (S.), 1993, « 1492 : la polarisation des mondes », *Cahiers des sciences humaines ORSTOM,* numéro hors-série : *Trente ans (1963-1992) :* 19-23.

AMSELLE (J.-L.), 1985, « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique, J.-L.* Amselle (éd.) : 11-48. Paris, La Découverte.

1991, « Administrateurs, développeurs et ethnologues en France : une mise en perspective historique », *Bulletin de l'APAD 1 :* 17-18.

1992, *Logiques métisses*, Paris, La Découverte.

AMSELLE (J.-L.) (éd.), 1979, *Le Sauvage à la mode,* Paris, Le Sycomore.

AMSELLE (J.-L.), et M'BOKOLO (E.) éd., 1985, *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte.

ASSOCIATION OF SOCIAL ANTHROPOLOGISTS OF THE COMMONWEALTH, 1984, *Ethical Guidelines for Good Practice,* 22 p. multigr.

1984, *Working Party Report on Training for Applied Anthropology,* 43 p. multigr.

AUGÉ (M.), 1972, « Sous-développement et développement : terrain d'étude et objets d'action en Afrique francophone », *Africa* XLII (3) : 205-216.

1978, « Vers un refus de l'alternative sens-fonction », *L'Homme* XVIII (3-4), Paris, EHESS.

1980, *Symbole fonction histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette.

1986, « L'anthropologie de la maladie », *L'Homme,* 97-98, XXVI (1-2) : 81-90.

1987, « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme* 103, EHESS, Paris.

1993, « Entretien » avec Yves Goudineau, *Cahiers sciences humaines de l'ORSTOM*, n° anniversaire, Paris, ORSTOM, 1993.

BABA (M.), 1986, « Business and Industrial Anthropology : an Overview », *NAPA Bulletin,* n° 2, American Anthropological Association. 1988, « Two Sides to Every Story : An Ethno-historical Approach to Organizational Partnerships », *City and Society* 2 (2), American Anthropological Association.

BADIOU (A.), 1993, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal,* Paris, Hatier, « Optiques-philosophie ».

BAINES (S.), 1993, *First Impressions from a Brazilian Perspective on the Study of Aboriginal Populations in Australia,* Série Antropologia 144. Brasilia, Fundaçâo Universidade de Brasilia.

BALANDIER (G.), 1951, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie,* XI : 44-79.

1971, *Sens et puissance,* Paris, PUF.

1977, *Histoire d'autres,* Paris, Stock.

BARÉ (J.-F.), 1987, « Pour une anthropologie du développement économique », *Études rurales,* 105-106 : 267-298.

1987 b, *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen,* Paris, ORSTOM.

1991, « Acculturation », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Bonte, P. et M. Izard (éd.) : 1-3. Paris, PUF.

1991, « Images de la finance », *L'Homme,* 119, juillet- septembre XXXI (3), Paris.

1991 a, « Images de la finance », *L'Homme,* 119, juillet-septembre, XXXI, (3), Paris : 23-40.

1991 b, « L'aide au développement est bien humaine. Propos d'étape sur une recherche », *Bulletin du département SUD, «* Modèles de développement et économies réelles », ORSTOM, Paris.

1992 a, « L'économie décrite en tahitien : quelques remarques », *L'Homme,* 121, janvier-mars, XXXII.

1992 b, « La Tunisie, la petite entreprise et la grande banque », *Cahiers ORSTOM, Sciences humaines,* 28 (2).

BARLEY (N.), 1986, *The innocent Anthropologist,* Londres, Penguin Books.

BARNES (J.A.), 1954, « Class and Committees in a Norwegian Island Parish », *Human Relations, 7 :* 39-58.

BASSE (M.T.), 1986, « Les aspects socio-culturels et économiques de la nutrition dans les pays en voie de développement », in LEMONIER, D. et INGENBLEEK, Y. (éd.), *Les malnutritions dans les pays du Tiers monde,* Colloque INSERM, vol. 136, Paris, éditions de l'INSERM : 633-640.

BASTIDE (R.), 1971, *Anthropologie appliquée,* Paris, Payot.

BEALS (R.), 1962, « Acculturation », in *Anthropology Today : Selections,* Tax, S. (ed.) : 375-395. Chicago, The University of Chicago Press.

BEAUCLERK (J.), NARBY (J.) et TOWNSEND (J.), 1988, *Indigenous Peoples. A Fieldguide for Development,* Oxford, OXFAM.

BELLONCLE (G.), 1993, *Anthropologie appliquée et développement associatif. Trente années d'expérimentation sociale en Afrique sahélienne,* Paris, L'Harmattan.

BENOIST (J.), 1989 (a), Introduction *à La dimension culturelle de la maladie : quelques approches,* Toulouse, AMADES : 5-6.

1989 (b), « Agir, répondre : où siège l'efficacité en médecine ? », in *La dimension culturelle de la maladie : quelques approches,* Toulouse, AMADES : 27-36.

BENSA (A.), 1993, « Anthropologie et citoyenneté », *Journal des anthropologues,* 50-51 : 21-24.

BERMAN (H.R.), 1993, « The Development of International Recognition of the Rights of Indigenous Peoples », in *Never Drink from the Same Cup,* H. Veber *et al.* (eds.) : 313-324, CDR-IWGIA Document 74. Copenhague, IWGIA.

BERRY (M.), 1992, « Que faire de l'Amérique ? », *Gérer et comprendre,* Paris.

BIDNEY (D.), 1962, « The Concept of Value in Modern Anthropology », *Anthropology Today : Selections,* Tax, S. (ed.) : 436-453. Chicago, The University of Chicago Press.

BIT, 1953, *Les populations aborigènes. Conditions de vie et de travail des populations autochtones des pays indépendants,* Genève, Bureau international du travail.

BODLEY (J.H.), 1975, *Victims of Progress.* Menlo Park, Cummings, 1977, « Alternatives to Ethnocide : Human Zoos, Living Museums, and Real People », in *Western Expansion and Indigenous People. The Heritage of Las Casas,* Sévilla-Casas, E. (ed.) : 31-50, La Haye, Mouton (série World Anthropology).

BODLEY (J.H.), (ed.), 1988, *Tribal Peoples and Development Issues. A Global Overview,* Moutain View, Mayfield.

BLUSSE (L.), H.L. WESSELING, G.D. WINIUS (eds), 1980, *History and Underdevelopment,* Leyden/Paris, Leyden University/Editions de la MSH.

BOIRAL (P.), J.-F. LANTERI et J.-P. OLIVIER DE SARDAN (éd), 1985, *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire. Sciences sociales et développement rural,* Paris, Karthala.

BONNAFÉ (P.) *et al.,* 1985, « La pratique sociale de l'anthropologie », *Bulletin de l'Association française des anthropologues,* 20 : 32-42.

BONNET (D.), 1990, « Anthropologie et santé publique. Une approche du paludisme au Burkina Faso », in D. FASSIN et Y. JAFFRE (éd.), *Sociétés, développement et santé,* Paris, Ellipses/AUPELF : 243-258.

BONNEUIL (C.), 1991, *Des savants pour l'Empire. La structuration des recherches scientifiques coloniales au temps de « la mise en valeur des colonies françaises 1917-1945 »,* Paris, ORSTOM.

BONTÉ (P.) et IZARD (M.) (éds), 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Paris, Presses universitaires de France.

BOUDON (R.), 1992, « Comment écrire l'histoire des sciences sociales », *Communications* 54, Paris, Seuil.

BOUDON (R.) et BOURRICAUD (F.), 1982, *Dictionnaire critique de la sociologie,* Paris, PUF.

BOURGEOT (A.), 1987, « Chercheurs et citoyens : perspectives », in Geschiere et Schlemmer (éd.), 1987 : 387-400.

BRAUDEL (F.), 1985, *La dynamique du capitalisme,* Paris, Arthaud. BRETAUDEAU (H.), 1986, *La Banque mondiale, coll. «* Que sais-je ? », PUF, Paris.

BROKENSHA (D.W.), 1986, « Applied Anthropology in Britain : Impressions », *Development Anthropology Network. Bulletin of the Institute for Development Anthropology,* 4 (2) : 13-15.

BROKENSHA (D.W.), WARREN (D.M.) et WERNER (O.), 1980, *Indigenous Knowledge Systems and Development,* Washington, University Press of America.

BROOKS (H.), 1967, *The Government of Science,* Cambridge, MIT Press.

BROSTED (J.) *et al.* (eds), 1985, *Native Power. The Quest of Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples,* Oslo, Universitetsforlaget.

BROWN (G.) et HUTT (A.), 1935, *Anthropology in Action,* Londres, Oxford University Press.

BRUNET-JAILLY (J.), 1990, *La recherche en sciences sociales de la santé appliquées à l'Afrique : un rôle pour l'ORSTOM,* 20 p. multigr.

BURGER (J.), 1987, *Report from the Frontier : The State of the World's Indigenous Peoples,* Londres, Zed Books et Cambridge, Cultural Survival.

BURROUGH (B.) et J. HELYAR, 1990, *Barbarians at the Gate,* Londres, Arrow Books.

CABANES (R.), 1991, « L'entreprise brésilienne, lieu privé, lieu public », in *Journal des anthropologues,* n° 43-44, Paris.

CAILLÉ (A.), 1993, *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique,* Paris, La Découverte.

CASTELAIN (J.-P.), 1990, « La disparition d'une formation en anthropologie », *Journal des anthropologues,* 42 : 159-161.

CASTORIADIS (C.), 1977, « Réflexions sur "le" développement et "la" rationalité », in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II,* Paris, Seuil : 131-174.

CATHEBRAS (P.), 1989, « Le champ de l'anthropologie médicale », in *La dimension culturelle de la maladie : quelques approches,* Toulouse, AMADES : 13-22.

CENTRE DE RECHERCHE EN GESTION DE L'ÉCOLE POLYTECHNIQUE, URA 0943 du CNRS, Rapport d'activité, avril 1992.

CERNEA (M.M.), 1988, *Non governmental Organizations and Local Development, World Bank Discusion Papers* 40, Washington, The World Bank.

CERNEA (M.) (ed.), 1991, *Putting People First. Sociological Variables in Rural Development, 2e* éd. revue et augmentée, A World Bank Publication, Oxford University Press.

CHALIFOUX (J.-J.), 1982-83, « Réflexions sur le contexte politique et idéologique de l'anthropologie de l'ethnicité au Québec », *Pluriel* 32 : 53-57.

CHAMBERS (R.), 1983, *Rural Development : Putting the last first,* Longman, Londres (trad. en français : *Développement rural. La pauvreté cachée,* Karthala, 1990).

CHANGEUX (J.-P.) et CONNES (A.), 1992, *Matière à penser,* Paris, Odile Jacob.

CHAUVEAU (J.-P.), 1985, « Mise en valeur coloniale et "développement". Perspectives historiques sur deux exemples ouest-africains », in *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire,* Boiral, P., Lanteri, J.- F. et J.-P. Olivier de Sardan (éd.) : 143-146. Paris, Karthala.

1986, « Le développement approprié. Mise en valeur coloniale et autonomie locale : perspective historique sur deux exemples ouest-africains », in *Histoire, histoires,* bulletin multigraphié du département H de l'ORSTOM, Paris.

1991, « Enquête sur la récurrence du thème de la "participation" paysanne dans les discours et les pratiques de développement rural depuis la colonisation (Afrique de l'Ouest) », in *Chroniques du Sud,* 6, « Modèles de développement et économies réelles » Paris, ORSTOM.

CHIAPPINO (J.), 1992, « Participation caritative ou concertation : alternatives à l'assistance médico-sanitaire prodiguée aux Yanomami du Venezuela », *Cahiers des sciences humaines,* 28 (1) : 99-121.

CHOMBART DE LAUWE (P.H.), 1965, *Des hommes et des villes,* Paris, Payot.

CLAD (J.), 1984, « Conservation and Indigenous Peoples : A Study of Convergent Interests », *Cultural Survival Quarterly,* 8 (4) : 68-73.

CLAVELL (J.), 1980, *Tepan,* New York, Dell Publishing Company. 1981, *Noble House,* New York, Dell Publishing Company.

CLAVREUL (J), 1978, *L'ordre médical,* Paris, Seuil.

CLIFFORD (J.), 1987, *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle Calédonie,* Paris, Jean Michel Place.

1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art,* Cambridge, Harvard University Press.

CNRS, 1979, *Situation actuelle et avenir de l'anthropologie en France,* Paris, Éditions du CNRS.

COHEN (P.), 1990, « Anthropologie et formation de travailleurs sociaux : une expérience à l'île de la Réunion », in *Interventions sanitaires et contextes culturels,* Toulouse, AMADES : 29-38.

COLLIGNON (R.), 1978, « Vingt ans de travaux à la clinique psychiatrique de Fann-Dakar », n° spécial de *Psychopathologie africaine,* XIV (2-3).

CONDOMINAS (G.), 1965, *L'exotique est quotidien,* Paris, Plon, « Terre humaine ».

1980, « L'éthique et le confort. Point de vue d'un ethnographe sur sa profession », in *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est :* 97-121, Paris, Flammarion.

1992, « La contestation ethnologique » (propos recueillis par Y. Goudineau), *Cahiers des sciences humaines ORSTOM,* numéro hors série *Trente ans (1963-1992) :* 37-47.

CONTAMIN (B.) et Y.-A. FAURÉ, 1990, *La bataille des entreprises publiques en Côte-d'Ivoire,* Paris, Karthala, ORSTOM, 1990.

COPANS (J.), 1974, *Critiques et politiques de l'anthropologie,* Paris, Maspéro.

1991, « Critique politique de l'anthropologie », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Bonte, P. et M. Izard (éd.) : 182-184. Paris, PUF.

1991, « De l'anthropologie des travailleurs à l'anthropologie de l'entreprise : hypothèses africanistes », *Journal des anthropologues,* n° 43-44, Paris.

1993, « Recapturer l'anthropologie et travailler au temps présent », *Journal des anthropologues* 50-51 : 25-31.

CORNWELL (A.), 1992, « Tools for our trade ? Rapid or Participatory Rural Appraisal and Anthropology », *Anthropology in Action,* n° 13, Londres (British Association for Anthropology in Policy and Practice).

COPANS (J.) (éd.), 1975, *Anthropologie et impérialisme,* Paris, Maspero.

CROSBY (A.W.), 1986, *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900,* Cambridge, Cambridge University Press.

DAES (E.-I.A.), 1993, *Discrimination à l'encontre des peuples autochtones. Note explicative concernant le projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones,* Genève, ONU, Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités (45e session).

DAMPIERRE (E.) (de), 1967, *Un ancien royaume Bandia du Haut-Oubangui,* Paris, Plon.

DAVIS (S.H.), 1988, *Land Rights and Indigenous People,* Cambridge, Cultural Survival.

DAVIS (S.H.) (ed.), 1993, *Indigenous Views of Land and the Environment. World Bank Discussion Papers* 188, Washington, The World Bank.

DEL VECCHIO GOOD, M.J., 1991, *The practice of biomedicine and the discourse on hope. A preliminary investigation into the culture of American oncology,* Beatrix Pfleiderer, Gilles Bideau (eds), *Anthropologies of medicine. A Colloquium on West European and North American Perspectives,* Curare Special Volume 7/1991, Braunschweig, Vieweg : 121-135.

DENIAUD (F.), LIVROZET (J.-M.), REY (J.-L.), 1991, « Point de vue sur les liens unissant VIH et pratiques rituelles en Afrique tropicale », *Cahiers santé, 1 :* 327-333.

DESCLAUX (A.), 1989, « L'anthropologie appliquée au développement sanitaire dans les pays du Tiers monde : quelques exemples », in *La dimension culturelle de la maladie : quelques approches,* Toulouse, AMADES : 45-52.

1990, « Le dialogue anthropologues-développeurs au Népal », *in Interventions sanitaires et contextes culturels,* Toulouse, AMADES : 9-17.

DESCOLA (P.), 1981, « From Scattered to Nucleated Settlements : a Process of Socio-economic Change among the Achuar », in *Cultural Transformations and Ethnicity in Modem Ecuador,* N. Whitten (ed.) : 614-646. Urbana, University of Illinois Press.

DESCOLA (P.) et TAYLOR (A.-C.), 1993, « Introduction », in *La remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes,* P. Descola et A.-C. Taylor (éd.), numéro spécial de *L'Homme,* 126-128 : 13-24.

DESJEUX (D.) et S. TAPONIER, 1990, « Le magistère de sciences sociales de Paris V-Sorbonne », in *Journal des anthropologues,* n° 42, Paris, 1990: 25-28.

DESPLATS (D.), 1990, « Réalité culturelle et intervenants extérieurs. Quelques exemples », in *Interventions sanitaires et contextes culturels,* Toulouse, AMADES : 19-24.

D'IRIBARNE (P.), 1989, *La logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales,* Paris, Seuil.

DOCIP, 1981, *Conférence internationale des organisations non gouvernementales sur les populations autochtones et la terre (15-18/9/81),* Genève, DOCIP.

DOMBROWSKI (K.), G. DUMESTRE et F. SIMONIS, 1993, *L'alphabétisation fonctionnelle en bambara dans une dynamique de développement. Le cas de la zone cotonnière (Mali Sud), «* Langues et développement », ACCT.

DOSTAL (W.) (ed.), 1972, *The Situation of the Indian in South America,* Genève, World Council of Churches.

DOVE (M.), 1991, « Anthropology development *vs.* Development Anthropology : Mediating the Forester Farmer Relationship in Pakistan », *Practicing Anthropology,* vol. 13, n° 2.

DOZON (J.P.), 1983, « Logique des développeurs, réalité des développés. Bilan d'une expérience rizicole en Côte d'Ivoire », in *Le développement : idéologies et pratiques. Actes du séminaire interdisciplinaire de l'ORSTOM (1978-1981),* Couty, P., G. Pontié et C. Robineau (éd.) : 56-63, Paris, ORSTOM.

1986, « Anthropologie critique du développement. Esquisses anthropologiques — bilan d'une recherche », in *Histoire, histoires... Premiers jalons, Bulletin de liaison* 3: 55-66 (département H, ORSTOM).

1991, « Le dilemme connaissance-action : le développement comme champ politique », *Bulletin de l'APAD, 1 :* 14-17.

DOZON (J.-P.) et FASSIN (D.), 1989, « Raisons épidémiologique et raisons d'État. Les enjeux socio-politiques du sida en Afrique », *Sciences sociales et santé,* VII (1) : 21-36. *Ethnologie française,* 1992, « Corps, maladie et société », 22 (1).

DREYFUS (S.), 1986, « L'ethnologue, les pouvoirs publics et les industriels français implantés dans le Tiers monde », in Gast et Panoff (éd.) 1986 : 106-115.

DUMONT (L.), 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,* Paris, Esprit/Seuil.

DUPRÉ (G.) (éd.), 1992, *Savoirs populaires et développement,* Paris, ORSTOM-Karthala.

EISENBERG (Cl.) & KLEIMAN (A.) (eds), *The Relevance of Social Science for Medicine,* D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, Londres, 1981.

EMBREE (J.F.), 1945, « Applied Anthropology and its Relationship to Anthropology », *American Anthropologist,* 47 (4) : 635-637.

ETCHEGOYEN (A.), 1990, *Le Capital Lettres,* Paris, François Bourrin.

EVANS-PRITCHARD (E.E.), 1969, *Anthropologie sociale,* Paris, Payot, (traduction de *Social Anthropology,* 1951, Cohen & West Ltd.).

FAGOT-LARGEAULT (A.), 1989, *Les causes de la mort. Histoire naturelle et facteurs de risque,* Paris, Librairie J. Vrin.

FASSIN (D.), 1989, « A chacun son métier », in *La recherche sous conditions,* Association française des anthropologues, bulletin n° 36 : 103-109.

FAVRET (J.), 1977, Les mots, la mort, les sorts. *La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT (M.), 1966, *Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ».

1971, *L'ordre du discours,* Paris, Gallimard.

FORDE (D.), 1953, « Applied Anthropology in Government : British Africa », in *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory,* A. Kroeber (ed.) : 841-865, Chicago, Chicago University Press.

FORTES (M.) et EVANS PRITCHARD (E.E.), 1964, *Systèmes politiques africains,* Paris, PUF (trad. *d'African Political Systems,* 1948, Oxford University Press pour l'International African Institute).

FOSTER (G.M.), 1983, « Introduction à l'ethnomédecine », in *Médecine traditionnelle et couverture des soins de santé,* Genève, OMS : 17-24.

FREUD (C.), 1988, *Quelle coopération ? Un bilan de l'aide au développement,* Paris, Karthala.

FROMENT (A.), 1992, « Qu'est-ce que l'écologie humaine ? », *Chroniques du Sud,* ORSTOM : 98-104.

GASCHÉ (J.), 1993, « Nature, développement et tradition chez les peuples autochtones de l'Amazonie péruvienne », *Techniques et cultures,* 20 : 1-62.

GAST (M.) et PANOFF (M.) (éd.), 1986, *L'accès au terrain en pays étranger et outre-mer,* Paris, L'Harmattan.

GEERTZ (C.), 1983 (1986), *Savoir local, savoir global,* Paris, PUF. « Sociologie d'aujourd'hui » (trad. fr. par D. Paulme de *Local Knowledge*).

GEFFRAY (C.), 1987, « Compte rendu des débats », in Geschiere et Schlemmer (éd.), 1987 : 415-442.

1993, « Production et reproduction sociales chez les Indiens d'Amazonie », in *Anthropologie critique et critique de l'anthropologie. Références et révérences à Claude Meillassoux.* (à paraître).

1994, *Les maîtres hors la Loi. Sur l'exploitation paternaliste au Brésil,* Paris, Karthala (sous presse).

GESCHIERE (P.) et SCHLEMMER (B.) (éd.), 1987, *Terrains et perspectives. Actes du Colloque international sur l'anthropologie face aux transformations des sociétés rurales, aux problèmes et aux idéologies du développement,* Paris, ORSTOM.

GIBERT (J.-M.), 1990, « Perspectives pour introduire la démarche anthropologique dans la pratique du médecin généraliste », in *Interventions sanitaires et contextes culturels,* Toulouse, AMADES : 47-50.

GLEIZES (M.), 1985, *Un regard sur l'ORSTOM 1943-1983,* Paris, ORSTOM.

GODELIER (M.), 1966, *Rationalité et irrationnalité en économie,* Paris, Maspero.

(éd.), 1974, *Une discipline contestée : l'anthropologie économique,* Paris, Mouton.

GOODLAND (R.), 1982, *Tribal Peoples and Economic Development,* Washington, World Bank.

GORDON (D.R.), 1991, *Culture, cancer and communication in Italy,* in Beatrix Pfleiderer, Gilles Bideau (eds), *Anthropologies of medicine. A Colloquium on West European and North American Perspectives,* Curare Special Volume 7/1991, Braunschweig, Vieweg : 137-156.

GOUDINEAU (Y.), 1991, « L'altruisme et la science. De la bonté des sciences coloniales à l'excellence des sciences du développement », Document multigraphié de la Journée des sociologues de l'ORSTOM, Paris, septembre.

1993, « Présentation. Les Cahiers de la trentaine. Entretien avec E. Bernus, J.-L. Boutillier et P. Couty », *Cahiers des sciences humaines de l'ORSTOM,* numéro hors série *Trente ans (1963-1992) :* 5-14.

GRAY (A.), 1987, « Indigenous Affairs and Anthropology », in *Natives and Neighbors in South America. Anthropological Essays,* Skar, H.O. et F. Salomon (eds.) : 473-488. Gôteborg, Etnografiska Museum. 1991, *Between the Spice of Life and the Melting Pot. Biodiversity Conservation and its Impact on Indigenous People,* IWGIA Document 70, Copenhague, IWGIA.

GRESLE (F.) *et al.* (éd.), 1990, *Dictionnaire des sciences humaines,* Paris, Nathan.

GRILLO (R.D.), et A. REW (eds), 1984, *Social Anthropology & Development Policy,* Londres et New York, Tavistock Publications, 1984.

GROS (C.), 1989, « Diffusion du savoir anthropologique et action humanitaire », *Bulletin de l'Association française des anthropologues,* 37-38 : 97-107.

GRUÉNAIS (M.É.), 1991, « L'anthropologie médicale en Europe. État de la question et perspectives », *Journal des anthropologues,* 43-44 : 205-209.

1992, « Présentation », *Cahiers des sciences humaines de l'ORSTOM,* « Anthropologie et santés publiques », vol. 28, n° 1, Paris, ORSTOM.

GRUENAIS (M.-E.) et LOMBARD (J.), 1992, « Recherches scientifiques en partenariat », *Journal des anthropologues,* 46 : 11-14.

GUIART (J.), 1992, « Aventures en recherches sociales appliquées », *Cahiers des sciences humaines de l'ORSTOM,* numéro hors série, *Trente ans (1963-1992) : 51-55.*

GUICHAOUA (A.) et GOUSSAULT (Y.), 1993, *Sciences sociales et développement,* Paris, Armand Colin.

GUIGO (D.), 1991, « Anthropologie et industrie », *Journal des anthropologues,* n° 43-44, Paris.

GUILLAUMONT (P.), 1985, *Économie du développement,* Paris, PUF, collection « Thémis » (3 vol.).

GUILLE-ESCURET (G.), 1990, « Une recherche perdue en son temps : l'ethnologie inappliquée », *L'Homme,* 115 : 98-112.

HAGEN (E.E.), 1982, *Economie du développement,* Paris, Economica.

HASTRUP (K.) et ELSASS (P.), 1990, « Anthropological Advocacy : A Contradiction in Terms ? », *Current Anthropology,* 31 (3) : 301-308.

HELARY (J.-P.), « Les itinéraires thérapeutiques des malades cancéreux », in *Interventions sanitaires et contextes culturels,* Toulouse, AMADES, 1990 : 79-87.

HENRIKSEN (G.), 1985, « Anthropologists as Advocates : Promoters of Pluralism or Makers of Clients ? », in Paine, R. (ed.) 1985 : 119-129.

HERITIER-AUGÉ (F.), 1991, « La valence différentielle des sexes au fondement de la société ? », *Journal des anthropologues,* 45 : 67-78.

HERSKOVITS (M.J.), 1936, « Applied Anthropology and the American Anthropologists », *Science,* 83 : 215-22.

1938, *Acculturation, the Study of Culture Contact.* New York, J.J. Augustin.

1944, « Native Self-Government », *Foreign Affairs,* 22(3) : 413-423. 1967, *Les bases de l'anthropologie culturelle,* Paris, Payot (traduction de *Man and His Work : the Science of Cultural Anthropology,* 1948, Knopf).

HIRSCHMAN (A.O.), *Les passions et les intérêts,* Paris, PUF (1re éd. 1977).

HOBART (M.) (ed.), 1993, *An Anthropological Critique of Development,* Routledge, Londres.

HOBSBAWM (E.), 1986, *Industry and Empire,* Londres, Weidenfeld and Nicholson (1re éd. 1968).

HORTON (R.), 1967, « African Traditional Thought and Western Science », *Africa, XXXVII, 1 :* 50-71 et 2 : 155-187.

HUBERT (A.), « Épidémiologie et anthropologie : la preuve du pouding c'est quand on le mange », dans *Sciences sociales et santé,* vol. 11, n° 3-4, 1985, pp. 62-78.

« Applying anthropology to the epidemiology of cancer », in *Anthropology Today,* vol. 5, octobre 1990, Londres, pp. 7-11.

« L'idée de prévention dans notre système médical », in *Revue de géographie alpine,* n° hors série 3, « Nature de la santé et santé de la nature », pp. 193-199, collection « Ascendances ».

HUBERT (A.) et DE THÉ (G.), « Modes de vie et cancers », R. Laffont, Paris, 1989.

HUBERT (A.), JEANNEL (D.), TUPPIN (P.), DE THÉ (G.), « Anthropology and Epidemiology : a Pluridisciplinary Approach to Nasopharyngeal Carcinoma », in *Epstein Barr Virus and Human Diseases,* Éditions de l'INSERM, vol. 225, pp. 775-788.

HUBERT (A.) et SANCHO-GARNIER (H.), « Anthropologie et épidémiologie nutritionnelle », *Cahiers des sciences humaines de l'ORSTOM,* vol. 28, n° 1, 1992, pp. 57-67.

INSTITUT UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES DU DÉVELOPPEMENT, 1990, *La pensée métisse,* Genève, IUED.

IZARD (M.), 1982, « L'anthropologie et les recherches en sciences sociales dans le Tiers monde », in *Les sciences de l'homme et de la société en France. Analyse et propositions pour une politique nouvelle,* M. Godelier (éd.) : 121-138, Paris, La Documentation française.

JACKSON (J.E.), 1984, « The Impact of the State on Small-scale Societies », *Studies in Comparative Internationial Development,* XIX (2) : 3-32.

JAMIN (J.), 1986, « L'ethnographie mode d'inemploi. De quelques rapports de l'ethnologie avec le malaise dans la civilisation », in *Le mal et la douleur,* Hainard, J. et R. Kaehr (éd.) : 45-79, Neuchâtel, Musée d'ethnographie.

1988, « L'histoire de l'ethnologie est-elle une histoire comme les autres ? », *Revue de synthèse* 3-4, Paris.

1989, « Le savant et le politique : Paul Rivet (1876-1958) », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie* I, 3-4, Paris.

R. JANES (C.), STALL (R.), M.GIFFORD S. (eds), *Anthropology and Epidemiology,* D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, Londres, 1986

JAULIN (R.), 1970, *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide,* Paris, Seuil.

JAULIN (R.) (éd.), 1972a, *De l'ethnocide,* Paris, UGE.

1972b, *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique,* Paris, Fayard. 1974, *La Décivilisation, politique et pratique de l'ethnocide,* Bruxelles, Éditions Complexe.

W. JEROME (N.), F. KANDEL, R., H. PELTO, G. (eds), *Nutritional anthropology,* Redgrave Publishing Company, New York, 1980.

JESSUA (C.), 1982, *Éléments d'analyse macro-économique,* Précis Domats, Montchrestien.

JOHNSTON (B.) (ed.), 1994, *Who pays the price ? The Sociocultural Context of Environmental Crisis,* Washington, Island Press.

JORGENSEN (J.) et LEE (R.B.), 1974, *The New Native Resistance : Indigenous Peoples Struggles and the Responsabilities of Scholars* (Module 6 : 1-40), New York, Modular Publications.

KARADY (V.), 1982, « Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française », *Revue française de sociologie, XXIII (1) :* 17-35.

KENNARD (E.A.) et MACGREGOR (G.), 1953, « Applied Anthropology in Government : United States », in *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory,* A. Kroeber (ed.) : 832-840. Chicago, Chicago University Press.

KLEFSTAD-SILLONVILLE (F.), « Médecine africaine traditionnelle et médecine moderne. Intégration ou complémentarité ? », in *Interventions sanitaires et contextes culturels,* Toulouse, AMADES, 1990 : 55-63.

KOLM (S.-C.), 1987, *L'Homme pluridimensionnel,* Paris, Fayard.

KUHN (T.), 1983, *La structure des révolutions scientifiques,* Paris, Flammarion, collection « Champs ».

KUPER (A.), 1973, *Anthropology and Anthropologists : The Modern British School, 1922-1972,* Londres, Allen Lane.

KUSHNER (G.), 1988, « Powerless People : The Administred Community », in *Human Rights and Anthropology,* Downing, T.E. et G. Kushner (eds.) : 27-42. Cambridge, Cultural Survival.

LANGUES et DÉVELOPPEMENT (Collection dirigée par R. CHAUDENSON), ACCT, diffusion aux éditions Didier, 9 volumes parus.

LAPLANTINE (F.), 1989, « Anthropologie des médecines parallèles », in *La dimension culturelle de la maladie : quelques approches,* Toulouse, AMADES : 37-43.

LATOUCHE (S.), 1986, *Faut-il refuser le développement ?,* Paris, La Découverte, 1986.

LATOUR (B.), 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique,* Paris, La Découverte.

LEBEUF (J.-P.), 1968, « Ethnologie et coopération technique », in *Encyclopédie de la Pléiade. Ethnologie générale,* sous la direction de J. Poirier : 494-524.

LECLERC (G.), 1972, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme,* Paris, Fayard.

1983, « Ethnologie, anthropologie et sociologie (Powell, Boas, Durkheim », *L'ethnographie* 2.

LEIRIS (M.), 1950, « L'ethnographe devant le colonialisme », *Les Temps modernes,* 58 : 357-374.

1969, *Cinq études d'ethnologie,* Paris, Gonthier.

1981, « Préambule », in *L'Afrique fantôme,* Paris, Gallimard.

LEMONNIER (D.), 1986, « Axes et moyens de recherches à développer concernant les malnutritions rencontrées dans les pays en voie de développement », in D. Lemonnier et Y. Ingenbleek, *Les malnutritions dans les pays du Tiers monde,* Paris, INSERM (Colloque INSERM, vol. 136) : 579-595.

LENCLUD (G.), 1992, « Le grand Partage ou la tentation ethnologique », in *Vers une ethnologie du présent,* Althabe, G. Fabre, D. et G. Lenclud (éd.) : 9-37, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

LÉVI-STRAUSS (C.), 1955, *Tristes tropiques,* Plon, Paris.

1958, *Anthropologie structurale,* Paris, Plon.

1958, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », in *Anthropologie structurale,* ch. XVII, Paris, Plon.

1962, *La pensée sauvage,* Paris, Plon.

1973, *Anthropologie structurale* 2, Paris, Plon.

1973, « Les discontinuités culturelles et le développement économique et social », in *Anthropologie structurale deux,* ch. XVII, Paris, Plon.

1973, « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », in *Anthropologie structurale deux :* 339-364 [réédition d'un article paru en 1964 dans la *Revue internationale des sciences sociales].*

1984, *Paroles données,* Paris, Plon.

1985, *Le regard éloigné,* Paris, Plon.

LÉVY-BRUHL (L.), 1925, « L'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris », extrait de la *Revue d'ethnographie et des traditions populaires,* 23-24 (Musée de l'homme, Fonds Mauss).

LEWIS (M.), 1989, *Liar's Poker,* Londres, Coronet Books.

MAHLER (H.), 1983, Avant-propos *à Médecine traditionnelle et couverture des soins de santé,* Genève, OMS.

MAIR (L.P.), 1936, *Native Policies in Africa,* Londres, Routledge and Sons.

1957, *Studies in Applied Anthropology,* Londres, Athlone Press (LSE Monographs 16).

1972, *An Introduction to Social Anthropology,* Oxford, Clarendon Press (1re édition : 1965).

1984, *Anthropology and Development,* Londres, MacMillan Press.

MALINOWSKI (B.), 1929, « Practical Anthropology », *Africa,* 2 (1) : 22-38.

1970, *Les dynamiques de l'évolution culturelle. Recherche sur les relations raciales en Afrique,* Paris, Payot (traduction de *The Dynamics of Culture Change,* 1961, Yale University Press).

MAMOU (Y.), 1987, *Une machine de pouvoir : la direction du Trésor,* Paris, La Découverte.

MANNERS (R.A.), 1956, « Functionalism, Realpolitik and Anthropology in Underdeveloped Areas », *America Indigena, XVI (1) :* 7-33.

MARINTABOURET (C.-M.), 1990, « Voyage d'un médecin généraliste en anthropologie », in *Interventions sanitaires et contextes culturels,* Toulouse, AMADES : 51-53.

MARTIN (C.) (ed.), 1987, *The American Indian and the Problem of History,* Oxford, Oxford University Press.

MARTIN (D.), 1990, « Note à propos de l'enseignement de l'anthropologie dans une organisation non gouvernementale médicale », *Journal des anthropologues,* 42 : 67-71.

MAUZÉ (M.), 1986, « L'accès au terrain en milieu nord-amérindien : l'exemple des Kwagul (Kwakiutl) de Cape Mudge (Colombie britannique) », in Gast et Panoff (éd.) 1986 : 54-58.

MAYBURY-LEWIS (D.), 1985, « A Special Sort of Pleading : Anthropology at the Service of Ethnic Groups », in *Anthropology and Advocacy, First Encounters,* R. Paine (ed.), 130-148, St John's (Newfoundland), ISER/Memorial University of Newfoundland.

MÉTRAUX (A.), 1951a, « Technical Assistance and Anthropology », *American Anthropologist,* 53 (3) : 419-20.

1951b, « UNESCO and Anthropology », *American Anthropologist,* 53 (2) : 294-300.

1953, « Applied Anthropology in Government : United Nations », in *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory,* A. Kroeber (ed.), 880-894, Chicago, Chicago University Press.

1961, « Disparition des Indiens dans le Brésil central », *Journal de la Société des américanistes,* tome L : 251.

MOIZO (B.), 1987, « Identité du dehors, identité du dedans. Les aborigènes des Kimberleys », in Geschiere et Schlemmer (éd.), 1987 : 315-332.

MORIN (F.), 1981, « Minorités, revendications d'identité ethnique, mouvements nationalistes », *Bulletin de l'Association française des anthropologues, 5 :* 16-21.

1982, « Rapport de l'atelier Minorités, revendications d'identité ethnique, mouvements nationalistes », *Bulletin de l'Association française des anthropologues,* 8 : 39-42.

1986, Intervention, in Gast et Panoff (éd.) 1986 : 140-141.

MORELL (V.), 1994, « An Anthropological Culture Shift », *Science,* 264 : 20-22.

MOUNIN (G.), 1963, *Les problèmes théoriques de la traduction,* Gallimard, collection « Tel ».

MULLER (J.-C.), 1986, « Notre histoire et la leur. Quelques réflexions critiques sur le colonialisme chez les Rukuba (Nigeria central », *Études rurales,* 103-104.

NARBY (J.) et DAVIS (S.), 1983, *Resource Development and Indigenous Peoples : A Comparative Bibliography,* Boston, Anthropology Resource Center.

NATHAN (T.), 1986, *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique,* Paris, Dunod.

OIT, 1957, *Convention 107. Convention sur la protection et l'intégration des populations indigènes, tribales ou semi-tribales dans les pays indépendants,* Genève, Organisation internationale du travail.

1989, *Convention 169. Convention concernant les peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants,* Genève, Organisation internationale du travail.

OLIVIER DE SARDAN (J.-P.), 1991, « L'anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique », *Bulletin de l'APAD, 1 :* 7-11.

OLIVIER de SARDAN (J-P.) et E. PAQUOT (éd.), 1991, *D'un savoir à l'autre. Les agents de développements comme médiateurs,* Paris, GRET et ministère de la Coopération.

ONU, 1993, *Projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones,* Genève, Conseil économique et social, Commission des droits de l'homme, Sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités (45e session).

PAINE (R.) (ed.), 1985, *Advocacy and Anthropology, First Encounters,* St John's (Newfoundland), ISER/Memorial University of Newfound-land.

PANOFF (M.) et PANOFF (F.), 1968, *L'ethnologue et son ombre,* Paris, Payot.

PANOFF (M.) et PERRIN (M.), 1973, *Dictionnaire de l'ethnologie,* Paris, Payot.

PASSERON (J.-C.), 1991, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel,* Paris, Nathan, 1991.

PEARCE (E.), 1993, « Putting the Field into the Street », *Anthropology in Action,* Journal of the British Association for Anthropology in Policy and Practice, Londres, automne 1993.

PELT (J.M.), 1991, « L'ethnopharmacologie à l'aube du troisième millénaire », in Fleurentin *J. et al. (éd.), Ethnopharmacologie. Sources, méthodes, objectifs,* Paris, ORSTOM/Société française d'ethnopharmacologie : 20-25.

PERROT (D.) (éd.), 1991, *La fiction et la feinte. Développement et peuples autochtones, Ethnies* 13, numéro spécial.

PERROT (J.-C.), 1992, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique XVIIe-XVIIIe siècles),* Paris, EHESS, 1992.

POLGAR (S.), 1979, « Applied, Action, Radical, and Committed Anthropology », in *Currents in Anthropology. Essays in Honor of S. Tax,* R. Hinshaw (ed.) : 409-418, La Haye, Mouton.

POSEY (D.A.), 1983, « Indigenous Knowledge and Development : An Ideological Bridge to the Future », *Ciência e Cultura,* 35 (7) : 877-894.

POUILLON (J.), 1986, « De chacun à tout autre, et réciproquement », *L'Homme,* 1986, *Anthropologie : état des lieux.*

PRINZ (A.), 1991, « Misunderstanding between ethnologists, pharmacologists and physicians in the field of ethnopharmacology », in Fleurentin *J. et al.* (éd.), *op. cit.*. 95-99.

RADCLIFFE-BROWN (A.R.), 1930, « Applied Anthropology », *in Report of the Australian and New Zealand Association for the Advancement of Science,* Section F.

RAMOS (A.R.), 1990, « Ethnology Brazilian Style », *Cultural Anthropology,* 5 (4) : 452-57.

1994, « The Hyperreal Indian », *Critique of Anthropology,* 14 (2) : 153-171.

RANC (E.), 1988, « L'anthropologie du développement aux États-Unis : force et promesses d'une nouvelle profession », *Cahiers des sciences humaines de l'ORSTOM,* 24 (4) : 453-469.

RETEL-LAURENTIN (A.) (éd.), 1983, *Une anthropologie médicale en France ?,* Paris, Éditions du CNRS [exposés et débats de la table ronde Santé et sciences humaines, 1980].

Revue *L'HOMME,* 1986, *Anthropologie : état des lieux,* Paris, Navarin / « Le livre de poche », Bibliothèque des essais.

1992, « Anthropologie du Proche ». 121, EHESS. Paris.

REY (P.-P.), 1991, « L'anthropologie et l'engagement : de la politique à la pratique », *Cahiers du GEMDEV,* 18 : 71-83.

RICHARD (N.), 1989, « La revue *L'Homme* de Gabriel de Mortillet : anthropologie et politique au début de la troisième République », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie* I, 3-4.

RIVET (P.), 1940, « L'ethnologie en France », *Bulletin du Museum d'histoire naturelle, 2^e^* série, tome XII (1) : 38-52.

RIVIÈRE (G.), 1991, « Indigénisme », *in Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Bonte, P. et M. Izard (éd.) : 371-372, Paris, PUF.

ROSEN (L.), 1977, « The Anthropologist as Expert Witness », *American Anthropologist,* 79 (3) : 555-578.

ROSTKOWSKI (J.), 1986, *Le renouveau indien aux États-Unis,* Paris, L'Harmattan.

ROUSSET (H.), 1989, « Modernité, science de l'homme et pratique médicale », in *La dimension culturelle de la maladie : quelques approches,* Toulouse, AMADES : 7-11.

RUBINSTEIN (R.A.), 1986, « Reflections on Action Anthropology : Some Developmental Dynamics of an Anthropological Tradition, *Human Organization,* 45 (3) : 270-79.

1987, « Anthropology and Advocacy », *Science,* 237 : 823.

SAHLINS (M.), 1976, *Culture and Practical Reason,* Chicago, The University of Chicago Press.

1985, *Islands of History,* Chicago, Chicago University Press.

SAHLINS (M.D.), 1976, *Culture and Practical Reason,* Chicago, The University of Chicago Press (trad. française : *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle,* Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines » 1980a).

1980, *Critique de la sociobiologie,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ».

SALOMON (J.-J.), 1970, *Science et politique,* Paris, Seuil.

SCHIRMER J., RENTELM (A.D.) et WISEBERG (L.), 1988, « Anthropology and Human Rights : A Selected Bibliography », in *Human Rights and Anthropology,* T.E. Downing et G. Kushner (eds.): 121-196, *Cultural Survival Report* 24, Cambridge, Cultural Survival.

SCHLEMMER (B.), 1992, « A ética da profissào : Da responsabilidade politica do cientista a responsabilidade cientifica do pesquisador — Um itineràrio da antropologia francesa », in *Desenvolvimento e direitos humanos. A responsabilidade do antropélogo,* Arantes, A.A., G.R. Ruben et G.G. Debert (ed.) :137-53. Campinas, Editora da UNICAMP.

SCHWARZTMAN (S.), 1984, « Indigenists, Environmentalists and the Multilateral Development Banks », *Cultural Survival Quarterly,* 8(4) : 74-75.

1987, *Bankrolling Disasters,* Washington, The Sierra Club.

SELIM (M.), 1991, *L'aventure d'une multinationale au Bangladesh,* Paris, L'Harmattan, 1991.

SOUSTELLE (J.), 1975, *Rapport sur la recherche française en archéologie et en anthropologie,* Paris, La Documentation française.

SPERBER (D.), 1982, *Le savoir des anthropologues,* Paris, Herman.

SPICER (E.H.), 1977, « Early Applications of Anthropology in North America », in *Perspectives on Anthropology 1976,* A.F.C. Wallace *et al.* (eds.) : 116-41 (AAA special publication 10), Washington, American Anthropological Association.

STAVENHAGEN (R.), 1971, « Decolonizing Applied Social Sciences », *Human Organization,* 30 (4) : 333-344.

STURTEVANT (W.C.), 1967, « Urgent Anthropology. The Smithsonian-Wenner-Gren Conference », *Current Anthropology* (8) 4 : 355-361.

STURZENEGGER (O.), 1989, « La valeur de la plante dans la médecine traditionnelle », in *La dimension culturelle de la maladie : quelques approches,* Toulouse, AMADES : 63-67.

TALL (E. K.), 1992 « L'anthropologue et le psychiatre face aux médecines traditionnelles. Récit d'une expérience », *Cahiers des sciences humaines,* 28 (1) : 67-81.

TARDITS (C.), 1993, « Un ethnologue face aux régimes... de palmes », *Cahiers des sciences humaines de l'ORSTOM,* numéro hors série *Trente ans (1963-1992) :* 105-107.

TAVERNE (B.), 1989, « Le "terrain" en anthropologie médicale : à propos de la médecine créole haïtienne en Guyane française », in *La dimension culturelle de la maladie : quelques approches,* Toulouse, AMADES : 53-62.

TAX (S.), 1952, « Action Anthropology », *America Indigena,* 12 : 103-109.

1958, « The Fox Project », *Human Organization, 17 (1) :* 17-19. 1975, « Action Anthropology », *Current Anthropology,* 16 (4) : 514-517.

TAYLOR (A.-C.), 1984, « L'américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie ? », in *Histoires de l'anthropologie : XVI^e^-XIX^e^ siècles,* B. Rupp-Eisenreich (éd.) : 213-233. Paris, Klincksieck.

1991, « Ethnie », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Bonte, P. et M. Izard (éd.) : 242-244. Paris, PUF.

TERRAY (E.), 1990, « Entretien », *Journal des anthropologues,* 42 : 9-18.

TERRAY (E.) (dir.), 1987, *L'État contemporain en Afrique,* Paris, L'Harmattan.

TESSIER (S.), 1990, « Le diagnostic communautaire comme outil pédagogique », in *Interventions sanitaires et contextes culturels,* Toulouse, AMADES : 39-46.

TURNER (T.), 1979, « Anthropology and the Politics of Indigenous Peoples' Struggles », *Cambridge Anthropology, (5) 1 :* 1-43.

1991, « Representing, Resisting, Rethinking : Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness », in *Colonial Situations : Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology,* 7, G.W. Stocking (ed.) : 285-313 Madison, University of Wisconsin Press.

TURNER (V.W.) & BRUNER (E.M.) (ed.), 1986, *The anthropology of experience,* Urbana et Chicago, University of Illinois Press.

UNESCO, 1982, *Reunién de expertos sobre etnodesarrollo y etnocidio en América Latina. Informe Final,* Paris, UNESCO.

UVIN (P.) et PIQUET (F.) (dir.), 1988, *Le rôle des systèmes d'épargne-crédit dans la maîtrise du processus de développement,* Genève, IUED.

VAN WILLIGEN (J.), 1991, *Anthropology in use : a source book on anthropological practice,* Boulder-San Francisco-Oxford, Westwiew Press.

VIDAL (C.), 1978, « Les anthropologues ne pensent pas tout seuls », *L'Homme,* XVIII (3-4), Paris.

VIVEIROS DE CASTRO (E.), 1993, « Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage », in *Mémoire de la tradition,* A. Monod Becquelin et A. Molinié (éd.) : 365-431, Nanterre, Société d'ethnologie.

VOGET (F.W.), 1975, *A History of Ethnology* New York, Holt, Rinehart and Winston.

WAAST (R.) et SCHLEMMER (B.), 1992, « Sociologie du développement ou sociologies en coopération ? », *L'année sociologique,* 42 : 139-165.

WACHTEL (N.) *et al.,* 1980, « L'histoire orale : une autre histoire ? », in *Annales ESC,* EHESS, Paris.

WALMSLEY (J.), 1987, *Brit- Think, Ameri- Think,* Londres, Penguin Books. WEBER (M.), 1991, *Histoire économique,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ».

WEBER (J.), (1978) 1983, « Le développement. Concept, doctrine ou idéologie », in *Le développement : idéologies et pratiques. Actes du séminaire interdisciplinaire de l'ORSTOM (1978-1981),* Couty, P., G. Pontié et C. Robineau (éd.) : 7-15. Paris, ORSTOM.

WILLIAMS (P.), 1991, « Ethnies minoritaires. 1. Problèmes anthropologiques », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Bonte, P. et M. Izard (éd.) : 244-246, Paris, PUF.

WILSON (Ch. S.), 1978, « Contributions or Nutrition Science to Anthropological Research », *Federation Proceedings,* 37 (1) : 73-76.

WOLF (E.), 1982, *Europe and the People Without History,* Berkeley, University of California Press.

WRIGHT (R.), 1988, « Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy », *Annual Review of Anthropology, 17 :* 365-90.

WRIGHT (S.) et SHORE (C.), 1993, « Anthropology and the Right of Indigenous People », numéro spécial de *Anthropology in Action,*

Revue de British Association for Social Anthropology in Policy and Practice, 16.

ZELDINE (T.), 1980, *L'histoire des passions françaises,* Paris, Seuil.

ZEMPLÉNI (A.), 1984, « Secret et sujétion. Pourquoi ses "informateurs" parlent-ils à l'ethnologue ? », *Traverses,* 30-31 ; 102-115.

1990, « Réflexions », in *Interventions sanitaires et contextes culturels,* Toulouse, AMADES : 98-99.

ZONABEND (F.), 1990, *La presqu'île au nucléaire,* Paris, Odile Jacob, 1990.

ANNEXES

Associations d'anthropologie appliquée ou consacrées à des thèmes spécialisés et institutions favorisant des démarches d'application (février 1994)

France

Association nationale pour la valorisation interdisciplinaire de la recherche en sciences de l'homme et de la société auprès des entreprises (ANVIE)
Maison des sciences de l'homme
54, bd Raspail
75006 PARIS

Anthropologie médicale appliquée au développement et à la santé (AMADES)
Président : J. Benoist, Laboratoire d'écologie humaine
Pavillon de Lenfant
346, route des Alpes
13100 AIX-EN-PROVENCE

Revue : AMADES, Secrétariat, 36, avenue des Cottages, 31400 TOULOUSE

Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement (APAD)
Président : J.-P. Olivier de Sardan
Centre de la Vieille Charité
2, rue de la Charité
13002 MARSEILLE

Revue : Bulletin, même adresse.

Mission interministérielle recherche expérimentation (MIRE)
1, place Fontenoy
Pièce 2248
75007 PARIS

Survival International
45, rue du faubourg du Temple
75010 PARIS
Tél. (1) 42 41 47 62
Télécopie : (1) 42 45 34 51

Grande-Bretagne

British Association for Anthropology in Policy and Practice

Convenor
Oonagh O'Brian
106 Roding Road
LONDRES E5
Tél. 081 983 0192

Revue : *Anthropology in Action*
Rédacteur en chef : Cris Shore
Department of Anthropology
Goldsmiths' College
University of London
New Cross
LONDRES SE146NW
Tél. 081 694 2726

Survival International
Section internationale
310 Edgeware Road
LONDRES W2 1DY

Canada

Society of Applied Anthropology in Canada / Société d'anthropologie appliquée du Canada
Department of Anthropology and Archaeology
University of Saskatchewan
SASKATOON, Saskatchewan
CANADA S7N OWO

Revue : *Proactive.*
Même adresse. Rédacteur en chef : Sandy Ervin.

États-Unis

American Anthropological Association
1703 New Hampshire Av., N.W., WASHINGTON D.C. 20009

Revue : *A.A.A. Newsletter*
Society for Applied Anthropology (SfAA)
Business Office
P.O. Box 24083
OKLAHOMA CITY OK 73124
Tél. 405 232 49 02

Revues :
Practicing Anthropology
(Même adresse)

Human Organization
5205 Fowler Ave
Suite 310
Temple Terrace
FL 33617

Des organisations locales (*Local Practitioner Organizations* ou LPO) sont associées aux institutions et universités suivantes : New York City Department of Mental Health, Universités de Montclair State (New Jersey), Memphis State, California State, Georgia State, Detroit, ou domiciliées dans les villes de Boulder, Washington, Philadelphie, New-York, Tallahassee, Berkeley, Tampa, Ann Arbor (voir *Practicing Anthropology*).

Table des matières

Les auteurs 5
Remerciements 7

1. La question des applications de l'anthropologie en France (J.-F. Baré) 9

PREMIÈRE PARTIE

QUELQUES ENJEUX INTELLECTUELS

2. Le champ de l'anthropologie. De quelques indécisions. (J.-F. Baré) 27
3. Les incertitudes de la notion de science appliquée (G. Lenclud) 49
4. L'application dans la tradition anthropologique française (G. Lenclud) 65

DEUXIÈME PARTIE

QUELQUES DOMAINES D'APPLICATION

5. Anthropologie appliquée ou anthropologie « impliquée » ? Ethnographie, minorités, et développement (B. Albert) . 87
6. L'anthropologie et l'entreprise. Quelques remarques (J.-F. Baré) 119
7. En quoi peut bien consister une anthropologie appliquée au développement ? (J.-F. Baré) 141
8. Anthropologie médicale appliquée : connaissances, attitudes, croyances, pratiques (M.-É. Gruénais) 179
9. Anthropologie et recherche bio-médicale. De quoi parle donc l'anthropologie médicale (A. Hubert) 221

TROISIÈME PARTIE

DE QUELQUES ENJEUX PROFESSIONNELS ET DÉONTOLOGIQUES

10. De quelques cadres juridiques depuis le point de vue français (J.-F. Baré) 243

11. L'application dans le rapport formation/emploi. Résultats de deux enquêtes (J.-F. Baré) 249

Bilbiographie 257

Annexes..... 277