

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 secrète 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. Lemaire 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, référentielle 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 tolérerait 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, renaçant 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 anti-thétiques, 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 zélés 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) ?