

## Le champ de l'anthropologie

*De quelques indéisions 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 évanescence, 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 probablement 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<sup>e</sup> 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.

Pendant, 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 déjà 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 indécélables 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 indéfinissable, 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 « sémiologie » 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 », 1<sup>re</sup> 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 pâtisseries, 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 25<sup>e</sup> 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. Bernard et A. Digard, « De Téhéran à Tehuantepec », in *L'Homme*, 1986 : 54-76.

(20) Bernard 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 dilemme 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'individuellement 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.

---

SOUS LA DIRECTION DE  
**Jean-François Baré**

# **Les applications de l'anthropologie**

**Un essai de réflexion collective depuis la France**



SOUS LA DIRECTION DE

**Jean-François Baré**

# **Les applications de l'anthropologie**

**Un essai de réflexion collective depuis la France**

**Éditions KARTHALA  
22-24, boulevard Arago  
75013 Paris**

Collection « Hommes et Sociétés »

*Conseil scientifique* : Jean-François BAYART (CERI-CNRS),  
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS), Jean COPANS (EHESS),  
Georges COURADE (MSA, ORSTOM),  
Alain DUBRESSON (Université PARIS-X),  
Henry TOURNEUX (CNRS-ORSTOM).

Directeur : Jean COPANS

© Éditions KARTHALA, 1995  
ISBN : 2-86537-546-3