

L'anthropologue face au monde moderne. Malinowski et «la rationalisation de l'anthropologie et de l'administration»

In: Genèses, 17, 1994. pp. 140-163.

Citer ce document / Cite this document :

de L'Estoile Benoît, Malinowski Bronislaw. L'anthropologue face au monde moderne. Malinowski et «la rationalisation de l'anthropologie et de l'administration». In: Genèses, 17, 1994. pp. 140-163.

doi : 10.3406/genes.1994.1270

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1994_num_17_1_1270

L'anthropologue face au monde moderne

Malinowski et
«La rationalisation
de l'anthropologie
et de l'administration»

Benoît de L'Estoile

Persée
BY:
\$
= creative commons



1. Aujourd'hui, même si la violence de certaines attaques a disparu, il est courant d'entendre reprocher aux anthropologues de l'entre-deux-guerres non seulement de ne pas avoir pris parti contre la colonisation, mais aussi d'avoir voulu ignorer le fait colonial.

2. *Africa, Journal of the International Institute of African Languages and Cultures*, III, 4, 1930.

3. Sur ce point, voir Henrika Kuklick, *The savage within the social history of British anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, notamment le chapitre 5, «The colonial exchange».

4. Voir A. D. Roberts, «The imperialist mind», in A. D. Roberts (ed.), *The Cambridge History of Africa, 1905-1940*, vol VII, Cambridge, London, New York, New Rochelle, 1986.

Toute réflexion sur l'avenir de cette forme spécifique d'organisation du savoir sur l'homme qu'est l'anthropologie ne peut faire l'économie d'un retour sur les rapports entre la cristallisation d'un savoir en une discipline et le contexte colonial où celle-ci se produit. Cette question a été abordée sous la forme d'une accusation de complicité avec le colonialisme portée contre l'anthropologie, produit des luttes entre générations académiques dans les années 1970 au moins autant que de la mauvaise conscience post-coloniale. Cependant, les violents débats qui ont secoué le monde universitaire, surtout anglo-saxon, menés selon une logique de procès, où les plaidoyers (d'innocence ou de circonstances atténuantes) répondaient aux réquisitoires, ont rarement permis une analyse approfondie de la position des anthropologues dans un univers colonial complexe. La notion même de «colonialisme», comme celle d'impérialisme, repose au contraire sur la conception monolithique d'un système colonial bâti autour d'un projet cohérent de domination. Formuler le problème en termes de rapports entre colonialisme et anthropologie c'est poser la question de rapports entre deux abstractions qui ne peut donc admettre qu'une réponse abstraite¹.

Le document que nous publions ici est une proposition d'alliance entre les promoteurs d'un renouveau du savoir anthropologique et les partisans d'une réforme de la politique coloniale dont l'auteur n'est rien moins que Bronislaw Malinowski (1880-1942). «La rationalisation de l'anthropologie et de l'administration»², est un texte surprenant à plus d'un égard : à la fois ironique et prophétique, scientifique et politique, très daté et visionnaire, il révèle un Malinowski inattendu, du moins par rapport au personnage connu en France, tout en remettant en question l'image d'un colonialisme monolithique.

Ce texte appartient à la catégorie de ceux qu'on appelle «mineurs», c'est-à-dire qui ne

méritent pas de figurer dans le canon des textes reconnus comme importants dans la tradition anthropologique. Il apparaît en effet «indigne» tant par son objet – convaincre des coloniaux sceptiques du potentiel pratique de l'anthropologie – que par la qualité de son interlocuteur déclaré, fonctionnaire du *Colonial Service* britannique. Alors même que ce texte aborde deux points fondamentaux : la définition de ce qui constitue l'objet de l'anthropologie et la relation entre savoir anthropologique et pouvoir colonial, lui attribuer le statut de «mineur» permet de «minorer» ces questions, de les considérer comme négligeables dans l'œuvre «authentique» de Malinowski. – Le Malinowski légitime est celui de la *kula*, de l'analyse des rapports entre magie et technique, c'est l'apôtre du terrain, non celui de l'anthropologie pratique et de la rationalisation de la domination coloniale.

L'enjeu immédiat de l'article est la définition de la politique scientifique de l'Institut International de Langues et Civilisations Africaines («l'Institut» dans le texte de Malinowski) créé en 1926 avec l'objectif de produire une «association plus étroite entre la connaissance scientifique et les affaires pratiques» en Afrique. On s'étonnera peut-être de voir Malinowski, célèbre pour ses ouvrages sur les îles Trobriand, intervenir sur le terrain africain. En fait, comme d'autres anthropologues, Malinowski s'appliquait depuis plusieurs années à promouvoir l'utilité de l'anthropologie pour la résolution des problèmes entre les races ; il proposa par exemple à plusieurs reprises au *Colonial Office* la mise en place de cours d'anthropologie spécialement destinés aux futurs administrateurs coloniaux. Ses efforts rejoignent donc ceux du nouvel Institut³.

La création de celui-ci en 1926 a lieu dans le contexte de l'opposition au sein du monde colonial, entre ceux qui voient dans l'Afrique un terrain d'expansion pour les intérêts éco-

nomiques européens, et ceux, au premier rang desquels on trouve un certain nombre de missionnaires⁴, qui s'efforcent de donner un contenu à la justification officielle de la domination coloniale, particulièrement à l'idée que la mission de celle-ci est d'éduquer les Africains. Pour résumer, on pourrait dire que l'objectif de l'Institut est de promouvoir un «colonialisme éclairé».

Promouvoir l'éducation, et en particulier l'enseignement en langue indigène, constitue le premier objectif des fondateurs de l'Institut qui parviennent rapidement à enrôler dans ce programme les meilleurs spécialistes de langues africaines. En revanche, malgré la présence dans le Conseil d'administration de savants alors renommés comme Lévy-Bruhl, Seligman ou le Père Schmidt, on remarque un certain flottement dans la définition d'un programme de travail en anthropologie. Le Conseil d'administration de l'Institut constate ainsi en décembre 1928 qu'«il existe un fossé entre la science anthropologique d'un côté et de l'autre les activités pratiques d'Administration et d'Éducation et que l'Institut pourrait rendre un service en s'efforçant de jeter un pont sur ce fossé ; la solution proposée est d'encourager l'étude selon des lignes strictement scientifiques des institutions actuelles des indigènes, telles que le droit indigène, les problèmes fonciers, l'économie et l'éducation, ainsi que l'étude des changements en cours dans la mentalité et la société africaine à la suite du contact avec la Civilisation Occidentale».

C'est exactement ce programme que développe Malinowski dans l'article «*Practical anthropology*», publié dans le deuxième volume du Journal de l'Institut, *Africa*, en janvier 1929. Il y propose à la fois une redéfinition du savoir anthropologique, un programme de modernisation de la politique coloniale et un programme de recherche pour l'Institut Africain International, insistant sur les bénéfices mutuels d'une alliance entre anthropologues

et administrateurs. «*Il faudrait demander à l'homme de terrain d'indiquer ses besoins concernant la connaissance des lois, de l'économie, des coutumes et des institutions des sauvages; il inciterait ainsi l'anthropologue scientifique à une recherche des plus fécondes, et recevrait les informations sans lesquelles souvent il tâtonne dans l'obscurité. De son côté l'anthropologue doit faire mouvement vers l'étude directe des institutions indigènes telles qu'elles existent et fonctionnent aujourd'hui.*» Ce dont Malinowski se fait l'avocat, ce n'est donc pas exactement ou du moins pas seulement d'une anthropologie *appliquée*, mais bien d'une anthropologie «*pratique*», c'est-à-dire un savoir qui prenne pour objet le domaine de la pratique, ce qu'il appelle ailleurs le «*no man's land des anthropologues*».

Ce programme, rapidement accepté par le groupe dirigeant de l'Institut, suscite aussi des réactions critiques. Une des plus intéressantes est celle de Mitchell, alors secrétaire aux affaires indigènes de la colonie du Tanganyika. Dans un article au ton très ironique (humour anglais oblige), celui-ci met en cause la pertinence du programme de Malinowski, jugeant son anthropologie pratique «*impraticable*»⁵. C'est la réponse de Malinowski que nous publions ici; sa verve polémique ne va pas sans une certaine mauvaise foi, qui l'amène à caricaturer la position de Mitchell qui n'est pas opposé à l'utilisation de l'anthropologie dans le cadre colonial⁶. Il faut plutôt selon lui redéfinir l'anthropologie, en la tirant vers la pratique : la tâche que Mitchell propose à l'Institut est d'aider à former des hommes de terrain à l'anthropologie, voire de créer des spécialistes rattachés à l'administration coloniale. Mitchell mettra d'ailleurs en place une expérience originale de collaboration entre un *District Officer* du Tanganyika et un des élèves de Malinowski, l'anthropologue répondant à une série de questions posées par l'administrateur.⁷ Ce que Mitchell récuse, c'est donc la division du travail scientifique proposée par Malinowski, qui



5. P. E. Mitchell, «The anthropologist and the practical man : a reply and a question», *Africa*, III, 1930, pp. 217-223. Voir aussi dans le même numéro le texte du Major Ruxton, «An anthropological no man's land», favorable à la proposition de Malinowski. En publiant ces articles Malinowski monte une mise en scène qui lui permet de clarifier son point de vue.

6. Mitchell partage l'idée qu'une connaissance précise des sociétés indigènes est nécessaire à l'administrateur. En 1927, il estime ainsi que la recherche doit être à l'administration ce que le renseignement est à l'état-major, s'opposant ainsi à Lord Raglan (anthropologue amateur écrivant fréquemment dans *Man*), selon qui «la valeur de l'anthropologie pour l'administrateur est comparable à celle de l'histoire militaire pour le soldat».

7. G. Gordon Brown, M. Mc D. Bruce Hutt, *Anthropology in action*, International Institute of African Languages and Cultures, London, Oxford University Press, 1935.

8. Voir par exemple Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF, 1955.

prône l'envoi sur le terrain de spécialistes scientifiques dont la compétence est contestée par les hommes de terrain qui s'appuient sur leur familiarité avec les habitants.

Derrière ce débat sur la division du travail scientifique se profile un autre débat, plus politique, mais que les statuts de l'Institut, interdisant toute incursion dans le domaine politique, empêchent d'évoquer ouvertement. Ce que propose Mitchell, c'est en fait que l'Institut permette aux hommes de terrain de prendre conscience d'une «communauté d'intérêts» qu'ils méconnaissent, c'est-à-dire finalement d'être une institution qui permette de fédérer les intérêts coloniaux indépendamment des gouvernements. Ce point n'échappe pas à Bronislaw Malinowski qui souligne au contraire les lignes de fracture qui parcourent le champ colonial, les conflits d'intérêts irréconciliables. Cette mise en valeur des conflits structurels, indépendants de la bonne volonté des individus, parce qu'ils engagent leurs intérêts vitaux, est d'autant plus notable qu'elle est exceptionnelle chez Malinowski, et constitue l'une des faiblesses le plus constamment relevées dans son analyse du changement social⁸. Surtout, Malinowski souligne l'absence chez Mitchell d'une prise en compte des intérêts des groupes non-blancs en Afrique, depuis les indigènes encore «sauvages» jusqu'aux Indiens d'Afrique du Sud. C'est justement la présence de ces groupes qui appelle l'intervention de l'administration et de l'anthropologue, dont Malinowski écrira ailleurs qu'il doit être le «porte-voix des indigènes», c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas «voix au chapitre» colonial.

L'article de Mitchell, qui reprend avec esprit un ensemble d'arguments qui circulent alors dans les milieux coloniaux, est intéressant en ce qu'il donne la mesure du scepticisme qui recevait généralement les offres de services des anthropologues. Ainsi : «*Les anthropologues se sont largement occupés du passé, ou au moins de ce qui est en train de*

passer et ont développé leur propre technique pour enregistrer et discuter le curieux ou le bizarre dans les sociétés primitives.»

Le texte de Bronislaw Malinowski a donc un but précis : convaincre les représentants du monde colonial et au-delà les philanthropes américains bailleurs de fonds, de l'intérêt de l'anthropologie pour résoudre les problèmes sociaux.

Révolution scientifique et réforme coloniale

Ainsi, tout le texte s'efforce de mettre en relief la convergence des intérêts entre administrateurs éclairés et anthropologues fonctionnels. L'alliance esquissée par Malinowski est moins fondée sur un choix tactique que sur l'homologie entre la révolution scientifique dans le champ du savoir – où les hommes de science, spécialistes bien formés, prennent le pas sur d'aimables, mais inefficaces anthropologues «antiquaires» – et la nécessaire réforme coloniale – où les «éléments pathogènes» de la colonisation, les «hommes de terrain» doivent être soumis au contrôle d'une administration rationnelle et impartiale. Révolution scientifique et réforme coloniale apparaissent ici en relation à la fois d'homologie et de complémentarité. Il s'agit d'une parenté profonde, liée à la nature des transformations où est à l'œuvre le processus de rationalisation. Dans les deux cas est définie une situation antérieure, caractérisée comme dépassée, inadéquate aux nécessités pratiques parce qu'irrationnelle. Tout le texte de Malinowski est ainsi structuré par une opposition passé/futur qui est aussi une opposition efficacité/inefficacité.

En 1930, la conception malinowskienne de l'anthropologie comme anthropologie «sociale», c'est-à-dire consacrée à l'étude des phénomènes sociaux contemporains, est loin de dominer l'espace de l'anthropologie britannique.

Dans le domaine du savoir, la rationalisation consiste en une modification des objets de recherche et une transformation des procédures de validation : c'est en se donnant pour objet d'étude des phénomènes sociaux tels qu'ils sont actuellement observables (ceux qui intéressent les hommes de terrain) que l'anthropologie peut échapper à la tentation «romantique» de reconstitution d'une humanité primitive qui entrave son développement scientifique.

Dans le domaine colonial, la rationalisation prend la forme d'une prise de conscience de la nécessité de fonder une politique rationnelle sur une connaissance systématique de la situation des indigènes : seule la connaissance scientifique permet en effet à l'administrateur colonial de s'extraire d'une situation rendue confuse par les préjugés et les intérêts en conflit pour réaliser une saisie directe, transparente, de la «situation réelle» et planifier l'avenir. De même que la valorisation par Mitchell du savoir pratique des hommes de terrain, par opposition aux théories inapplicables des spécialistes de laboratoire reprend un lieu commun du discours colonial (l'ignorance par les bureaucrates métropolitains des réalités du «terrain», censée autoriser une certaine «souplesse» à l'égard des décisions prises en métropole), de même la demande d'une soumission des colons et des administrateurs à des normes rationnelles recoupe la demande du *Native Rights Lobby* pour un contrôle plus ferme du *Colonial Office* sur les colonies.

L'ensemble des définitions alternatives du savoir anthropologique se retrouve ici groupé sous le terme générique d'anthropologie des antiquaires (*antiquarian anthropology*), préoccupée avant tout par la recherche des origines et par le souci de reconstruire le passé de l'humanité. L'ensemble de ces savoirs se trouve disqualifié par son inadaptation aux problèmes de l'heure. Ce que Malinowski conteste ici, c'est l'objet même de l'anthropo-



9. Voir Ellen, Gellner, Kubica et Mucha, *Malinowski between two worlds : the polish roots of an anthropological tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

10. Bronislaw Malinowski, «Ethnology and the study of society», *Economica*, vol. II, 1922.

11. Oswald Spengler, *L'homme et la technique*, (1933), Paris, Gallimard, 1958.

logie : l'intérêt pour l'humanité primitive. Cette redéfinition va très loin puisqu'elle disqualifie des pans entiers du savoir anthropologique tel qu'il était défini jusqu'alors : l'archéologie, la paléontologie préhistorique, l'étude de la technologie, l'ethnologie conçue comme recherche de l'origine des ethnies se voient dénier toute légitimité.

Selon la nouvelle définition que Malinowski cherche à imposer, l'anthropologue est donc à la fois «scientifique» et «expert» des problèmes coloniaux. C'est par sa maîtrise scientifique qu'il peut intervenir comme expert sur les questions pratiques, et parce qu'il s'intéresse aux questions de la pratique que son savoir gagne un statut scientifique. Le rôle de l'anthropologue est d'être à la fois «conseiller» technique et porte-parole des indigènes auprès de l'administration coloniale, il doit donc parler au nom des indigènes considérés comme (provisoirement) incapables (politiquement et pratiquement) de s'exprimer.

Le prophète de la rationalisation

La redéfinition du savoir anthropologique proposée ici par Malinowski est liée à une redéfinition de ce qu'on peut appeler la «posture» de l'anthropologue, c'est-à-dire de la position qu'il se donne dans la société. L'ouverture du texte constitue ainsi une dramatisation de l'opposition entre deux conceptions de l'anthropologie, présentée par Malinowski comme une rupture fondamentale au cœur même de sa propre trajectoire. Ce que Malinowski met ici en avant, c'est la profonde cohérence des positions dans les domaines esthétique, éthique, politique et scientifique. A une anthropologie romantique, conservatrice, historicisante, concevant l'étude des primitifs comme un «refuge» face à la vie moderne s'oppose une anthropologie scientifique, réformatrice et fonctionnaliste correspondant à la position de l'homme de science

professionnel, engagé dans son époque, échangeant le «charme académique» pour le «sentiment de puissance donné par l'impression de contrôler la vie humaine par l'établissement de lois générales».

De fait, l'anthropologie romantique historicisante et l'anthropologie du changement social constituent deux pôles entre lesquels on peut disposer la plus grande partie de la production anthropologique. En présentant ces deux tendances comme se succédant au cours de sa propre carrière, Malinowski les présente non comme deux tendances coexistant dans la synchronie, mais comme situées sur un axe temporel dans une opposition passé/futur. Il présente ainsi son cheminement personnel comme une conversion exemplaire, ce qui lui permet d'apparaître en tant que prophète de l'anthropologie nouvelle.

Cette confession autobiographique mise en scène de façon stratégique, apparaît cohérente avec la trajectoire de Malinowski. Issu d'une famille aristocratique entrée au service de l'État après la perte de ses domaines, fréquentant les cercles modernistes de l'intelligentsia cracovienne qui cultive le thème du déclin de la civilisation moderne⁹, Bronislaw Malinowski accumulait certaines prédispositions au culte nostalgique de la totalité perdue. En 1922, il avance l'idée de la culture comme un «*tout intégré, de telle façon que si une partie est touchée, le tout s'effondre*» car «*la tradition est un tissu dont tous les fils sont si finement tissés que tout se défait si un seul est détruit*»¹⁰. Ce n'est sans doute pas non plus un hasard si l'ouverture de ce texte rappelle certains thèmes de *L'Homme et la technique* publié par Spengler l'année suivante, par exemple «*aspirant à s'évader de l'oppression écrasante des faits sans âme, de l'atmosphère rigide et glacée de l'organisation technique [...] les hommes fuient la civilisation et cherchent refuge dans des pays où subsistent une vie et conditions primitives [...]*»¹¹

Mais en 1930, l'auteur de la rationalisation n'est plus un émigré polonais en situation précaire en Grande-Bretagne, mais le titulaire de la chaire d'Anthropologie sociale de la *London School of Economics and Social Sciences* (LSE), institution créée à la fin du siècle précédent pour privilégier l'étude du monde contemporain, par opposition à la tradition «Oxbridge». En un sens, ce que manifeste cet article, c'est la (re)conversion du prophète, abandonnant la dénonciation de la modernité pour se faire le chantre d'une anthropologie nouvelle du monde moderne.

Pour mieux saisir l'originalité de Malinowski, il faudrait comparer sa position avec celle, tout aussi cohérente, qui relie chez Claude Lévi-Strauss l'attitude esthétique qui s'exprime dans ce classique de la nostalgie des mondes perdus qu'est *Tristes Tropiques* («l'humanité s'installe dans la monoculture : elle s'apprête à produire la civilisation en masse comme la betterave») et le programme scientifique développé dans sa leçon inaugurale au Collège de France¹². A ceux «qui étudient les sociétés en transformation rapide» et demandent «pourquoi donner aux sociétés que vous appelez primitives une valeur privilégiée?», Lévi-Strauss répond que «l'ethnologie s'administre de deux manières : à l'état pur et à l'état dilué. Chercher à l'approfondir là où sa méthode se mélange à d'autres méthodes [par exemple sociologiques], où son objet se confond avec d'autres objets, n'est pas le fait d'une saine attitude scientifique.»

La stratégie de Malinowski aboutira à une réussite éclatante. Après lui avoir ouvert les portes de l'Institut Africain International, ce programme convaincra les philanthropes de la Fondation Rockefeller de financer le «plan quinquennal de recherche» de l'Institut¹³. C'est largement par l'intermédiaire de ce dernier que Malinowski établira son hégémonie sur l'anthropologie britannique.¹⁴



12. Claude Lévi-Strauss, «Le champ de l'anthropologie» in *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon, 1973.

13. Voir George W. Stocking Jr, «Philanthropoids and vanishing cultures : Rockefeller funding and the end of the museum era in Anglo-American anthropology», in Stocking (ed.), *Objects and others : Essays on museums and material culture (History of Anthropology 3)*, Madison, Wis., 1985, pp. 112-145.

14. Voir également Benoît de L'Estoile, «Malinowski, la révolution scientifique et la réforme coloniale», à paraître dans les *Cahiers d'Études Africaines*.

La rationalisation de l'anthropologie et de l'administration¹

Bronislaw Malinowski

La malédiction de la science

La science est le pire fléau, la plus grande calamité de notre temps. Elle a fait de nous des robots, parties interchangeables d'un gigantesque mécanisme; sans répit elle nous pousse, dans une terrible accélération, vers de nouvelles formes d'existence; elle change le monde autour de nous; par une pénétration extraordinairement profonde, elle transforme notre moi intérieur. La rapidité toujours croissante des communications, l'accès facile à un savoir superficiel et à un art factice, des opportunités infinies de formes mesquines de plaisirs de pacotille, des loisirs pour faire mille choses sans intérêt : voilà les bénéfices de notre civilisation moderne du point de vue de la consommation et des plaisirs humains. Intellectuellement limité par le journalisme, bougeant et vivant au rythme du jazz, unifié par un réseau mondial de communication, l'homme moderne doit indéfiniment augmenter sa réceptivité passive. A partir d'un niveau standardisé de goût, il doit développer un système nerveux indéfiniment élastique, le tout au prix de l'originalité et de la spontanéité. C'est peut-être là une vision extrêmement pessimiste du «progrès», mais beaucoup d'entre nous la ressentent fortement, et voient dans la course sans but de la mécanisation moderne une menace pour toutes les vraies valeurs artistiques et spirituelles.

Un des refuges hors de cette prison mécanique de la culture est l'étude des formes primitives de la vie humaine, telles qu'elles existent encore dans des parties lointaines de notre globe. L'anthropologie fut, au moins pour moi, une évasion romantique loin de notre culture sur-standardisée. Sur les îles du Pacifique, même si j'étais poursuivi par les produits de la *Standard Oil Company*, les magazines, les cotonnades, les histoires de détective à deux sous, et le moteur à combustion interne sur l'omniprésent bateau à moteur, je parvenais encore, avec un peu d'effort, à revivre et reconstruire un type de vie humaine façonné par les outils de l'âge de pierre, empreint de croyances rudimentaires, vivant au grand air au sein d'un vaste espace de nature non contaminée. Et aujourd'hui, après vingt ans de travail en anthropologie, voilà qu'à mon grand dégoût je m'efforce de donner à la science de l'homme un rôle aussi mauvais et déshumanisant pour l'homme que celui que la physique, la chimie et la biologie ont eu depuis un siècle pour dénaturer la nature. En un mot, je m'efforce de faire de l'anthropologie une vraie science, et inévitablement la science doit introduire uniformité et rationalisation dans les phénomènes qu'elle traite. Aussitôt que l'étude de l'homme sera «rationalisée», elle procédera à la déshumanisation de la nature humaine, aussi inexorablement qu'en ce moment même la science efface le visage naturel du monde inanimé. Pourtant ce processus est inévitable, et rien ne peut conjurer le progrès de l'anthropologie vers une science analytique réellement efficace de la société humaine, du comportement humain, de la nature humaine.

L'anthropologie, peut-être mue par un sombre pressentiment de son fatal destin, a tenté d'écarter l'inévitable. Elle s'est retranchée formellement derrière tout un système de

barricades pour mener une existence d'oisive romantique, dans son illusoire paradis anti-quaire. L'anthropologie, même dans la génération qui nous précède, préférait étudier l'homme mort plutôt que vivant : c'était avant tout la science des crânes et des squelettes, de l'homme néolithique ou pléistocène, d'âges et de formes connus seulement par des maigres survivances et d'audacieuses reconstructions. Elle avait pour sujet favori non les êtres humains les plus proches, mais les plus lointains, les quelques tribus indigènes survivant aux marges de la civilisation. Et pourtant, elle se proclama «Science de l'Homme», sans restriction, sans nuance. Cependant, même ces indigènes n'étaient pas étudiés dans toute leur réalité. Ils étaient transformés en «primitifs» ou «sauvages», en êtres «prélogiques» ou en «représentants des temps préhistoriques». C'est pour cela que nous en savons beaucoup sur une petite tribu en Australie Centrale, sur quelques indigènes de la Terre de Feu, sur un ou deux atolls du Pacifique ou sur quelques Veddhas blottis dans des grottes inaccessibles de la jungle de Ceylan, tandis qu'il est d'immenses portions de l'humanité dont nous ignorons, nous anthropologues, jusqu'à l'existence, comme les masses de la Chine, de la Malaisie et de l'Inde. Il y a peu de temps encore, l'anthropologie regardait comme hors de son champ d'intérêt l'étude des races hybrides, des indigènes détribalisés et des processus de diffusion quand ils ont lieu entre les cultures indigènes et européenne.

Il serait absurde de blâmer l'anthropologie pour la façon partielle dont elle a abordée sa gigantesque tâche, ou pour sa tardive reconnaissance des problèmes peu romantiques, mais réellement importants, ou même pour une certaine hostilité qu'elle manifeste encore à l'infusion de l'esprit scientifique. L'étude sans passion de l'ordinaire, du terne, du lieu commun, sans préférence aucune pour le sensationnel, le singulier, le lointain devait venir un jour, mais tardivement et non sans effort. Quelles que soient nos préférences, les empiétements de l'esprit scientifique sont inévitables. L'anthropologie du futur s'occupera de l'étude de l'indigène en mutation et des races «intermédiaires» ou «barbares»; elle s'intéressera autant à l'Hindou qu'au Tasmanien, aux paysans chinois qu'aux aborigènes australiens, au Noir des Antilles qu'au Trobriandais mélanésien, à l'Africain détribalisé de Harlem qu'au Pygmée de Perak. Elle étudiera aussi les processus de culture et d'assimilation culturelle, pas seulement en tant qu'ils ouvrent un large champ à une séduisante spéculation, mais aussi dans la mesure où ils affectent vraiment la gestion des affaires coloniales. Au total, une telle anthropologie n'aura pas seulement une plus grande importance pratique, elle deviendra en même temps une vraie science, même si elle cesse d'être une romantique évasion ou l'occasion d'un merveilleux rêve éveillé.

J'ai esquissé ce qui m'apparaît comme l'invasion inévitable de la science de l'homme par l'esprit scientifique, parce que, pleinement conscient de l'influence déromanticisante de notre nouvelle anthropologie fonctionnelle, j'ai moi-même la nostalgie de l'époque où tout ce qu'on attendait d'un anthropologue était la découverte des «origines» d'une institution ou l'invention d'une nouvelle route de diffusion. Mais le romanesque fuit l'anthropologie comme il a fui nombre d'occupations humaines. Nous autres anthropologues fonctionnels devons nous en remettre à l'autre attrait qu'offre la science, la sensation de puissance donnée par le sentiment de contrôler la réalité humaine grâce à l'établissement de lois générales. La science est certainement la forme d'activité la plus pratique, tandis que la moins pratique est certainement son opposé, la confusion.

Les moulins à vent de l'anthropologie des antiquaires

Ce qui m'a poussé à dire tout cela, c'est que je dois, en tant qu'homme de science, répondre aux critiques d'un homme de terrain ; critique qui reprend dans sa naïveté habituelle le conte de fée sur l'homme-de-théorie-anti-pratique-quoique-pas-méchant. Dans un article antérieur (*Africa*, 1929), j'avais essayé de montrer que notre anthropologie savante d'aujourd'hui ne s'est pas encore assez mobilisée pour apporter son appui au contrôle colonial. En même temps, j'avais indiqué qu'était en voie de cristallisation rapide l'école fonctionnelle, nouvelle méthode et nouvelle théorie qui, si elle recevait la coopération d'hommes engagés sur le terrain colonial, jouerait sans aucun doute pour une politique constructive le même rôle qu'ont joué pour les ingénieurs la physique et la géologie. Ce discours n'était d'ailleurs pas un plaidoyer, mais plutôt une anticipation ; je ne venais pas inviter ou exiger, encore moins implorer, j'essayais plutôt de proposer un diagnostic. Car, encore une fois, je crois fermement que la science est pratique, et la coopération inévitable.

Mon article provoqua deux réponses, toutes deux extrêmement utiles. L'une d'elle émanait d'un administrateur de grande expérience, le Major Ruxton, ex-Lieutenant-Gouverneur des Provinces du Sud du Nigeria, qui accepte presque totalement mon point de vue et montre comment la coopération entre l'anthropologie fonctionnelle et l'administration pourrait devenir vraiment féconde.

Dans l'autre article, M. Mitchell, du Tanganyika, fermement convaincu que la théorie se doit d'être non pratique, tente d'étayer cette opinion avec des exemples pour la plupart imaginaires. L'alternative qu'il suggère est que cet Institut organise les hommes de terrain – à l'exclusion du spécialiste – afin qu'ils élaborent leur propre salut. Ces deux articles sont des contributions importantes au débat, et il est nécessaire que je réponde à certaines critiques de M. Mitchell et que j'incorpore à mon argumentation certaines propositions constructives du Major Ruxton.

Dans mon article original, j'eus le devoir peu plaisant d'adresser des critiques à l'esprit antiquaire, amateur de chasse aux origines et de recherche de la sensation, qui a largement dominé les spéculations des anthropologues. Je crois que peu de mes collègues nieront que cela est vrai, pas plus que je ne mettrai en question le charme académique et la beauté romantique de l'antiquairisme. Mais il est nécessaire de réaliser que l'anthropologie avait besoin d'être réorientée, et que c'est seulement à présent que se développe, très progressivement, son intérêt pour les circonstances présentes plus que pour les reconstructions du passé : en réalisant une étude comparative des processus culturels et de leurs lois plus que des origines et des détails historiques. Nous commençons à réaliser qu'il n'est pas simple de voir clairement ce qu'est la «nature humaine primitive», de voir comment les règles juridiques, économiques, morales et coutumières fonctionnent dans une communauté primitive, quelles conséquences certaines institutions apparemment condamnables comme les sociétés secrètes, la sorcellerie, les formes anormales de mariage, peuvent exercer sur la morale, la densité de population, et le sens de la responsabilité collective. Tous ces problèmes, qui concernent ce qu'on peut appeler le mécanisme social des sociétés primitives, viennent de plus en plus au premier plan, et l'anthropologue fonctionnel qui travaille à leur sujet est en mesure de montrer que même si la spéculation

a une quelconque valeur pratique, ce dont je doute, elle n'est en tout état de cause possible que sur la base d'une bonne connaissance des institutions telles qu'elles existent et fonctionnent à présent.

Réduite à ses plus simples principes, l'approche fonctionnelle signifie simplement ceci : pour tenir un discours sur n'importe quel type de phénomène, il faut le comprendre tel qu'il est; par exemple, pour chercher les origines du mariage, il faut savoir ce qu'est le mariage sous ses différentes formes, dans différents types de culture; pour étudier une coutume, une institution, ou même un outil, il est absolument nécessaire de bien comprendre quel rôle joue cet élément culturel dans le schéma complet de la culture. Exprimé ainsi, l'argument semble si simple et évident qu'il court le risque d'être négligé ou balayé comme peu digne de considération scientifique; car souvent c'est le plus évident qui est le plus difficile à voir, et qui est la dernière chose à être prise en compte, dans la science comme dans la vie quotidienne.

Mais l'article de M. Mitchell m'a convaincu qu'en prêchant les principes fondamentaux de l'anthropologie fonctionnelle, je n'ai pas été par trop évident; en effet, dans le but de chasser des affaires coloniales l'anthropologie, il attaque l'anthropologie antiquaire, quoique cherchant apparemment à me viser moi et l'école fonctionnelle. Il prend ainsi un anthropologue imaginaire, qui s'intéresse principalement à la dévoration des grands-mères, l'explication des «coutumes anciennes», la lycanthropie, la mesure pédante de quelques milliers de km carrés dans le seul but d'arriver avec deux cents ans de retard à des généralisations sans effet. Autrement dit, M. Mitchell choisit un anthropologue qui fait tout ce que la méthode fonctionnelle le dissuade de faire : qui définit l'intérêt de ses sujets par le critère du sensationnalisme et des mots à racines grecques; qui arrache les coutumes à leur contexte et les explique par leur origine; et qui demeure apparemment inconscient de ce qui se passe autour de lui comme des réalités de la nature humaine. *«L'anthropologue est disposé à observer le monde actif depuis la fenêtre de son laboratoire»*. Un tel anthropologue est inutile, du fait que *«lorsqu'il offre son aide, c'est en termes de méthode de laboratoire»*. Tout cela, c'est la vieille méthode des duels d'encre et de papier : vous fabriquez un adversaire qui convienne à vos coups, puis vous l'assasinez immédiatement. Je demanderai seulement à mon censeur de lire encore une fois ce que j'écris sur l'anthropologie pratique, et je lui demande de considérer si, sur chaque point, je n'aurais pas partagé sinon ses méthodes de combat, du moins ses objectifs.

Mais prenons un des exemples concrets de M. Mitchell. Il est remarquable qu'un homme de terrain avec une longue expérience africaine ait choisi dans une zone qu'il ne connaît absolument pas un cas imaginaire, et sur un sujet qui n'existe pas : *«Si un habitant des Îles des Mers du Sud se croit obligé, lors d'une occasion cérémonielle, de manger sa grand-mère, l'anthropologue est tenté d'examiner et d'expliquer l'ancienne coutume qui l'a amené à agir ainsi; l'homme de terrain [...] à son grand regret est obligé de pendre le meurtrier[...] Ce que l'un appelle "aviophagie", l'autre le nomme "meurtre"»*. Ma réponse est que, bien entendu, tous deux ont tort : à la fois l'anthropologue imaginaire de M. Mitchell, et son authentique homme de terrain. Que l'on appelle ceci aviophagie ou meurtre importe peu, mais le véritable anthropologue de l'école fonctionnelle, sans lui donner de nom, étudiera le contexte culturel, les implications, et la signification de

cette coutume pour les indigènes. Il s'efforcera de la rattacher à l'institution à laquelle elle est liée, et alors il pourra peut-être montrer qu'après tout la grand-mère échappe grâce à cette coutume à une fin plus déplaisante encore, par exemple une lente mort de faim. Heureusement – ou malheureusement – cette coutume, née dans l'imagination de M. Mitchell, n'existe pas en réalité, si bien que l'anthropologue fonctionnel n'a pas à s'en préoccuper beaucoup. Mais l'homme de terrain, qui souvent crie au meurtre pour un motif tout aussi imaginaire, et pend un indigène, risque de provoquer d'autres indigènes à la vengeance, et ensuite nous aurons une expédition punitive dans laquelle ce sera l'homme de terrain lui-même qui agira comme un meurtrier. L'exemple de M. Mitchell est imaginaire, mais je pourrais malheureusement citer dans les Mers du Sud nombre de cas, où l'homme de terrain ayant «à son grand regret», et stupidement, violé les coutumes indigènes par le seul droit de son ignorance et de son zèle moral, a conduit des tribus entières à la révolte. Que M. Mitchell lise les rapports sur les massacres Goaribari en Nouvelle-Guinée, l'histoire des enlèvements de main-d'œuvre dans les Mers du Sud ou même les données concernant le rapatriement dans leurs foyers mélanésiens des travailleurs indigènes enlevés, ou encore les antécédents de n'importe laquelle des nombreuses expéditions punitives des Mers du Sud. L'Afrique n'est pas mon domaine de spécialité, mais j'ai la vague intuition que se sont également produits sur le Continent Noir des «expéditions punitives», véritables massacres d'indigènes par les Blancs, étranges représailles au nom de la «justice», du «prestige» et de «l'honneur de l'homme blanc», et que l'Africain de couleur n'est pas seul à mériter le titre de «meurtre», ni l'Européen blanc fondé à utiliser de tels termes injurieux en signe de sa propre supériorité raciale.

La propriété foncière ou Mathusalem chez les anthropologues

Sur un seul point, mon censeur traite effectivement de l'anthropologie fonctionnelle, et sur ce point il aborde pour une fois un problème réel, avec lequel il devrait personnellement être familier puisqu'il le tire de son propre domaine, de sa propre expérience. Dans mon premier article, j'indiquais que l'on doit analyser la propriété foncière en ayant une complète connaissance de la situation légale et économique de la tribu; on doit le faire avec une compréhension complète des principes d'installation de l'habitat, des principaux objectifs économiques des indigènes, de l'utilisation effective de la terre, et des usages non-économiques traditionnels, souvent très complexes, auxquels sont soumis une partie de ces territoires, qui établissent entre l'homme et sa base territoriale d'importants liens affectifs et surnaturels. J'indiquais aussi rapidement quelle est la façon d'établir avec certitude la propriété foncière, l'examen concret des divers liens économiques et légaux qui existent dans une tribu entre le territoire et ses habitants. J'affirmais qu'on pouvait seulement le faire en dressant la carte des *«terres qui appartiennent à chaque communauté et des parcelles individuelles entre lesquelles ces terres sont divisées»*. Or M. Mitchell lit cette formulation dans un sens fantastique, clairement contradictoire avec les termes repris ici et plus encore avec le contexte de cette phrase. Il m'attribue l'exigence absurde de recenser en détail les terres de toute une tribu, ce qui conduirait dans le cas qu'il décrit à recenser «environ 120 000 propriétés familiales».

Car, afin de me confondre en bonne et due forme, M. Mitchell choisit «une des plus vastes tribus du Tanganyika, étant par cela même la plus facile à étudier». Il est malaisé d'expliquer pourquoi la tribu la plus vaste doit être la plus facile, mais laissons cela. Tout anthropologue sait, comme devrait également le savoir l'homme de terrain, que la propriété foncière est organisée selon les mêmes principes dans toute une tribu, qui est une unité politique et économique occupant un territoire contigu, et ayant les mêmes lois et la même constitution sociale. Pour s'assurer des principes de propriété foncière, il suffit en général d'une enquête sur quelques parcelles, mais il est bien sûr préférable d'étudier l'ensemble d'une communauté (et non une tribu!), c'est-à-dire un groupe occupant toujours une zone continue, et possédant souvent en commun une partie des terrains. Pour s'assurer que les erreurs accidentelles sont éliminées, il est scientifiquement indispensable d'étudier quelques communautés; étudier une tribu tout entière serait aussi absurde pour l'anthropologue que pour l'homme de terrain. Et de fait, M. Mitchell m'ayant assigné la tâche absurde de mesurer la plus vaste (et donc selon lui la plus facile) tribu du Tanganyika, calcule qu'il me faudrait pour l'accomplir deux cent ans de travail effectif : bonne façon de se débarrasser d'un spécialiste gênant! En réalité, si la tribu entière comprend 120 000 parcelles, je dirais que l'étude de cinq ou six communautés, soit au total peut-être cent vingt parcelles, serait largement suffisante, ce qu'un anthropologue mettrait, selon les calculs de mon censeur, près de deux mois à étudier. Dans la pratique, cela prendrait bien moins de temps, pour la simple raison qu'à aucun moment l'anthropologue fonctionnel ne travaille uniquement sur la propriété foncière, mais que c'est un produit dérivé de ses études démographiques, sociologiques, légales et économiques. Ce sont les investissements initiaux obligatoires en temps qui absorbent vraiment une grande proportion du travail initial : apprendre la langue locale, se familiariser avec la constitution générale de la tribu, gagner la confiance de l'indigène, et élaborer des méthodes spécifiques d'observation. Le temps réellement passé par la suite pour obtenir chaque élément d'information est relativement bref. En Nouvelle Guinée et en Mélanésie, je me suis consacré avec un soin spécial à l'étude de la propriété foncière parce que j'y ai vu un des sujets les plus importants pour comprendre la vie indigène. Je n'ai nullement eu besoin de la vie de Matusalem, pas plus que je n'ai rencontré de difficultés insurmontables telles qu'en imagine M. Mitchell.

Connaissance solide et politique sensée

Une explication simple des malentendus entre mon censeur et moi est qu'ayant vu un point faible dans ma formulation, M. Mitchell n'a pu résister à la tentation de faire rire aux dépens de l'incurable homme de théorie. Je ne peux autrement m'expliquer pourquoi volontairement il aurait mal compris ma déclaration très claire. Peut-être également est-il possible que, n'étant pas habitué à penser dans les termes de l'anthropologie sociale, et ignorant l'importance d'utiliser les mots dans un sens correct et cohérent, il ait confondu des notions telles que «tribu» et «communauté», «relevé géodésique» et «sondage anthropologique» et qu'il ait mélangé les buts de la science sociologique et légale avec ceux du relevé et de la topographie. Est-ce qu'un administrateur pratique ne devrait pas être capable de penser dans les termes adéquats, reconnus, concernant

l'organisation sociale d'un peuple primitif ? Ne devrait-il pas être capable de comprendre des avis sur ces questions et même en émettre lui-même ? Constamment M. Mitchell parle d'exactitude scientifique, de précision, de science de laboratoire ; il est sans aucun doute très à l'aise en ces matières. Il me conseille de cartographier, morceau par morceau, une étendue de 20 000 miles carrés, où vivent plus d'un demi-million de personnes. Aurait-il également conseillé à Isaac Newton de mettre son nez sous chaque pomme qui tombe dans un verger, choisissant pour l'occasion parmi tous les vergers d'Angleterre, «le plus vaste, et donc le plus facile»? S'il connaît l'histoire de la mécanique ou de la théorie électromagnétique, il sait que les expériences se font toujours sur un échantillon, de matière, de force, ou de nature vivante. A partir d'une telle expérience on forme une loi générale, ou un principe qui est ensuite testé dans plusieurs séries d'expériences. La précision, le soin, et l'exactitude ne consistent pas dans une accumulation aveugle et pédante de matériaux inutiles, mais dans la sélection critique de ce qui est pertinent par des tests cruciaux.

Mon censeur affirme avec assurance que *«la seule méthode qui peut être appelée praticable est celle des questions et réponses, et l'observation quotidienne des vies des gens»*. Cette méthode, sans l'aide de principes théoriques pour la guider, a-t-elle donné des résultats si brillants? Sur la question de la propriété foncière, par exemple, y a-t-il une partie quelconque de l'Afrique où nous connaissions le sujet de manière satisfaisante? D'où vient qu'ont été commises, dans l'élaboration des politiques, des erreurs aussi graves que l'individualisation de la propriété foncière en Ouganda, qui de l'aveu de tous a abouti aux pires difficultés? ou en Afrique de l'Ouest la méthode de traiter la question à l'aveuglette, qui a amené la création de comités et commissions dont les conclusions n'ont pas même pu être publiées? Cette question a-t-elle été étudiée en Afrique du Sud, et une politique réfléchie a-t-elle été établie par les hommes de terrain qui colonisaient et organisaient ce pays? Que M. Mitchell cherche la réponse dans le *Rapport de 1916 de la Commission sur les Terres Indigènes*.

Encore une fois, pourquoi n'a-t-on jamais établi de façon cohérente les principes fondamentaux de la politique foncière britannique en Afrique? Les décisions du Comité Judiciaire du Conseil Privé concernant les droits fonciers des indigènes sont contradictoires. En Rhodésie du Sud, on a considéré que les indigènes n'avaient sur leurs terres absolument pas le moindre droit. Au Nigeria, en revanche, le Conseil Privé a décidé que les droits sur la terre étaient garantis aux indigènes. Ce qui est plus important encore pour notre débat, c'est que le jugement a été fondé sur un aveu d'ignorance, puisqu'on considéra que *«savoir ce qu'étaient les droits des indigènes originels ne pouvait véritablement être que matière à conjecture»*. La décision des Lords précisait encore :

«L'évaluation des droits des tribus aborigènes est toujours difficile en soi. Certaines tribus sont si bas dans l'échelle de l'organisation sociale que leurs usages et leurs conceptions des droits et devoirs ne peuvent pas être réconciliés avec les institutions et les idées légales de la société civilisée. On ne peut bâtir de pont au dessus d'un tel gouffre. Il serait vain d'attribuer à de tels gens quelque chose comme l'ombre des droits que reconnaît notre loi, puis de lui donner par transmutation la réalité de droits de propriété transférables tels que nous les connaissons.»²

Ainsi le Comité Judiciaire regarde manifestement la question des droits fonciers indigènes comme à la fois hors de portée d'une enquête praticable et en deçà de la dignité d'une reconnaissance légale. J'affirme au contraire qu'il n'existe pas de peuple «si bas dans l'échelle de l'organisation sociale» qui n'ait un système de droits fonciers parfaitement défini. Dire qu'un tel système «ne peut être réconcilié avec les institutions ou les idées légales de la société civilisée» est absurde. La mission du gouvernement colonial est précisément de réconcilier les deux.

Quand on voit tout cela, on n'est guère convaincu par l'affirmation de M. Mitchell selon laquelle les hommes de terrain ont résolu les problèmes de propriété foncière par un raisonnement ethnologique assez clair, fondé sur une connaissance suffisamment précise. Je voudrais seulement ajouter l'opinion d'un des plus grands administrateurs et hommes pratiques en Afrique, Lord Lugard, pour qui *«l'absence de toute ligne politique définie, continue à l'égard de la terre [en Afrique] semble provenir de l'incapacité à étudier le système de propriété foncière»*³.

Par conséquent, mon censeur peut dire tout ce qu'il veut sur l'incapacité de l'anthropologue à traiter les problèmes indigènes, il ne saurait se satisfaire des résultats obtenus par l'homme de terrain. S'il me faut admettre que l'étude anthropologique de la propriété foncière a jusqu'ici été négligeable, il est également vrai que la plupart des erreurs de l'administration sont dues au manque de connaissance qui rend impossible une ligne politique constructive et une bonne administration. Cette faiblesse a conduit au chaos lors des tentatives bien intentionnées d'individualisation trop rapide de la propriété, ou encore a permis à des blancs pilliers de terre d'annexer des territoires indispensables aux indigènes. Ceci a créé mécontentement et désordre, et a été la cause de la moitié des troubles en Afrique.

Les propositions alternatives de M. Mitchell

Si M. Mitchell n'a pas d'alternative à proposer pour la propriété foncière, il a des suggestions sur la question générale de l'aide que l'Institut doit apporter dans les affaires africaines. Avant tout, l'anthropologue doit être éliminé du terrain. Pour être pratiquement utile, *«il est nécessaire d'avoir bien plus qu'une formation anthropologique. Le chercheur doit avoir une compréhension fine des conditions de vie des gens dont il s'occupe, des forces politiques, économiques et morales qui font pression sur eux : il doit comprendre les gens et avoir pour eux de la bienveillance.»* Évidemment, si M. Mitchell définit l'anthropologue comme quelqu'un qui n'a aucune compréhension des conditions d'un peuple, incapable par définition de comprendre les forces politiques, économiques et morales, privé des contacts avec les gens et de toute bienveillance à leur égard, on ne peut qu'être d'accord : si seuls des ratés sans espoir, mentalement déficients, peuvent devenir anthropologues, nous pouvons complètement bannir cette profession de toute compagnie honorable. Mais ce n'est pas un argument sérieux ! L'anthropologue doit bien entendu plus que tout autre se qualifier par sa bienveillance et un réel intérêt pour les problèmes politiques, moraux et économiques. A tout cela il doit cependant joindre une formation scientifique, ce qui signifie en premier lieu la capacité de considérer sans passion des affaires humaines, et les méthodes techniques pour les étudier rapidement.

Une fois débarrassé de l'anthropologue, M. Mitchell offre ses suggestions. S'appuyant sur la comparaison avec le spécialiste de laboratoire d'un côté, et le généraliste de l'autre, il décide que c'est ce dernier qui peut apporter son aide en Afrique.

«J'ai dit plus haut que le praticien généraliste était presque inconnu; je n'ai pas dit qu'il était inexistant. En fait, il y a aujourd'hui-même nombre d'hommes, par exemple en Afrique de l'Est, qui peuvent être appelés ainsi. Mais ils sont pour la plupart inorganisés, et leur travail est perdu faute de coordination, de conseil et de direction. Leur savoir est plus ou moins grand; ils ne sont confinés ni dans le service de l'État, ni dans les missions, ni dans aucune occupation, mais se trouvent dans tous : par exemple, le planteur qui se consacre à l'élaboration d'une relation pratique, juste entre l'employeur blanc et le travailleur indigène est en ce sens un généraliste.

En coordonnant ces hommes, en les aidant à réaliser leur communauté d'intérêts, qu'ils n'ont que rarement comprise, bref en les mobilisant, l'Institut peut remplir une fonction de la plus haute valeur, et peut se perfectionner en se complétant, en attachant au service de notre commune humanité ceux qui sont intimement concernés par la vie des pays où ils vivent, puisqu'ils en font partie. Voilà, à mon avis, dans quelle direction il faut diriger les efforts, plutôt que dans la projection du chercheur de laboratoire sur le terrain, dans l'agitation de la vie quotidienne, dans une atmosphère dont il n'a aucune expérience et ne peut être susceptible de comprendre.»

On trouve dans ce passage la contribution positive de M. Mitchell, son alternative à mes propositions. Elle est fondée sur plusieurs affirmations que je ne peux laisser passer sans les contester.

Tout d'abord, M. Mitchell réitère sa conviction que le spécialiste ne doit pas être projeté sur le terrain, *«dans l'agitation de la vie quotidienne... dont il n'a aucune expérience et ne peut être susceptible de comprendre»*. Ici encore, le spécialiste est défini comme celui qui ne peut comprendre la réalité et ne peut avoir d'expérience de la vie quotidienne. Cette vue fort naïve est contraire à la réalité, mais puisque M. Mitchell soutient fermement ce point de vue, et comme c'est l'opinion de la plupart des hommes de terrain, il nous faut le soumettre une fois de plus à la critique.

Ensuite, M. Mitchell a recours à l'artifice typiquement dialectique qui consiste à introduire dans le débat une expression vraisemblable avec toutes ses implications, puis de laisser ces implications travailler toutes seules. Je fais référence à l'expression «généraliste», qui permet à mon censeur d'introduire une comparaison d'ensemble avec l'organisation de la profession médicale. Mais la comparaison ne tient pas, et fausse toute l'argumentation. Là aussi, cette opinion est si tenace, pas seulement chez M. Mitchell, mais chez tous ceux qui parlent de science «pure» et «appliquée», de «spécialisation» et de «choses pratiques» que je dois traiter du «généraliste».

Enfin, M. Mitchell affirme avec assurance qu'il existe entre les différents groupes qui travaillent en Afrique, planteurs et missionnaires, administrateurs et journalistes, Asiatiques et demi-castes, capitalistes blancs et travailleurs indigènes, une *«communauté d'intérêts qu'ils n'ont que rarement comprise»*. Cette affirmation ne fait qu'éluder toute la question! S'il en était ainsi, nous n'aurions pas de Problème Africain, pas de difficultés à affronter. Il nous faudra donc réexaminer cette «communauté d'intérêts».

L'anthropologue au pilori

Examinons donc une par une ces trois thèses, en commençant par la mise en accusation du spécialiste. M. Mitchell l'imagine reclus dans un laboratoire, «*disposé à observer le monde actif depuis la fenêtre de son laboratoire*». Je conseille à M. Mitchell de lire la biographie de Pasteur, de Lord Kelvin, de Lister, Ehrlich ou Helmholtz, ou même de ce vieux Galilée. Il verrait que pour l'homme de science, qu'il soit grand ou petit, célèbre ou obscur, il est indispensable de rester en relation avec la nature. Le chimiste et le physicien travaillent constamment la matière et la force dans leur laboratoire; le biologiste joue avec la vie; l'anthropologue lui aussi doit se mettre en contact avec l'humanité. Pasteur chassait ses microbes et ses ferments dans les brasseries et les vignobles, sous les mûriers et dans le chaos des abattoirs. Si Darwin arriva à ses principes, ce ne fut pas dans un fauteuil ou un bureau à l'écart, mais en naviguant autour du monde et en parcourant les bocages du Kent. Et sur ce point Hudson et Alexandre de Humboldt, Alfred Wallace et Linné rivalisaient avec lui. Le géologue, qui contribue constamment à notre contrôle sur les richesses minérales de la terre, et dont l'aide est indispensable à l'ingénieur, depuis toujours escalade les montagnes et descend au fond des mines, toujours le marteau et la pelle à la main. Tous ces spécialistes ne sont pas séparés de la nature, mais en contact actif avec elle. Jusqu'à ce lieu qu'on veut ridiculiser, le laboratoire, n'est pas en dehors de la nature; en réalité, il est en relation avec l'univers entier. C'est un échantillon ouvert de nature, domestiqué au service des moyens limités de l'observation humaine. Faraday et Hertz, Helmholtz et Maxwell, quand ils travaillaient dans leur laboratoire, étaient constamment plongés dans l'éther sans limite, et furent capables de mettre les forces électromagnétiques de l'espace infini au service de l'homme.

Dans le monde scientifique d'aujourd'hui, il est très difficile de faire des distinctions entre l'expérimentateur, le théoricien, le découvreur et le chimiste ou physicien appliqué. Dans les sciences de la nature, c'est le va-et-vient entre théorie et application qui amène toujours les progrès les plus féconds, et il en est exactement de même en sciences sociales. Le laboratoire de l'anthropologue, c'est véritablement la surface du globe, avec sa variété de races et de cultures, les tribus primitives survivantes, les cultures plus avancées de l'Inde, de Malaisie, de Chine, le mélange du vieux et du neuf, les contacts et les assimilations, y compris ceux en cours aujourd'hui. L'anthropologie que j'ai défendue dans mon article précédent est avant tout l'étude de l'Africain en mutation, des processus de coopération et de mélanges raciaux, de l'assimilation culturelle. L'anthropologue fonctionnel (et je n'assume de responsabilité que pour lui) étudie le sauvage blanc à côté du sauvage de couleur, et voit dans la dimension mondiale de la pénétration européenne et dans l'économie coloniale le contexte essentiel de la vie semi-tribale et détribalisée; il est préparé à affronter, comme partie intégrante de son problème, l'agitation de la vie quotidienne, et même le chaos d'une mauvaise administration et d'une politique prédatrice. Je n'ai pas défendu une quelconque hégémonie de l'anthropologie antiquaire et académique. Au contraire, j'ai plaidé pour une réforme au sein de l'anthropologie, qui la rapproche des réalités, d'abord en plaçant ces réalités au cœur de l'intérêt anthropologique. Je n'ai pas même défendu la cause d'une hégémonie de l'anthropologue fonctionnel; j'ai plutôt montré qu'il a autant à apprendre de l'homme de terrain, sinon plus, que ce qu'il peut en retour lui apporter.

L'anthropologie fait partie des sciences sociales, et ces sciences, bien que tardivement, sont de plus en plus amenées aujourd'hui à servir une politique pratique.

Le généraliste et la maladie africaine

Examinons maintenant la théorie du «praticien généraliste». Je voudrais d'abord clarifier un point; je partage pleinement l'avis de M. Mitchell : les spécialistes seuls sont insuffisants et il n'est pas souhaitable que des savants se mêlent de politique coloniale, pas plus que je ne souhaite que M. Mitchell n'occupe ma chaire d'anthropologie. S'il avait insisté sur le fait que le spécialiste est incapable de traiter seul de questions pratiques, et qu'il doit avoir à ses côtés ce que M. Mitchell appelle un «généraliste», il aurait eu pleinement raison. Car le spécialiste, s'il entend rester tel, ne peut pas devenir administrateur amateur, planteur ou missionnaire. Il s'agit d'un travail à plein temps, et ce n'est pas une sinécure. Pour la même raison, il est clair que le spécialiste est insuffisant.

Mais M. Mitchell nous induit gravement en erreur quand il dit que bien souvent un planteur, un responsable de district ou un recruteur, pris au hasard en Afrique, est un «généraliste» en anthropologie africaine et peut être considéré comme un équivalent du médecin généraliste. En médecine, un généraliste n'est pas quelqu'un qui serait autorisé, sans préparation, sans formation, à traiter des maladies, entreprendre des opérations risquées et massacrer les gens par ses méthodes improvisées dues à son intuition et sa bienveillance. Le généraliste n'est pas un homme non formé qui dans le cours de sa pratique élabore en amateur une théorie personnelle de la médecine, qui, pour citer M. Mitchell *«se consacre à établir entre la bactérie pathogénique et l'organisme humain une relation pratique et juste»*— j'ai légèrement modifié la phrase; voir la citation plus haut. De tous les professionnels, c'est normalement le médecin qui suit la plus longue et la plus solide des formations universitaires. Il ne s'exerce pas seulement à la méthode clinique et à l'observation, mais à la bactériologie et la chimie, la pathologie et l'anatomie, la physique et la botanique. Quand il commence sa carrière de praticien, il est aussi savant que ses collègues pathologistes ou bactériologistes qui se tournent vers la recherche théorique.

Les praticiens de bonne volonté, dans lesquels M. Mitchell place sa confiance, reçoivent-ils cinq ou six ans de formation aux problèmes qu'ils rencontreront effectivement en Afrique? Suivent-ils un cours complet d'anthropologie sociale, et d'étude de l'économie, du droit, de la sociologie européens? sur les mécanismes du contact et de la diffusion culturelle? sur les questions d'éducation, de langue, de religion? Pour autant que je sache, le futur administrateur a l'occasion d'acquérir au mieux quelques notions de tous ces sujets. Une ou deux puissances coloniales, notamment la Hollande et la Belgique, ont depuis quelque temps créé un cours de quatre ans consacré spécifiquement à l'enseignement des affaires coloniales; mais en Grande-Bretagne, on ne consacre qu'une seule année à un cours général, où l'anthropologie, matière spécifique et la plus importante, occupe à peine un dixième du cursus, si ce n'est moins. Si notre médecin de famille généraliste avait suivi vingt heures de cours en médecine, nous n'apprécierions certes guère d'être soignés par lui. Or, c'est à ma connaissance précisément le nombre d'heures de formation à l'anthropologie que reçoit aujourd'hui un «praticien» administratif.

Mais j'ai jusqu'ici parlé seulement de l'administrateur colonial, alors que le corps de praticiens bien intentionnés de M. Mitchell inclut le planteur et le recruteur, le tenancier de bar et le missionnaire, le journaliste et l'homme de loi. Ceux-là n'ont pas même eu le bénéfice de vingt heures de teinture anthropologique. Si de plus ils partagent le point de vue de M. Mitchell sur les anthropologues, ils ne seront guère bien disposés à leur égard, car ils les considéreront comme anti-pratiques, stupides et incapables de rien comprendre de ce qui se passe dans le monde réel autour d'eux. Si le médecin généraliste avait la même opinion du bactériologiste ou du pathologiste, il ne pourrait tirer grand bénéfice d'une coopération avec lui. Et je suis sûr que M. Mitchell approuverait l'idée que plus ses généralistes resteront éloignés du spécialiste, plus ils seront qualifiés pour la tâche de travailler au salut de l'Afrique. Mais quoiqu'on dise, ces personnes ne sont en aucune façon des «praticiens généralistes». Ils ne sont qualifiés ni par leur savoir ni par leur formation pour agir à ce titre. Ils sont en fait les acteurs intéressés du drame de la colonisation en Afrique. A strictement parler, pour filer la métaphore de M. Mitchell, ils sont les éléments pathologiques de la maladie.

Ceci nous amène au dernier point, la soi-disant «communauté d'intérêts», où nous rencontrons la faille essentielle du raisonnement de M. Mitchell. Pourquoi tous ces hommes ne se sont-ils pas encore organisés, n'ont-ils notoirement atteint aucun résultat constructif ? Regardons de plus près les possibilités de travail en commun des missionnaires et des colons, des administrateurs et des journalistes, des ingénieurs et des recruteurs. Et je voudrais ici demander pourquoi M. Mitchell n'inclut pas parmi eux l'Africain indigène, aussi bien «sauvage» que détribalisé ; ou le juriste d'Afrique Occidentale ; ou l'expert noir en journalisme marron ; et aussi, au passage, l'Indien de la Côte Est ? Eux aussi sont acteurs de cette pièce ; eux aussi, sans aucun doute, partagent cette communauté d'intérêts. Pourquoi l'idée d'une coopération harmonieuse entre eux apparaît-elle difficilement plausible ?

Parce que nous savons que ces groupes, loin d'avoir une communauté d'intérêts, sont divisés par des différences profondes, et même irréconciliables. Et pourquoi est-ce le cas ? Parce que sont en jeu des intérêts personnels, profondément enracinés, qui ne peuvent pas être mis en harmonie les uns avec les autres. Et ce n'est pas par manque de bonne volonté ou de savoir. Les dissensions en jeu dépassent tout effort intellectuel, tout ajustement émotionnel ; elles ne peuvent être comblées par la seule bonne volonté.

Toute l'œuvre d'une vie, disons d'un exploitant économique d'un côté, d'un missionnaire de l'autre, génère chez l'individu un parti-pris de type complètement différent. L'un a investi son capital, son intérêt vital, et son travail dans une entreprise qui peut échouer ou réussir selon qu'il parvient ou non à garantir la fourniture adéquate de main d'œuvre indigène. Il peut tant qu'il veut être bienveillant envers les indigènes, il est contraint d'avoir plus de bienveillance pour sa femme et ses enfants, pour ses rêves de succès et d'entreprise constructive, pour la croyance, partagée par les industriels et les financiers, que la production maximale de richesses est une bénédiction absolue pour le monde dans son ensemble. Un tel homme sera complètement imperméable au type de connaissances qui pour le missionnaire est le plus convaincant. Le missionnaire, vivant au milieu des indigènes, proche et plein de bienveillance pour eux, sait que drainer les hommes robustes hors de leurs villages bouleverse la routine de la vie tribale, démoralise ceux qui sont

absents et ceux qui restent; et que souvent il aboutit dans les zones de travail à une forte mortalité et à la désorganisation au village.

C'est travestir les faits que de parler de «communauté d'intérêts» entre recruteur et missionnaire, ou entre commerçant indien et colon blanc. Avant tout, je soupçonne que l'idée d'un «*planteur qui se consacre à établir entre l'employeur blanc et le travailleur indigène une relation pratique et juste*» ne corresponde qu'à un phénomène isolé. Sur toutes les questions, depuis la propriété des terres et les réserves indigènes jusqu'au pouvoir politique des autorités tribales, doivent surgir des différences d'opinion fermement établies, qui ne soient pas fondées seulement d'un côté sur l'égoïsme, l'avidité, ou la rapacité sans pitié, et de l'autre sur un sentimentalisme écœurant, un dogme mal compris ou un faux humanitarisme, mais aussi sur des postulats fondamentaux sur ce qui est bon pour l'indigène et pour le Blanc, et sur les objectifs du développement de l'Afrique. Et ces postulats sont liés à l'existence même de plusieurs classes parmi ceux qui travaillent en Afrique, classes qui, une fois encore, divergent profondément. Nous avons le point de vue du colon et celui du défenseur des indigènes, la politique d'Afrique de l'Ouest et celle d'Afrique de l'Est, les partisans du principe du «domaine non développé» et ceux de «l'Afrique aux Africains». Nous avons ceux qui voient dans l'Afrique le «Fardeau de l'Homme Blanc» et ceux qui l'appellent le «Pays de l'Homme Blanc». Il y a quelques lunatiques, une bonne dose de sentimentalisme, mais avant tout, il y a des parti-pris irréciliables, dus aux intérêts vitaux engagés, qui, j'insiste, ne sont pas nécessairement des intérêts égoïstes ou indignes. Les Allemands ont inventé un mot spécial, *Tropenkoller*, folie tropicale, pour excuser la conduite autant que la mentalité de l'homme blanc en Afrique. Et réellement, l'idée d'une organisation aisée, spontanée, de l'ensemble des hommes de terrain en Afrique n'est pas vraiment sensée.

Perspectives d'avenir : les prérogatives de la Science et le devoir de l'Homme d'État

Il existe cependant une classe d'hommes qui peuvent et doivent être des organisateurs, et par conséquent d'abord s'organiser; qui doivent garder la tête au dessus du chaos d'opinions conflictuelles et de l'agitation des intérêts en conflit : ce sont les administrateurs. Leur devoir officiel et implicite est de maintenir l'équilibre. Avant tout, ils doivent veiller sur les intérêts des indigènes, qui ne participent ni ne peuvent participer aux décisions concernant leur propre destinée, même s'il faudra peut-être les admettre tôt ou tard à des conseils communs. Mais pour le moment, M. Mitchell a la sagesse de ne pas même les inviter à son symposium d'hommes pratiques.

L'administrateur doit avoir une vision à long terme, non seulement au nom des indigènes, mais aussi de la communauté blanche et du monde entier. Il ne peut mettre son fardeau au placard, et inviter ses voisins et amis blancs à se charger d'une part de son travail. Plus il sera capable de prévoir le cours des événements et de formuler une politique adéquate, mieux il s'acquittera de sa tâche. C'est ici, dans cette capacité à voir au loin que le savoir, l'art de gouverner et la recherche se rencontrent et devraient être amenés à collaborer. L'anthropologue, pourvu qu'il soit intéressé par les circonstances présentes et l'indigène en mutation, peut se rendre utile en qualité de conseiller.

Ainsi, si quelqu'un est autorisé du fait de sa position à agir comme «praticien généraliste», ce n'est pas le planteur ou le directeur de mine, pas même le missionnaire ou le commerçant, mais bien l'administrateur. Quand des personnes développent rapidement de nouvelles entreprises commerciales et industrielles, il y a amplement place pour les abus, les désajustements, l'apparition de conflits et de dangereuses prérogatives. Nul ne peut nier que l'histoire récente de l'Afrique, que ce soit dans l'État Libre du Congo, en Afrique du Sud, au Kenya, ou dans les colonies françaises, présente de sérieux problèmes de nature économique et politique. Espérer que ceux qui sont directement intéressés, pour qui une décision signifie un gain ou une perte, économiquement et souvent moralement, vont parvenir tous seuls au salut du pays, c'est faire preuve d'un optimisme inconsidéré.

Peut-être y a-t-il une communauté d'intérêts entre les différentes personnes qui travaillent en Afrique, en fin de compte, sur le long terme. En un sens, il y a bien communauté d'intérêt entre le contribuable et le collecteur d'impôts, entre le cambrioleur et le policier, entre la Défense et l'Accusateur Public; mais si nous les laissons établir cette communauté d'intérêts sans l'aide du juge et du magistrat, sans tout le cadre social des lois, des règles et des sanctions agissant comme arbitres impersonnels, nous n'obtiendrions évidemment que le chaos. Je le répète encore une fois, il y a en Afrique un élément largement privé de voix, et qui, même à ses propres yeux, n'est pas mûr : c'est l'indigène; et c'est avant tout sa présence qui crée le besoin d'un «praticien généraliste».

Un rameau d'olivier et quelques conclusions

J'ai donc été conduit à rejeter les trois postulats qui fondent l'argumentation de M. Mitchell. Parvenus à ce point, nous ferions bien de marquer une pause et de jeter un coup d'œil sur le champ de bataille de notre controverse. M. Mitchell m'a traité de lycantographe et de philoaviophage. Il m'a banni dans la réclusion du laboratoire et m'a condamné à deux cents ans de servage sur la propriété foncière. En représailles je lui ai donné un cours sur les «généralistes» et les pionniers scientifiques. Nous sommes donc quittes; mais avons-nous avancé dans notre débat? Je souhaite répondre par l'affirmative. La critique de M. Mitchell, claire, exigeante et spirituelle, m'a permis de reformuler mes propres conclusions et de traiter plus à fond le sujet. Elle m'a permis également de définir plus précisément le caractère du spécialiste d'anthropologie; de plaider, à la suite de M. Mitchell, la cause du «praticien généraliste» en anthropologie, et de montrer pourquoi sont nécessaires autant la science, avec son apparence froide et sans passion, qu'une administration impartiale, et pourquoi elles doivent collaborer.

Plus important encore est le fait que nous sommes fondamentalement d'accord, non seulement le Major Ruxton et moi, mais aussi M. Mitchell avec nous deux. Ne finit-il pas, après tout, par conclure qu'il y a un *«besoin urgent de spécialistes, mais qu'il ne faut pas pour autant oublier le docteur de famille»* et par reconnaître clairement que l'homme de terrain ne peut organiser que s'il est le complément d'un organisateur scientifique? Je crois avoir été capable, en partant des suggestions de M. Mitchell, de les élargir, et peut-être de les reformuler plus correctement; mais sur ce point je ne peux espérer son accord. Je pense que lui-même verra, comme tout lecteur impartial, que sur les deux ou trois

demandes concrètes que nous faisons nous ne sommes pas en désaccord. J'ai répondu à mon censeur avec la même effervescence de vitupération créative qu'il avait eue en commentant mes premières remarques. Je l'ai fait parce que la controverse aide à détacher l'argumentation avec une force retentissante, dont est incapable le murmure de la dissension polie, mais surtout parce que la controverse est plus amusante que le fade assentiment, et que de nos jours il est nécessaire de distraire pour être entendu.

Quels sont donc ces points de convergence ? Partageant avec le Major Ruxton et M. Mitchell l'idée qu'il faut créer un «généraliste» en anthropologie coloniale, j'ai essayé de démontrer que ce titre et cette position ne peuvent s'appliquer qu'à l'administrateur colonial. Mais je dois ici insister sur le fait que seule une formation anthropologique beaucoup plus complète peut faire de lui un «praticien» colonial conforme à sa fonction, c'est-à-dire capable de travailler aux côtés d'un spécialiste. Cette formation ne lui donnera pas seulement des connaissances techniques concernant l'organisation sociale, les coutumes, les croyances typiques de l'indigène africain. Elle lui donnera aussi le point de vue anthropologique : la capacité d'apprécier d'autres cultures et de voir du point de vue indigène les préoccupations communes. Une telle formation lui fournira également une technique pour découvrir ce que sont dans la tribu où il travaille les institutions, coutumes, et croyances. C'est seulement équipé d'un tel savoir que le «praticien» colonial pourra présenter à l'opinion publique, ici et dans les colonies, ce poids de faits, de généralisations et de prévisions qui peut efficacement contrebalancer la résistance des intérêts acquis, des préjugés, et des parti-pris.

Quelles doivent être selon moi les lignes directrices d'une telle formation ? On pouvait dans une certaine mesure les déduire de mon premier article sur «l'anthropologie pratique», et ici l'article du Major Ruxton réalise ce que je n'aurais pas moi-même été capable de faire. Reprenant les thèmes que j'avais suggérés, il montre point par point comment la pleine connaissance des faits concernant la loi coutumière, l'éducation indigène, les problèmes fonciers, les usages sociaux particuliers, est indispensable à l'homme de terrain. Il indique également comment obtenir cette connaissance et comment la rendre utile dans les affaires administratives. Mais toute cette question du programme détaillé de formation des administrateurs mériterait un traitement séparé qui n'a pas sa place dans cet article.

Un autre résultat positif de notre symposium est une définition un peu plus complète de la fonction du «praticien» colonial. Nous avons vu qu'en médecine le généraliste a la même formation de départ que son cousin le spécialiste, mais qu'ils doivent par la suite continuer à coopérer. Le clinicien et le bactériologiste doivent regarder leurs résultats mutuels, apprendre l'un de l'autre, discuter ensemble des cas. Chez les médecins, comme chez les ingénieurs, la coopération est constante entre science pure et appliquée. C'est précisément parce que dans les affaires coloniales une telle coopération est parfois difficile qu'il faut l'organiser avec plus de soin encore. En pratique, l'Institut a déjà adopté une des meilleures façons de réaliser cela, par l'intermédiaire de réunions de groupe où se retrouvent face à face des «praticiens» coloniaux en «congé d'Afrique» et des spécialistes pour discuter tel ou tel sujet ; et parfois ils y réfléchissent par la suite, et même agissent. Encore une fois, puisque le laboratoire de l'anthropologue est le monde tout entier – principalement dans ses parties sauvages comme c'était naguère le cas, ou dans les banlieues

domestiquées des cités universelles de la civilisation industrielle moderne comme ce le sera bientôt – l'anthropologue doit être en mesure d'aller sur place consulter le «praticien». Cela aussi l'Institut l'encourage depuis quelque temps et il espère le faire sur une plus vaste échelle dans l'avenir.

Enfin, je partage complètement la confiance de M. Mitchell dans la communauté blanche d'Afrique. La seule façon de l'atteindre, de développer l'opinion publique dont il parle, est de lui faire voir qu'il existe vraiment une «communauté d'intérêt». Mais je crains que cette communauté ne soit atteinte que sur le très long terme, et peut-être est-il sur ce point trop optimiste. Il dit par exemple :

«Les antagonismes raciaux... disparaîtront seulement quand les hommes blancs et les hommes noirs dont le destin est indissolublement lié en viendront à souhaiter leur disparition, ce qui ne se fera que quand la connaissance de leurs causes et de leurs conséquences ne sera pas limitée aux quelques personnes qui les ont étudiées, mais sera un savoir partagé par le grand nombre de ceux dont ils affectent la vie quotidienne.»

Je crains d'abord que les causes et les conséquences de l'antagonisme racial ne soient pas vraiment connues même des spécialistes; je ne suis pas non plus du tout certain que la pure connaissance puisse faire disparaître aucun antagonisme. Pour dépasser une passion aussi forte que le préjugé racial il ne faut pas moins que le levier de l'intérêt propre.

Quoiqu'il en soit, une autre conclusion, et peut-être pas la moindre, émerge de ce débat : il est devenu clair que l'anthropologie telle qu'elle est aujourd'hui constituée ne fournit pas le savoir dont a besoin le «praticien» colonial. Il est tout aussi nécessaire de défendre la réorganisation de l'anthropologie selon des directions fonctionnelles que de stimuler l'intérêt de l'administrateur pour ce qu'a à dire l'anthropologue. J'avais élaboré ce thème en détail dans mon article précédent, mais je crois que mes deux critiques surestiment considérablement la quantité de savoir prêt à la consommation que pourrait leur fournir l'anthropologie.

Dans le passage que je viens de citer, M. Mitchell semble imaginer que nous avons déjà une science des antagonismes raciaux, et ailleurs il parle d'une armée de chercheurs dans de nombreux pays, qui savent tout sur les races, l'humanité primitive et d'autres sujets semblables. Le Major Ruxton, lui aussi, n'est peut-être pas tout à fait conscient de la faible quantité disponible de cette anthropologie utile. Selon lui, toute la question est celle de la *«science pure face à la science appliquée. De même qu'on a une distinction entre chimistes purs et appliqués, de même il devrait y en avoir une entre anthropologues purs et appliqués. [...] Tandis que le domaine de travail de l'anthropologue pur est celui d'hier, celui de l'anthropologue appliqué doit être aujourd'hui, ou mieux, demain.»* Il est clair cependant qu'on ne peut avoir un savoir dans un domaine et l'appliquer dans un domaine complètement différent. Le médecin praticien ne peut soigner une maladie moderne chez l'homme grâce à la connaissance des plaintes des monstres antédiluviens. De même le praticien colonial ne peut baser ses décisions sur une anthropologie qui s'intéresse au *pithecanthropus erectus*, ou à la reconstruction purement antiquisante de différentes cultures archaïques. L'anthropologue fonctionnel pur n'existe pas encore, il est au mieux en cours de formation. L'anthropologue, qu'il soit pur ou appliqué, doit s'occuper en premier lieu de ce qui se passe aujourd'hui, et de là, regarder vers demain.

Il est maintenant clair que ce que j'ai réellement voulu défendre n'est pas l'hégémonie du spécialiste, mais au contraire la soumission, temporaire, impartiale, mais effective, du savoir spécialisé à des directions pratiques. Le slogan de l'indépendance complète du monde académique est tout à fait excellent, surtout s'il était question de soumettre la science et l'enseignement à des influences politiques. Mais que toute cette vaste branche du savoir qui ambitieusement se donne le nom de Science de l'Homme reste complètement à l'écart des véritables problèmes et difficultés qui marquent le gouvernement d'une race par une autre, leurs contacts et leur coopération, c'est là certainement un état de choses anormal et malsain.

C'est une nouvelle science d'anthropologie pure, celle que j'ai appelé l'anthropologie fonctionnelle, que je me suis efforcé de définir dans mon article original et dans presque tous mes travaux publiés. C'est la théorie de ce qu'est la nature humaine, de la façon dont fonctionnent les institutions humaines, de ce que la culture fait pour l'homme à tous les stades de son développement, plus que l'investigation des origines et des histoires du passé. Cette nouvelle branche de la science anthropologique doit être clairement distinguée et considérée pour elle-même, et alors les malentendus sur lesquels sont fondées certaines des critiques discutées ici deviendront impossibles. La coopération entre l'administrateur et l'anthropologue est inévitable. La science pure est véritablement celle qui est susceptible d'application, et elle est en tant que telle un instrument des plus pratiques à la disposition du praticien.

Il est sans conteste plus attirant et plus aventurier de se débrouiller dans l'à-peu-près. Cela met souvent en relief les plus belles qualités de la personnalité et même de l'intelligence, mais la débrouillardise et l'improvisation sont devenues aujourd'hui impossibles dans la plupart des entreprises sérieuses, et elle devront tôt ou tard être éliminées des affaires coloniales; pour le bien des générations futures, le plus tôt sera le mieux.

Traduction de Benoît de L'Estoile

1. Texte publié dans *Africa, Journal of the International Institute of African Languages and Cultures*, vol. III, n° 4, 1930. Nous le publions ici grâce à l'aimable autorisation de l'International African Institute.

2. Voir, pour un exposé concis et excellent de cette question, P. Buell, *The native problem in Africa*. Chercher *Land* dans l'index.

3. *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, p. 304.