BEROSE Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie

Extrait du / Extract from Carnet de Bérose n° 13

Pour citer cet article / To cite this article

Brumann, Christoph, 2020. « Écrire pour la culture. Pourquoi il ne faut pas abandonner une notion qui a fait ses preuves », *in* Guillaume Rozenberg (textes réunis et présentés par), *La culture en débat, l'anthropologie en question*, Les Carnets de Bérose n° 13, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, pp. 151-184.

URL : http://www.berose.fr/article1887.html
Carnet de Bérose n° 13. URL : http://www.berose.fr/article1934.html

Copyright 2020

Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology

ISBN 978-2-11-162190-9
ISSN 2266-1964

Écrire pour la culture. Pourquoi il ne faut pas abandonner une notion qui a fait ses preuves

Christoph Brumann[1]

> Il est des moments où nous avons encore besoin de pouvoir parler de manière holiste de la culture japonaise, trobriandaise ou marocaine, en étant certains de désigner quelque chose de réel, à la cohérence différenciatrice.
>
> James Clifford, *The Predicament of Culture* (1988)

Pendant longtemps, le fait de définir l'anthropologie culturelle/sociale comme l'étude de la dimension culturelle de l'humain aurait suscité peu d'objections parmi les pratiquants de la discipline. Or à présent la place de la culture dans cette définition est beaucoup plus incertaine. Au cours de la dernière décennie environ s'est développée ce que Sahlins désigne comme « l'idée à la mode selon laquelle rien n'est utilement appelé "une culture" » (1994 : 386), tandis qu'une auteur reconnue va jusqu'à recommander d'« écrire contre la culture » (Abu-Lughod 1991), fournissant ainsi un étendard, selon la remarque de Fernandez, à un large « mouvement d'"écriture contre la culture" » (1994 : 161). Bien que le scepticisme à l'égard de la notion de culture tire ses origines de la pensée déconstructionniste et poststructuraliste, les anthropologues qui le professent relèvent de positionnements théoriques d'une étonnante diversité, qui dépassent largement ce point de vue particulier. Il vaut la peine de documenter en détail un tel discours disciplinaire avant de le comparer avec les caractérisations anthropologiques standard de la culture. Il s'avère que les critiques s'en prennent à certains *usages*[2] de la notion de culture plutôt qu'à la notion en elle-même, et j'estime qu'il est possible – et pas très difficile – de faire

Cet article est la traduction de « Writing for culture. Why a successful concept should not be discarded », *Current Anthropology*, volume 40, supplément, février, 1999, p. S1-S13. Il est publié avec l'autorisation de University of Chicago Press.

la part entre la notion et ces usages impropres ainsi que de trouver à ce type de hiatus des précédents historiques en anthropologie. J'envisagerai dans un second temps ce que je considère être à la racine de la confusion, à savoir que le partage entre des humains de caractéristiques acquises n'est jamais parfait, et j'évoquerai la manière dont cette difficulté peut être traitée. Enfin, j'avancerai des raisons pragmatiques pour conserver la notion de « culture » ainsi que de « cultures » : la notion a fait ses preuves, et d'autres disciplines scientifiques aussi bien que le grand public l'emploient de plus en plus d'une manière qui devrait nous satisfaire au moins en partie. Certains de ces usages sont il est vrai problématiques, mais le fait de conserver la notion et le socle commun qu'elle a généré nous permet de mieux les récuser.

La critique

Le scepticisme vis-à-vis de la notion de culture tient d'abord et avant tout au fait que cette notion connote la délimitation, l'homogénéité, la cohérence, la stabilité et la structure alors que la réalité sociale est caractérisée par la variabilité, les incohérences, le conflit, le changement et l'agentivité individuelle :

> Le substantif *culture* semble privilégier le type de partage, de consensus et de délimitation qui vont à l'encontre des faits d'inégalité de savoir et de prestige différencié des modes de vie, et détourner l'attention de la vision du monde et de l'agentivité de ceux qui sont marginalisés ou dominés (Appadurai 1996 : 12).
>
> La vision classique de configurations culturelles uniques […] met l'accent sur des schémas partagés au détriment des processus de changement et des incohérences, conflits et contradictions internes. […] Dans la perspective classique, les marges culturelles sont vues comme de dérangeantes exceptions plutôt que comme des domaines d'investigation centraux. […] La règle générale, selon la norme classique, […] paraît avoir été que si un phénomène est mouvant c'est qu'il n'est pas culturel (Rosaldo 1993 [1989] : 27-28, 209).
>
> La culture […] ordonne les phénomènes d'une manière qui privilégie les aspects cohérents, équilibrés et « authentiques » de la vie collective. […] La culture est durable, traditionnelle, structurelle [au lieu d'être contingente, syncrétique, historique]. La culture est un processus de mise en ordre et non de perturbation (Clifford 1988 : 232, 235).
>
> La qualité la plus dangereusement trompeuse de la notion de culture est qu'elle aplanit littéralement les manières extrêmement variées par lesquelles survient la production de sens dans le champ, riche en luttes, de l'existence sociale (Friedman 1994 : 207).

Comprise de la sorte, la culture – une simple « abstraction anthropologique » (Borofsky 1994b : 245) – est transformée en une chose, une essence, voire en un être vivant ou quelque chose se développant comme un être vivant :

> « Une culture » avait une histoire, mais une histoire comme celle des récifs coralliens : l'accrétion cumulative de sédiments infimes, largement mystérieux et sans lien avec les formes qu'ils créent. […] Notre conception de la culture nous entraîne presque irrésistiblement vers la réification et l'essentialisme (Keesing 1994 : 301, 302).
>
> Une grande partie du problème posé par ce substantif [*de culture*] provient du postulat selon lequel la culture est une sorte d'objet, de chose ou de substance, qu'elle soit physique ou métaphysique (Appadurai 1996 : 12).
>
> La culture […] consiste à transformer la différence en essence. La culture […] engendre une essentialisation du monde (Friedman 1994 : 206, 207).
>
> Un sentiment puissamment structuré continue à concevoir la culture, où qu'elle soit identifiée, comme un *corps* cohérent qui vit et meurt. […] Elle évolue et se développe comme un organisme vivant (Clifford 1988 : 235).

Cela rapproche dangereusement la notion de culture d'idées telles que la race dont elle avait initialement servi à se débarrasser :

> Vue comme une substance physique, la culture commence à fleurer diverses sortes de notions biologisantes, dont la race, que nous avons certainement dépassées en tant que catégories scientifiques (Appadurai 1996 : 12).
>
> Là où l'on peut isoler des différences entre des populations distinctes, se trouvent de la culture ou des cultures. Il est alors relativement facile de convertir ces différences en essence, race, texte, paradigme, code, structure, sans jamais avoir besoin d'examiner le processus réel par lequel la spécificité est produite et reproduite (Friedman 1994 : 207).
>
> En dépit de sa visée anti-essentialiste, le concept de « culture » conserve certaines des tendances à figer la différence qui étaient celles du concept de « race » (Abu-Lughod 1991 : 144) [3].

Par voie de conséquence, les différences entre l'anthropologue et les individus qu'il étudie sont exagérées, et ces derniers sont assignés à une position inférieure. Ce phénomène accroît l'écart entre les deux parties de la rencontre ethnographique tout en mettant en exergue le statut privilégié de l'anthropologue en tant qu'expert et traducteur – voire créateur même – de cette étrangeté absolue :

> Dans le discours anthropologique, la « culture » fonctionne de telle manière qu'elle met inévitablement en œuvre des distinctions d'ordre hiérarchique. […] On pourrait […] avancer que la culture n'est importante pour l'anthropologie que parce qu'elle est la pierre de touche

> de la distinction anthropologique entre le soi et l'autre. La culture est l'outil indispensable de la fabrication de l'altérité. En tant que discours professionnel qui se développe dans le but de rendre compte, d'expliquer et de comprendre ce qu'est la différence culturelle, l'anthropologie contribue aussi à la construire, à la produire et à la pérenniser. Le discours anthropologique donne un air d'évidence à la différence culturelle et à la séparation des populations qu'elle implique. […] Cela vaudrait la peine de se demander pourquoi la perpétuation de la croyance dans l'existence de cultures discrètes et distinctes de la nôtre représente un enjeu crucial pour l'anthropologie (Abu-Lughod 1991 : 137-138, 143, 146).
>
> En réalité, la notion de culture fonctionne comme un outil de distanciation, instaurant une dichotomie radicale entre *nous*, observateurs rationnels de la condition humaine, et ces *autres gens*, empêtrés dans leurs schémas traditionnels de croyance et de pratique, que nous prétendons observer et étudier (Ingold 1993 : 212).
>
> De façon globale, la culturalisation du monde consiste en la manière dont un certain groupe de professionnels établis en des positions centrales identifient le reste de monde et l'ordonnent en fonction d'un schème fondamental d'organisation (Friedman 1994 : 208).
>
> L'essentialisme de notre discours est non seulement inhérent à nos conceptualisations de la « culture », mais il reflète également l'intérêt disciplinaire que nous avons à dépeindre l'altérité exotique (Keesing 1994 : 303).

Partant du diagnostic pour aller au remède, un certain nombre d'auteurs suggèrent qu'un simple changement grammatical pourrait s'avérer utile :

> Une vision du culturel (j'écarte ici délibérément le mot culture, afin d'éviter autant que possible la réification)… (Keesing 1994 : 309).
>
> Je me sens fréquemment gêné par le terme de *culture* en tant que substantif, mais je suis fortement attaché à la forme adjectivale du terme, à savoir *culturel*. […] Si le terme de *culture* semble connoter une sorte de substance d'une façon qui paraît plus obscurcir qu'éclairer, l'adjectif *culturel* nous entraîne dans un domaine de différences, de contrastes et de comparaisons qui s'avère plus utile (Appadurai 1996 : 12).
>
> Les nationalistes eux-mêmes recouraient à des discours sur la culture qui ressemblaient fortement à ceux des anthropologues. […] Une issue possible à ce dilemme serait de cesser pour de bon de parler de différentes « cultures », puisque ce discours est teinté d'essentialisme, mais de conserver un certain usage de l'adjectif « culturel » (Barnard & Spencer 1996a : 142).
>
> À la suite de Keesing […], je préfère utiliser le terme « culturel » plutôt que celui de « culture ». La forme adjectivale atténue l'idée de la culture comme une forme d'essence innée, de chose vivante et matérielle (Borofsky 1994b : 245).
>
> Reformuler la culture : retourner au verbe (Friedman 1994 : 206 ; le verbe n'est pas mentionné).

Bien plus, en dépit de l'affirmation de Moore selon laquelle « même si on le voulait, il serait impossible de se débarrasser de la notion de culture parce qu'elle est tellement profondément enracinée dans l'histoire des idées et dans la discipline anthropologique » (1994 : 373), certains auteurs vont jusqu'à envisager une anthropologie d'où la notion de culture serait absente, bien qu'ils ne l'expriment pas en termes très marqués :

> Il se pourrait que la notion de culture ait fait son temps (Clifford 1988 : 274).
>
> Nous devons avoir pleinement conscience des limites variables non pas tant d'une culture que des pratiques culturelles. La reconnaissance de cette caractéristique pourrait nous rendre méfiants envers toute idée simpliste d'homogénéité culturelle. […] Cela pourrait de fait nous rendre méfiants même envers […] l'usage du terme « culturel » (Goody 1994 : 255).
>
> Dans son application, la notion de culture fragmente la continuité expérientielle de l'être au monde, en isolant les individus à la fois de l'environnement non humain (conçu alors comme « nature ») et les uns des autres. […] Ne serait-il pas préférable d'aller dans le sens inverse, de retrouver cette continuité fondamentale, et sur cette base de défier l'hégémonie d'un discours aliénant ? Dans ce cas, la notion de culture, en tant que terme-clé de ce discours, devra s'effacer (Ingold 1993 : 230).
>
> Sans doute ferions-nous mieux d'arrêter de privilégier la description de la « culture » en nous focalisant à la place sur les évènements, les actes, les gens et les processus (Barth 1994 : 358).
>
> Peut-être les anthropologues devraient-ils réfléchir à des stratégies pour écrire contre la culture (Abu-Lughod 1991 : 147).

Je ne souhaite pas suggérer, en rassemblant les extraits ci-dessus, que chacun des auteurs cités soutient chaque idée exprimée. Il n'en demeure pas moins qu'il existe un degré surprenant de convergence entre ces anthropologues qui seraient en désaccord sur de très nombreux autres sujets[4]. Je suis convaincu que la plupart des lecteurs du présent texte pourraient facilement fournir des références similaires provenant de sources tout aussi diverses. Un doute profond sur la validité de la notion de culture, justifié par les nombreuses connotations trompeuses qu'elle est réputée véhiculer, est sans conteste devenu un trope majeur dans le discours anthropologique contemporain.

Usage historique et usage optimal

On ne saurait nier que les anthropologues, dans leurs travaux ethnographiques et théoriques, se sont abondamment rendus coupables des errements ci-dessus incriminés, mais je ne suis pas persuadé qu'ils aient agi ainsi *à cause de la notion de culture*. Pour le montrer, je me référerai aux définitions

anthropologiques de la culture, étant donné que l'acception du terme devrait être le plus clairement exprimée dans ces définitions. Les manuels modernes définissent la culture comme suit :

> Une culture recouvre la totalité du mode de vie ou style de vie socialement acquis par un groupe d'individus. Elle consiste en des manières configurées et répétitives de penser, de sentir et d'agir qui sont caractéristiques des membres d'une société particulière ou d'une fraction d'une société (Harris 1975 : 144).
>
> La culture […] fait référence […] à une expérience apprise et accumulée. Une culture […] fait référence aux schèmes socialement transmis de comportement propres à un groupe social particulier (Keesing 1981 : 68).
>
> La culture représente les savoirs et les comportements socialement transmis que partage un certain groupe de gens (Peoples & Bailey 1994 : 23).

Dans ces définitions, comme dans d'autres manuels, aucune allusion n'est faite aux limites, au partage universel de caractéristiques, à l'immunité au changement, ou à l'idée de la culture comme une chose, une essence ou un être vivant. Étant donné que les tendances négatives identifiées par les sceptiques de la culture sont imputées à une « perspective classique », on pourrait s'attendre en revanche à les trouver plutôt dans des formulations plus anciennes. En voici quelques exemples bien connus :

> La culture, ou la civilisation, […] est cet ensemble complexe qui englobe les savoirs, les croyances, l'art, les lois, la morale, les coutumes, et toutes autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société (Tylor 1871 : 1 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 81).
>
> La culture ressortit à toutes les manifestations d'habitudes sociales d'une communauté, aux réactions de l'individu en tant qu'elles sont affectées par les habitudes du groupe dans lequel il vit, et aux produits des activités humaines en tant qu'ils sont déterminés par lesdites habitudes (Boas 1930 : 79 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 82).
>
> La culture d'une société consiste en la somme totale d'idées, de réponses émotionnelles conditionnées et de schèmes de comportement conventionnel que les membres de cette société ont acquis par l'inculcation ou par l'imitation et qu'ils partagent à un plus ou moins grand degré (Linton 1936 : 288 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 82).
>
> *La culture* désigne le complexe général de comportements traditionnels qui a été développé par la race humaine et qui est successivement appris par chaque génération. *Une culture* est un terme moins précis. Il peut désigner les formes de comportement traditionnel qui sont caractéristiques d'une société donnée, ou d'un groupe de sociétés, ou d'une certaine race, ou d'une certaine région, ou d'une certaine période de l'histoire (Mead 1937 : 17 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 90).

Mis à part l'usage occasionnel d'un terme suranné (tel que « race » ou, pourrait-on soutenir, « civilisation ») et le biais masculin, ces définitions ne divergent pas fondamentalement des définitions

modernes. D'ailleurs, la plupart des manuels d'anthropologie et des encyclopédies que j'ai consultés citent la formule de Tylor, en l'assortissant à chaque fois de longs commentaires (Harris 1975 : 144 ; Keesing 1981 : 68 ; Kottak 1982 : 6 ; Peoples & Bailey 1994 : 21) mais bien souvent sans donner de définition alternative (Barnard & Spencer 1996a : 137 ; Goodenough 1996 : 291 ; Seymour-Smith 1986 : 67). Je me demande donc (n'en déplaise à Brightman [1995 : 527]) s'il existe véritablement un écart significatif entre l'acception fondamentale que confèrent au terme de culture les anthropologues modernes et celle que lui confèrent les anthropologues sociaux/culturels « classiques » ; il semble bien plutôt qu'ils aient des théories différentes sur la même chose. Et ce qui s'applique aux définitions modernes de la culture s'applique également aux définitions plus anciennes : dans les citations ci-dessus ainsi que dans les autres définitions anthropologiques du fameux recueil de Kroeber et Kluckhohn (1952), aucune définition ne nie explicitement qu'une culture a des frontières bien délimitées, est homogène, ne change pas ou est une chose ou un organisme. Je trouve significatif, cela étant, qu'aucune définition non plus ne l'affirme de manière directe, ce qui laisse la discussion de ces éléments ouverte. On pourrait alléguer que la plupart des définitions postulent des cultures discrètes en attribuant une culture à un « groupe », une « société » ou une « région » spécifiques. Mais aucune des définitions n'énonce que ces unités sont clairement délimitées ou qu'elles devraient l'être pour qu'une culture leur soit attribuée. La grande majorité des définitions sont également muettes sur le degré de régularité de la distribution des caractéristiques parmi les individus qui serait requis pour délimiter une culture. Les rares à mentionner ce point parlent d'« un plus ou moins grand degré » de partage des caractéristiques (cf. Linton *supra*), voire expliquent que chaque individu est le représentant d'au moins une sous-culture (Sapir 1949 : 515-516) [5].

La plupart des définitions recensées dans le volume de Kroeber et Kluckhohn considèrent la culture comme un ensemble d'éléments identifiables et utilisent un nom suivi de « de » ainsi qu'une énumération d'éléments pour la définir, comme l'illustrent les expressions « tout intégral de » ou « somme totale de ». Il est clair que cette conception additive de la notion de culture ne représente qu'une manière de l'envisager. Mais cependant que les noms utilisés à cette fin tendent soit vers l'abstrait (par exemple « somme », « ensemble », « système », « classe », « organisation »), soit vers le concret (par exemple « masse », « schème » (*pattern*), « corps », « dispositif total »), même les termes concrets sont quasi invariablement employés en un sens clairement métaphorique (dont il faut ajouter qu'il est largement conventionnel même pour un terme comme « corps » – qui a jamais touché un « corps de preuves » ?). Certaines des anciennes formulations sont bien suspectes d'animisme conceptuel, comme lorsque Kroeber et Kluckhohn eux-mêmes méditent sur la manière dont « le destin d'une culture

dépend de celui de la société qui la porte » (Kroeber & Kluckhohn 1952 : 165-66), ou quand Richard Thurnwald définit la culture comme « la totalité des usages et ajustements relatifs à la famille, au politique, à l'économie, au travail, à la moralité, à la coutume, aux lois et aux modes de pensée. Ceux-ci sont liés à la vie des entités sociales au sein desquelles ils sont pratiqués et ils périssent avec elles » (Thurnwald 1950 : 104, d'après la traduction anglaise de Kroeber et Kluckhohn 1952 : 84). Toutefois, hormis ces exceptions, les définitions les plus réifiantes et essentialisantes incluses dans le recueil de Kroeber et Kluckhohn ne proviennent pas de la plume des anthropologues sociaux/culturels[6]. Et lorsque Leslie White caractérise la culture comme « un mécanisme sophistiqué […] opérant dans le cadre de la lutte pour l'existence ou la survie » (White 1949 : 363 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 137), le contexte indique clairement qu'il ne s'agit que d'une métaphore.

Dans le même temps, on rencontre des formulations telles que celles-ci :

> Nous pouvons observer les actes de comportement […] d'individus, notamment […] leurs actes de discours, et les résultats matériels de leurs actions passées. Nous n'observons pas une « culture » puisque ce terme indique non une réalité concrète mais une abstraction (Radcliffe-Brown 1940 : 2 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 253).
>
> La culture est essentiellement un artefact qui sert à décrire le corps complet des croyances, comportements, savoirs, sanctions, valeurs et objectifs qui façonnent le mode de vie d'un peuple. Cela signifie que, bien qu'un anthropologue puisse traiter une culture comme susceptible d'une description objective, la culture comprend en dernière analyse les choses que les gens ont, les choses qu'ils font et ce qu'ils pensent (Herskovits 1948 : 154 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 84).
>
> Une culture représente invariablement une unité artificielle isolée pour des raisons de commodité. […] Il n'existe qu'une unité naturelle aux yeux d'un ethnologue : la culture de toute l'humanité en tout temps et en tous lieux (Robert Lowie, cité par Kroeber et Kluckhohn 1952 : 165).

Il est difficile de taxer d'essentialisme, de réification ou d'organicisme ces propos ou ceux, similaires, de Murdock ou Sapir[7]. Il semble bien plutôt que, au moins à un niveau général, bon nombre de représentants typiques de la « perspective classique » avaient tout autant conscience de tels écueils que les sceptiques actuels de la culture. Je suis ici d'accord avec Brightman sur le fait qu'une « "culture épouvantail" bonne à sacrifier est […] élaborée rétrospectivement » (1995 : 528) par les critiques à travers une construction sélective – et particulièrement essentialiste en soi – excluant les traditions disciplinaires plus conformes aux préoccupations théoriques actuelles (*ibid.* : 527-528).

Mais alors, à quel moment les aspects malvenus associés à la notion de culture auraient-ils fait leur apparition ? Kuper identifie Boas comme le coupable principal, et lui reproche d'avoir importé

et légué à ses étudiants la notion largement influencée par l'idée de Herder de *Volksgeist* – l'esprit d'un peuple présumé inhérent à toutes ses créations matérielles et mentales (Kuper 1994 : 539). Fox, néanmoins, souligne les oscillations de la pensée de Boas et le clivage qui s'installa entre ses disciples au sujet de la cohérence des cultures, certains (dont Kroeber, Benedict et Mead) adhérant à une conception de la culture comme hautement intégrée tandis que d'autres (notamment Lowie et Radin) parlaient de « pièces rapportées » (*shreds and patches*) (Fox 1991 : 102) ou concentraient leurs recherches sur la diversité et les individualités (*ibid.* : 101-106 ; cf. aussi Brightman 1995 : 530-534). De manière générale, il me semble que la première de ces perspectives a gagné en importance avec le « tournant synchronique » en anthropologie, à savoir le remplacement de l'orientation diachronique initiale de la discipline (présente dans l'évolutionnisme, le diffusionnisme, le particularisme historique, ou la *Kulturkreislehre*) par une focalisation sur l'analyse des systèmes culturels à un moment donné (comme c'est le cas dans l'école « culture et personnalité », dans le structuro-fonctionnalisme, dans le structuralisme et, ultérieurement, dans l'interprétativisme de la « culture comme texte »). Ces dernières approches possèdent une forte disposition à voir plus de cohérence culturelle qu'il n'en existe réellement. Cette tendance s'est trouvée exacerbée au sein de l'anthropologie américaine en raison de l'influence de la vision de Parsons promouvant la séparation de la culture et de la société en domaines d'étude distincts : ce décret théorique a découragé tout l'intérêt qu'il restait pour la différenciation sociale à l'intérieur d'une culture et a favorisé une conception mentaliste (Brightman 1995 : 512-513 ; Kuper 1994 : 540-541) [8].

Néanmoins, la responsabilité des présupposés abusifs de délimitation et d'homogénéité ne saurait, je crois, être simplement rejetée sur des approches théoriques en particulier. Doivent également être mis en cause un certain nombre de préjugés très anciens, rarement discutés mais cependant puissants, implicites dans les traditions d'écriture ethnographique qui avaient cours avant les débuts de la discipline. Ces préjugés postulent l'existence d'une mosaïque de cultures distinctes et limitées chacune à un territoire qui composeraient le monde ; la non-pertinence des variations intra- et inter-individuelles ; l'intemporalité des cultures décrites (qui soit n'ont pas d'histoire, soit l'ont acquise uniquement par contact avec le colonialisme) ; enfin, la valeur supérieure, en tant qu'objet d'investigation, des cultures dans leur état présumé pur, antérieur au contact. Dans la pratique ethnographique classique, une culture fut le plus souvent comprise comme équivalant à ce qu'on appelait auparavant un peuple, et les unités ainsi désignées furent conçues comme des unités de référence pour la description, des unités à caractère naturel, indifférencié et non problématique, exactement comme elles l'avaient été – et ont continué de l'être – dans une grande partie de l'ethnographie pré- et non anthropologique. Par

conséquent, de nombreux portraits de la « culture japonaise, trobriandaise ou marocaine » sont bien entachés de ces travers que déplorent les critiques. Et quand Malinowski rappelle de façon méritoire à ses lecteurs « le code de conduite spontané et impulsif, les dérobades, les compromis et les pratiques non légales » de l'individu « sauvage »/trobriandais (1976 [1926] : 120), il ressemble à un statisticien qui donne une moyenne et indique qu'il existe des variations, mais ne s'encombre pas à calculer l'écart standard. Il est évident que ce serait un contresens que de chercher une véritable théorie de la praxis dans les travaux de Malinowski, Lowie ou Radin (cf. aussi Brightman 1995 : 540).

Il n'en reste pas moins que, en tout cas dans leurs ouvrages généraux et théoriques, bon nombre de représentants de la « tradition classique » manifestaient une conscience claire du caractère construit de la notion de culture ; l'un d'entre eux érigea même la « marge de variation » au rang de « problème central » (Firth 1951 : 478). Par suite, si un précédent disciplinaire est nécessaire, toute personne cherchant à conserver une conception non réifiante de la culture à titre d'abstraction efficace (cf. *infra*), le trouvera dans ces écrits. Comme j'ai voulu le montrer, les définitions de la culture ont de toute façon été, en la matière, non spécifiques, si bien que je propose de faire la part entre les usages historiques effectifs de la notion – ce qu'elle a pu signifier pour beaucoup dans le passé – et son usage optimal – ce qu'elle signifierait si elle était employée « avec ses meilleures intentions » pour ainsi dire. Il arrive qu'un concept scientifique ne puisse plus être maintenu ; par exemple, il est avéré que la notion de « race » est infondée empiriquement, a fait l'objet de très nombreux détournements indus et, par des voies subtiles, ne cesse de se mettre dans le chemin même de ceux des anthropologues physiques qui recourent à des méthodes modernes et non racistes pour évaluer la biodiversité humaine (Keita & Kittles 1997). Je ne suis néanmoins pas convaincu que les abus passés et présents dans l'usage de la notion de culture soient de degré comparable et justifient de faire preuve d'une défiance similaire.

La culture comme abstraction

En discutant la notion de culture, il faut veiller à distinguer « la culture » (ou « la Culture ») en général et « la/les culture(s) » particulières (comme l'a fait Mead, cf. *supra*). Le premier sens désigne la capacité générale des individus humains à partager, avec d'autres individus avec lesquels ils sont en interaction sociale, certaines habitudes de pensée, de sentiment et d'action qui ne sont pas héritées génétiquement et/ou les choses résultant de cette capacité. Cette acception n'est pas très nette et ne se retrouve que dans de rares définitions ; par ailleurs, elle semble être tirée du second sens, sur lequel

se concentrent la plupart des définitions. Ce second sens désigne l'ensemble des habitudes spécifiques acquises (et/ou les choses matérielles ou immatérielles en dérivant) qui sont caractéristiques d'un groupe défini de gens. L'existence d'une telle culture présuppose celle d'autres ensembles d'habitudes partagées par d'autres groupes de gens, constituant ainsi différentes cultures. En réalité, le débat se focalise quasi exclusivement sur ce second sens du mot, et je m'arrêterai donc là-dessus. C'est l'acte d'identification de cultures en tant qu'*entités discrètes* qui est considéré par les critiques de la notion de culture comme empiriquement infondé, théoriquement trompeur et moralement contestable [9].

Bien entendu, les cultures sont toujours construites, mais elles ne le sont pas seulement du fait d'être « écrites » au moyen de tropes et de discours socialement et historiquement constitués (Clifford & Marcus 1986). Elles le sont aussi dans un sens plus profond. Une culture – comme nous le rappelle la citation ci-dessus de Lowie – n'existe pas selon le mode d'existence non problématique d'un chat ou d'un vélo, par exemple. Le terme se rapporte plutôt à un agrégat abstrait, à savoir la coprésence durable d'un ensemble de certains éléments individuels. Il est ainsi employé de manière presque similaire à d'autres noms tels que « forêt », « foule » ou « ville ». En identifiant une culture, il nous faut abstraire ledit ensemble d'éléments des occurrences de pensée et de comportement observées, et retenir ce qui se produit régulièrement plutôt que ce qui est singulier. Il s'agit d'une opération intellectuelle qui n'est pas si différente dans son principe, disons, du fait d'identifier un style dans différentes œuvres d'art individuelles. Les mêmes capacités de mémorisation des occurrences précédemment perçues et de mise à l'écart des différences mineures au profit des points communs sont ici et là requises pour toute personne entreprenant l'opération. Puisque dans le monde empirique il n'existe pas deux choses complètement identiques, le résultat d'une telle opération est toujours contestable ; aussi ne peut-on pas plus prouver l'existence de la culture japonaise que celle de l'art gothique. Les cultures n'ont pas de frontières « naturelles » mais seulement celles que les individus (les anthropologues aussi bien que les autres) leur donnent, si bien que définir une culture à partir d'un certain nombre d'éléments ne peut qu'être plus ou moins convaincant, sans jamais être définitivement « vrai ». Toutefois, nous pouvons trouver commode d'utiliser cette notion de la même manière que nous parlons de styles artistiques, de forêts, de foules ou de villes ; et nous pouvons procéder ainsi en dépit des désaccords qui surviennent souvent quand on cherche à savoir si ces termes s'appliquent véritablement au corpus choisi d'œuvres d'art, à la concentration d'arbres, au rassemblement d'individus ou aux établissements humains ainsi désignés, ou quand on cherche à connaître où se situent leurs limites dans un cas précis.

Le problème majeur dans l'identification des cultures peut être illustré par trois diagrammes (Fig. 1). Dans ces diagrammes, les lettres capitales représentent les individus, et les nombres des manières

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
A	x	x	x	x	x	x	.	.	.	.	.	.
B	x	x	x	x	x	x	.	.	.	.	.	.
C	x	x	x	x	x	x	.	.	.	.	.	.
D	x	x	x	x	x	x	.	.	.	.	.	.
E	x	x	x	x	x	x	.	.	.	.	.	.
F	x	x	x	x	x	x	.	.	.	.	.	.
G	.	.	.	.	.	.	x	x	x	x	x	x
H	.	.	.	.	.	.	x	x	x	x	x	x
I	.	.	.	.	.	.	x	x	x	x	x	x
J	.	.	.	.	.	.	x	x	x	x	x	x
K	.	.	.	.	.	.	x	x	x	x	x	x
L	.	.	.	.	.	.	x	x	x	x	x	x

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
A	x	x	x	.	x	.	x	.	.	x	.	x
B	.	.	.	x	.	.	x	.	x	.	x	x
C	.	.	x	x	.	x	x	.	x	.	.	.
D	x	.	x	.	.	x	x	.	x	x	.	.
E	.	x	.	.	x	x	.	x	.	x	x	.
F	x	.	x	x	x	.	.	x	.	x	.	.
G	.	x	.	x	.	x	.	x	.	x	x	.
H	x	.	x	.	x	.	x	x	.	x	.	x
I	.	x	.	x	.	x	x	.	x	.	x	.
J	.	x	.	x	x	.	.	x	.	x	x	.
K	x	.	.	x	x	.	.	x	.	x	.	x
L	x	x	.	x	.	.	x	x	x	.	x	.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
A	x	x	x	x	x	x	.	.	.	.	.	.
B	.	x	x	x	x	x	.	.	.	.	.	.
C	x	.	x	.	x	x	.	.	.	.	.	.
D	x	x	x	x	x	x	.	x	.	.	.	x
E	x	x	x	x	.	x	x	.	.	.	.	.
F	x	x	x	x	x	.	x	.	.	.	.	.
G	.	.	.	.	.	.	x	x	.	x	x	x
H	.	.	.	.	.	.	x	x	x	x	x	x
I	.	.	.	.	.	x	.	.	x	x	x	x
J	.	.	.	.	.	.	.	x	x	x	x	x
K	.	.	.	.	x	.	.	.	x	x	.	x
L	.	x	.	.	.	.	.	.	.	x	x	x

Figure 1 : Trois distributions hypothétiques de caractéristiques parmi des individus.

identifiables de penser, de ressentir et d'agir [10]. Dans le diagramme du haut, les caractéristiques 1 à 6 sont parfaitement partagées entre les individus A à F ; il en va de même pour les caractéristiques 7 à 12 et les individus G à L. Il est aisé ici d'identifier les cultures : les caractéristiques 1 à 6 constituent une culture, tandis que les caractéristiques 7 à 12 en constituent une autre. La distinction étant parfaite entre les deux groupes de caractéristiques ainsi qu'entre les deux groupes d'individus qui en sont porteurs, cette partition représente le seul moyen possible pour distinguer les cultures. À l'inverse, les caractéristiques du diagramme du milieu sont distribuées aléatoirement parmi les individus, de sorte qu'il est impossible de distinguer des cultures de façon aussi évidente, voire même d'une manière convaincante.

Les difficultés commencent avec une situation telle que celle figurée dans le diagramme du bas. Cette distribution est loin d'être aléatoire, et pourtant aucun bloc distinct ne peut être discerné. Une partition possible regrouperait les caractéristiques 1 à 6 dans une culture et les caractéristiques 8 à 12 dans une autre. Mais chaque culture contiendrait alors des caractéristiques parfois associées à celles de l'autre. En outre, la caractéristique 7 est difficile à assigner à l'une ou l'autre culture, tandis que l'individu D semble prendre part aux deux cultures à la fois.

Partage incomplet et identification des cultures

Parmi les individus réels, aucune distribution d'habitudes acquises ne sera jamais plus claire que celle présentée dans le diagramme du bas ; par conséquent, il existera toujours plus d'une manière de déterminer des cultures à partir des ensembles d'habitudes aux frontières floues que nous pouvons observer. Je soupçonne la plupart des sceptiques de la culture de ne pas avoir véritablement l'intention de sous-entendre que de tels ensembles d'habitudes n'existent pas et que la distribution des habitudes cognitives, émotionnelles et comportementales parmi les humains est à l'image du diagramme du milieu. En revanche, ils semblent craindre que, en identifiant des cultures sur la base d'une distribution semblable à celle du diagramme du bas, les anthropologues ne soient systématiquement compris, à tort, comme décrivant une distribution à l'image du diagramme du haut. Toutefois, cesser de parler de cultures a un prix, à savoir le fait d'être entendu comme affirmant que les caractéristiques sont distribuées de manière aléatoire, à l'image du diagramme du milieu. Je doute fort que ce type de malentendu soit préférable, car il n'est aucunement corroboré par les résultats de la recherche anthropologique. En outre, ce point de vue contredit l'expérience des milliards d'anthropologues

amateurs habitant la planète, qui identifient dans leur vie quotidienne des points communs dans la pensée et le comportement de différents individus et les attribuent à leur appartenance à la même famille, parentèle, genre, génération, voisinage, classe, profession, organisation, groupe ethnique, région, nation, etc. Bien sûr, inspirée par le sens commun, leur réflexion, souvent à demi consciente et irrégulière, fait moins cas des simplifications abusives, des contradictions et de l'incomplétude que celle des anthropologues ; elle explique aussi souvent la différence de manière incorrecte, par exemple en termes de transmission génétique ou quasi génétique. Mais la plupart de ces anthropologues amateurs seraient fort surpris si nous tentions de les persuader que ce que nous leur avions, jusqu'à récemment, conseillé d'appeler une culture (au lieu de, par exemple, « la manière dont nous agissons/dont ils agissent ») n'existe pas vraiment.

De la même façon qu'il est impossible de déterminer si un verre est à moitié vide ou à moitié plein, il n'est pas de solution définitive au dilemme d'être compris, à tort, comme suggérant soit une délimitation stricte et une homogénéité parfaite (en parlant de cultures), soit une distribution entièrement aléatoire (en niant l'existence des cultures). Face à ce dilemme, je propose de continuer à utiliser la notion de culture, y compris au pluriel, en raison de ses avantages pratiques. Nous devrions le faire de manière responsable, en étant attentifs à la nature du public auquel nous nous adressons ainsi qu'au problème de l'économie de la communication[11]. Dans de nombreuses situations, parler de « la culture japonaise » est un raccourci pratique pour désigner quelque chose comme « ce que de nombreux Japonais ou la plupart d'entre eux, peu importe leur genre, classe sociale ou autres distinctions, pensent, ressentent et font régulièrement en vertu du fait qu'ils ont été exposés à un contact social continu avec d'autres Japonais ». Et je suis sûr que, au moins parmi les anthropologues contemporains, l'expression de culture sera très souvent entendue dans ce sens. Après tout, la découverte par les anthropologues des variations intrasociales ne date pas d'hier. Alors que de nombreuses études classiques de petites sociétés reculées n'en manifestent assurément aucune conscience, les travaux sur les sociétés paysannes, les explorations des petites et grandes traditions et des relations entre centre et périphérie, les recherches sur le genre aussi bien que l'ethnographie des sociétés et cités complexes sont partie intégrante de l'anthropologie depuis un certain temps et se sont souvent penchées explicitement sur ces variations ou en ont à tout le moins reconnu l'existence[12]. De ce fait, le risque d'être mal compris par les collègues anthropologues quand on parle d'une culture est, à mon avis, bien moins grand que ce que prétendent les critiques.

En outre, quand nous disposons d'assez de temps et d'espace, rien ne nous interdit de représenter le plus fidèlement possible l'aspect arbitraire et les variations internes des cultures ainsi entendues ou

de recourir à des méthodes formelles d'analyse pour délimiter les cultures, au lieu de se fier à notre intuition ou – comme le font couramment les anthropologues pour délimiter les cultures ethniques – au jugement des individus que nous étudions. On pourrait également définir un niveau numérique minimal de consensus nécessaire pour définir une culture puis rechercher le nombre maximal d'ensembles de caractéristiques correspondant à ce prérequis (les procédures statistiques standard telles que l'analyse typologique seraient utilisables pour cette tâche). Dans la description des deux cultures du diagramme du bas, il nous est possible d'établir une distinction entre les caractéristiques centrales qui sont partagées par les porteurs de la culture en question de manière universelle (caractéristique 3 pour la première culture, et caractéristiques 10 et – probablement – 12 pour la seconde) ou proche de l'universel, et d'autres caractéristiques qui sont distribuées de manière moins large et moins univoque et peuvent donc être considérées comme moins centrales. Rien ne nous empêche non plus d'introduire une variable temporelle : le fait de rechercher les mêmes caractéristiques chez les mêmes individus à d'autres moments peut produire des distributions différentes qui, néanmoins, seraient à leur tour exprimables en matrices et superposables sur les précédentes afin d'introduire une troisième dimension. Il est également envisageable de remplacer la dichotomie simple entre présence et absence par des valeurs quantitatives, étant donné que les individus agissent souvent différemment ou avec une intensité variable dans des occurrences successives de la même situation. Tout cela accroît la complexité de notre représentation, mais la distribution restera très probablement groupée, sans que nous soyons nécessairement tributaires de l'intuition comme seule méthode pour isoler de tels ensembles. Il nous reste cependant le problème de leur donner un nom. On nous objectera peut-être que la matrice totale à laquelle nous avons affaire (« la seule […] unité naturelle pour l'ethnologue » selon Lowie) comporte six milliards de rangées – une pour chaque individu vivant de la planète, sans compter les groupes constitués que l'on peut considérer aussi comme des porteurs de culture ni les individus décédés – et qu'elle comprend un nombre quasiment infini de colonnes, puisqu'il existe un nombre presque illimité de caractéristiques identifiables. Pour couronner le tout, la matrice évolue à une vitesse vertigineuse. Néanmoins, compte tenu de toutes nos connaissances et des découvertes des psychologues sociaux quant à la soif de conformité des humains (Lang n. d.), nous sommes assurés que la matrice ne présentera pas de distribution aléatoire mais sera hautement structurée. Pour établir une analogie avec ce que j'ai dit sur les usages historiques et optimaux, le fait que nous ne soyons pas encore particulièrement bien équipés pour décrire et expliquer cette énorme matrice et les ensembles s'y trouvant ne signifie pas pour autant que nous n'y arriverons jamais ou que nous ferions mieux de ne pas même essayer. Dans cet esprit, un terme pour désigner ces ensembles rend service.

Venons-en à présent à la manière dont les sceptiques de la culture parviennent à la conclusion que nous devrions éviter de postuler l'existence d'« une culture ». Borofsky, enquêtant à Pukapuka, un petit atoll polynésien, découvrit que tous les habitants de l'île connaissaient bien l'« histoire de Wutu » qui, selon la plupart d'entre eux, racontait comment un homme échappait astucieusement à la persécution de deux fantômes anthropophages. Cela étant, le récit que chacun faisait de cette histoire variait considérablement, au point qu'une même personne à qui l'anthropologue demandait de la raconter plusieurs fois pouvait en livrer différentes versions. Ces versions pouvaient elles-mêmes être différentes de celle que la même personne choisissait quand elle racontait l'histoire au sein d'un groupe. Par conséquent, il n'y avait véritablement aucun élément de l'intrigue qui figurât dans toutes les versions de l'histoire, et seuls quelques éléments atteignaient un niveau de consensus de 67 % dans tous les groupes d'âge ou de genre. C'est seulement en se concentrant sur les 67 % de consensus parmi les individus considérés par les insulaires comme des experts en histoires que l'on obtiendrait suffisamment d'éléments pour produire une version approchant de la clarté et de la cohérence dont témoignait chacune des versions individuelles (Borofsky 1994a : 331-34).

Il est patent qu'il n'y a pas ici de partage universel. Maintenant, si un certain nombre d'autres habitants des îles Cook – ou de lecteurs de cet article – avaient à raconter cette histoire, il en résulterait des versions n'ayant guère de traits communs aussi bien entre elles qu'avec les récits pukapuka. La plupart des gens refuseraient probablement de s'exécuter, arguant qu'ils ne connaissent pas l'histoire. A contrario un air de famille se dégage indéniablement des versions racontées par les habitants de Pukapuka. Certains éléments apparaissent plus fréquemment que d'autres, si bien que l'on peut les considérer comme plus culturels, tandis que les éléments plus rares sont plus idiosyncrasiques. On pourrait également décider d'une fréquence minimale arbitraire d'occurrence au-delà de laquelle un élément spécifique serait à considérer comme culturel (et mentionner cette limite chaque fois que l'on évoquerait de tels éléments culturels). Alternativement, on pourrait chercher les personnes faisant preuve du consensus le plus grand entre elles et prendre leur version moyenne comme la « plus culturelle[13] » ou – selon un type d'analyse que Borofsky n'envisage pas – rechercher les éléments coexistant avec une certaine fréquence, voire s'impliquant les uns les autres, ce qui produirait, au lieu d'éléments singuliers, des blocs plus larges pouvant être soumis aux opérations décrites ci-dessus. En tout cas, il semble que la séquence du récit ne pose pas de problème, puisque Borofsky expose sans la commenter une succession apparemment standard de tous les éléments de contenu (1994a : 332). Quelle que soit l'approche, il est clair que tous ces éléments séquentiels de contenu et les agrégats qui se rencontrent avec une fréquence significative appartiennent à un répertoire dans lequel les

individus peuvent puiser quand ils racontent l'histoire, répertoire qui constitue le matériau de leurs « improvisations guidées » (Bourdieu 1977 [1972]). Tous les habitants de Pukapuka connaissent ce répertoire, alors que la plupart des étrangers ne le connaissent certainement pas.

Contrairement à Borofsky, qui ne s'aventurerait pas au-delà du « culturel » (cf. *supra*), je ne considère pas qu'il soit problématique de dire que ce répertoire est une partie de la culture pukapuka. De plus, une description des éléments de l'histoire ainsi que de leur fréquence et de leur probabilité de cooccurrence, voire – si cela est possible – l'identification d'ensembles plus larges formant des versions alternatives de l'histoire, constitueraient à mon sens une représentation ethnographique fidèle de cette partie spécifique de la culture pukapuka, sans pour autant occulter le fait que l'usage de ce répertoire varie d'un individu à l'autre voire chez un même individu. Les techniques de représentation telles que les courbes en cloche présentant les distributions de certaines caractéristiques, ou l'identification d'un centre et d'une périphérie au sein d'un inventaire – ou domaine, ou schème, ou réseau sémantique – culturel, pourraient nous être utiles. Cela s'approcherait peut-être de ce à quoi Keesing semblait penser quand il exprimait l'espoir qu'« "une culture" en tant qu'unité délimitée serait remplacée par des conceptions plus complexes, telles que l'interpénétration, la superposition et le pastiche » (1994 : 310) et de ce qu'Appadurai recherche quand il suggère « que nous commencions à réfléchir à la configuration des formes culturelles dans le monde actuel comme fondamentalement fractale, c'est-à-dire ne possédant pas de limites, structures ou régularités euclidiennes, […] nous devons combiner une métaphore fractale décrivant la forme des cultures (au pluriel) avec une description polythétique de leurs chevauchements et ressemblances » (1996 : 46).

L'approche qui vient d'être exposée peut facilement être étendue à d'autres domaines ayant trait non seulement aux savoirs mais aussi aux comportements observés. Nous trouvons partout des ensembles composés de certaines caractéristiques acquises qui sont plus largement partagés par des gens interagissant entre eux qu'entre ces gens et d'autres gens avec lesquels ils n'interagissent pas, ou entre ces autres gens. Et nous trouverons partout que les gens en ont conscience, alors qu'ils n'ignorent certainement pas les variations individuelles même entre ceux qui ont beaucoup en commun. Il nous faut tenter de décrire l'irrégularité d'une telle « distribution différentielle » (Hannerz 1992) le mieux que nous pouvons. Il est évident que l'extension précise de la conformité interindividuelle et des variations au sein des groupes humains a jusqu'à maintenant reçu trop peu d'attention, et que par conséquent nous ne disposons pas de théorie claire, par exemple, qui donne la mesure du niveau d'interaction sociale nécessaire pour produire tel niveau de culture. Nous devons également

affronter le fait que, à partir du moment où nous reconnaissons qu'une culture est partagée de manière incomplète, elle pourra d'autant moins expliquer des occurrences spécifiques de pensée et de comportement individuels. Mais il arrive que, du point de vue de l'économie de la communication, il soit judicieux de parler d'« une culture » ainsi que d'identifier les unités constitutives dudit ensemble comme des « éléments », « caractéristiques », « parties » ou « traits » de cette culture. Ce faisant, nous éviterons à tout le moins de donner l'impression que l'histoire de Wutu n'existe pas à Pukapuka.

À mon sens, le fait de parler de culture tout en soulignant que cela n'implique pas un partage universel ne privilégie pas automatiquement la cohérence. De même que nous pourrions expliquer pendant des heures aussi bien pourquoi un verre est à moitié plein que pourquoi il est à moitié vide, le partage représente un thème de recherche anthropologique aussi pertinent que l'absence de partage, et je me demande comment nous pouvons écarter l'un et l'autre dans nos tentatives pour décrire et expliquer les modes de vie des gens de manière réaliste. Une telle approche n'interdit pas les variations temporelles et ne présuppose pas que l'entité, abstraite et toujours arbitraire, que nous nommons une culture, devienne une chose, une essence ou un être vivant. En outre, définir l'anthropologie comme la science de la culture ne signifie pas que la culture doive être l'unique objet de l'analyse : clairement, nous voulons connaître ce que les « évènements, actes, gens et processus » (cf. Barth *supra*) font avec la culture et ce qu'ils laissent la culture leur faire. En revanche, abandonner la ou les « cultures » nous laisserait sans terme permettant de nommer ces ensembles qui, aussi mal formés soient-ils, n'en existent pas moins et jouent un rôle important ; et cela rendrait difficile de définir la discipline en termes concis et positifs, du moins si nous ne nous satisfaisons pas de pratiquer « la science de terrain ».

Comme nous l'avons vu, il n'y a pas de raison logique ultime permettant de conserver la notion de « culture(s) » (ou de l'abandonner), mais il est des raisons pratiques dépassant celle de l'économie de la communication. Ces raisons ont à voir avec le succès de la notion, sur lequel je vais à présent me pencher.

Raisons pratiques pour conserver la notion de « culture(s) »

La notion de culture a exercé de manière indubitable son influence au-delà des frontières de la discipline :

> Soudainement, le grand public semble s'accorder avec nous, les anthropologues ; la culture est partout. Les immigrés en ont une, les entreprises aussi, tout comme les jeunes, les femmes, et

> même les hommes ordinaires d'âge mur, chacun dans sa propre version. […] Nous voyons des publicités vantant des produits pour la « culture du lit » ou la « culture des glaces », tandis que ce qu'on appelle la « défense d'un accusé par recours à l'argument culturel » est débattu dans le champ de la jurisprudence (Hannerz 1996 : 30).

C'est par souci de la culture nationale que le gouvernement français a établi des commissions destinées à proposer des équivalents en langue française d'emprunts étrangers indésirables, et c'est également au nom de la culture que les dirigeants chinois et indonésiens rejettent la revendication d'universalité de la Déclaration des Droits de l'Homme, en arguant qu'il s'agit d'un produit de la culture occidentale non exportable. « Les discours contemporains du quotidien sont largement influencés par notre notion anthropologique de culture » (Keesing 1994 : 303). Partant, il n'est plus certain qu'une « vision évaluative et élitiste de la "culture" » (Goody 1994 : 254-255) prévale encore, et l'on ne peut plus considérer comme allant de soi que les profanes associeront invariablement ce terme à son sens originel, qui le réservait à l'amélioration et à ses résultats (d'abord des jardins, puis des individus et enfin des sociétés [cf. Clifford 1988 : 337 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 15, 44]). Au contraire, ils nous comprennent souvent particulièrement bien, ce qui est assez remarquable, vu que le sens anthropologique du terme n'est entré dans le dictionnaire qu'à partir des années 1920 (Kroeber & Kluckhohn 1952 : 63). C'est précisément ce succès qui rend l'enfant spirituel de l'anthropologie difficile à contrôler :

> Comme l'ont remarqué de nombreux commentateurs, il convient tout d'abord de comprendre que l'anthropologie ne possède plus la notion de culture (si tant est qu'elle l'ait jamais possédée). Pratiquement toutes les composantes de la société – dans tout le spectre politique […] – ont appris le langage de la culture. […] La conscience américaine est désormais empreinte de la notion de culture, au point que la société civile se livre à un « culte de la culture ». […] La culture et la différence sont devenues le paradigme dominant de notre époque, et les individus sont encouragés, voire poussés, à se concevoir en ces termes (Eller 1997 : 253, 251).

Qui plus est, cette tendance n'est aucunement l'apanage des sociétés post-industrielles ou de celles aspirant à le devenir. Sahlins remarque que :

> […] La conscience culturelle qui se développe parmi les anciennes victimes de l'impérialisme représente l'un des phénomènes les plus remarquables de l'histoire du monde au cours de la fin du XXe siècle. La « culture » − le terme lui-même, ou son équivalent local − est sur toutes les lèvres. […] Ils l'avaient à peine remarquée pendant des siècles. Mais aujourd'hui, comme le dit l'habitant de Nouvelle-Guinée à l'anthropologue : « Si nous n'avions pas de *kastom*[14], nous serions comme les Blancs » (1994 : 378).

La notion de culture gagne également en popularité dans le monde académique. Au moins en Allemagne, des séries de publications majeures ne cessent d'annoncer le « tournant culturel » dans les humanités (par exemple Bachmann-Melik 1996) ; et le remplacement des *Geisteswissenschaften* par les *Kulturwissenschaften*, se concentrant sur une vision moins intellectuelle de la culture (Schlesier 1996), a ses partisans. Les études culturelles (*cultural studies*) se sont rapidement implantées dans de nombreux pays, et leurs praticiens se sont orientés vers une conception plus anthropologique de la culture (Keesing 1994 : 303), avec, par exemple, des universitaires spécialistes de la grande littérature redescendant au niveau mondain des romans populaires, des bandes dessinées, des séries télévisées et des publicités. Et après la chute du paradigme des deux blocs opposés dans le champ des relations internationales, le politologue d'Harvard Samuel Huntington prédit un « choc des civilisations » (1993, 1996) selon lequel les différences culturelles donnent lieu à de multiples nouveaux blocs qui ne sont pas moins incompatibles entre eux que les anciens blocs idéologiques[15]. Assez peu controversés dans sa propre discipline (Axford 1995 : 191-194), les écrits d'Huntington ont une influence sur le grand public plus grande que n'importe quelle étude anthropologique, allant jusqu'à toucher le président allemand Roman Herzog qui a considéré l'ouvrage d'Huntington comme un compagnon de route utile lors de ses visites en Chine (Nass 1996).

Huntington est un exemple extrême d'un courant de pensée plus général identifié sous le nom de culturalisme ou « fondamentalisme culturel » (Stolcke 1995). Ce courant postule l'existence d'un nombre fini de patrimoines culturels distincts dans le monde, chacun étant lié à un lieu d'origine spécifique. Ces patrimoines culturels étant considérés en dernière instance comme antagonistes et incommensurables, on estime qu'il vaudrait mieux les garder séparés, avec les individus qui leur sont associés, idéalement dans leurs pays natals respectifs ou, en cas d'échec, dans des zones ethniquement définies, ainsi que le suggèrent actuellement certains urbanistes en Allemagne (*Die Tageszeitung*, 26 novembre 1997). Stolcke indique que, dans le discours politique réactionnaire en Europe, la nouvelle rhétorique de la culture a largement supplanté l'ancienne rhétorique de la race. La culture est une notion égalitaire, car tout le monde est supposé en avoir (mais, évidemment, selon des variantes distinctes). Cette idéologie diffère du racisme, qui prône que certains groupes de gens seraient génétiquement déficients, tandis que d'autres – en général le groupe du locuteur – ne le seraient pas. Le fondamentalisme culturel ne sert pas à étayer idéologiquement un néo-colonialisme, il alimente plutôt les tendances xénophobes dans les pays d'immigration euro-américains où ce discours est déjà largement établi (Stolcke 1995 : 4-8).

L'idée de cultures incommensurables qui feraient mieux de rester distinctes n'est pas réservée à la droite politique, comme le montre Stolcke (1995 : 6). On la repère également dans des encycliques papales récentes qui introduisent la notion d'« inculturation », laquelle désigne le processus de synthèse d'éléments tirés de deux cultures différentes tout en préservant l'intégrité et l'identité de chacune (Angrosino 1994 : 825). On la repère encore de part et d'autre du débat actuel sur le multiculturalisme dans les matériaux pédagogiques aux États-Unis (Eller 1997 : 252 ; Amit-Talai 1995 : 140) ou bien parmi ces anthropologues grecs qui refusent que les étrangers adhèrent à leur association au motif qu'ils ne seraient pas réellement capables de comprendre la culture grecque (Kuper 1994 : 545-546). Cette idée n'est également jamais loin de la plupart des mouvements nationalistes, ethniques et fondamentalistes contemporains. Là, enfin, on trouve la culture utilisée de la manière dénoncée par les sceptiques de la culture, avec, par exemple, des références habituelles à des méga-cultures douteuses telles que la « culture africaine » ou « la culture occidentale » (Eller 1997 : 252-253), des conceptions réductionnistes restreignant la culture, notamment, au rituel (Angrosino 1994 : 828), ou de vagues notions semblables au *Volksgeist* sur une substance ou un éthos mystique qui infuserait dans une culture donnée et la communauté de ses porteurs (Eller 1997 : 252 ; Angrosino 1994 : 827). Que cela plaise ou non aux anthropologues, il apparaît que les gens – et pas seulement ceux qui ont du pouvoir – *veulent* de la culture, et qu'ils la veulent souvent dans la forme délimitée, réifiée, essentialisée et intemporelle que la plupart d'entre nous rejetons. En outre, à l'instar d'autres notions telles que « tribu », la culture est devenue une réalité politique et judiciaire, obligeant toute tentative pour introduire une conception plus critique à affronter une inertie institutionnelle considérable (voir l'expérience des témoins experts pour la revendication des Mashpee Wampanoag d'une continuité culturelle [Clifford 1988 : 277-346]). Pour autant, j'estime que cela ne devrait pas nous décourager de déconstruire ces manières de comprendre la culture ni de développer nos propres vérités (ce qui ne signifie pas nécessairement « parler pour » les autres). À cet effet, je considère qu'il est nécessaire de mettre l'accent sur trois idées fondamentales quant à la culture.

En premier lieu, la reproduction sociale de la culture est toujours problématique et n'est jamais garantie. Le maintien d'un consensus culturel à travers le temps et parmi les individus nécessite des efforts considérables. Ce point est presque toujours omis par les fondamentalistes culturels, qui semblent présupposer la stabilité comme la condition naturelle des cultures et parlent sans complexe, par exemple, de l'« âge » – généralement élevé mais non spécifié – d'une culture donnée. De plus, le mot « culture » a souvent été adopté comme un terme moins polémique par les personnes qui – consciemment ou inconsciemment – adhèrent toujours aux préjugés racistes de la transmission pseudo-génétique et de

ses liens avec le phénotype (ce que plusieurs commentateurs de l'article de Stolcke relèvent). D'une manière quasi mécanique, la reconnaissance du problème de la reproduction amènera à la question du rôle du pouvoir dans l'établissement d'un consensus culturel. Il sera alors nécessaire de passer outre les vestiges du « partage parsonien » et de faire à nouveau entrer la sociologie dans l'anthropologie. Il ne s'agira pas seulement de réciter le mantra inspiré de Foucault, « discours ↔ pouvoir », ni d'imputer de manière routinière les discours, et la culture en général, à des forces très larges et vagues (telles que les « technosciences », le « colonialisme » ou l'« imaginaire allemand » [Linke 1997 [16]]), mais bien plutôt de remonter le plus possible jusqu'aux intérêts d'individus ou de groupes spécifiques, donnant ainsi des « auteurs » à la culture (Fox 1995 : 277-278). Je suis parfaitement conscient que, s'il y avait une chose que Foucault voulait discréditer, c'était bien l'idée de l'individu comme auteur, mais ce qui peut être approprié pour les très larges formations discursives sur lesquelles Foucault s'est penché ne vaut pas pour tous les aspects de la culture.

En second lieu, il existe des limites à la culture [17]. La culture n'étouffe pas ce qui est idiosyncrasique, les individus ne peuvent jamais lui être réduits. Cependant concevoir la culture comme une boîte à outils avec de nombreux usages possibles mais qui ne fera jamais rien par elle-même, n'est désormais plus objet de débats pour les nombreux anthropologues qui se préoccupent de la praxis et de la relation entre structure et agentivité. L'autre limite de la culture est quant à elle plus négligée, à savoir la différence entre la culture et ce qui est commun à l'humanité. La recherche anthropologique sur les universaux humains n'a guère prospéré ces derniers temps, au point que deux nouvelles encyclopédies majeures ne comportent aucune entrée ni entrée d'index sur le sujet (Barnard & Spencer 1996b ; Ingold 1994 ; mais Brown 1991). Les études interculturelles (*cross-cultural studies*) menant à l'identification d'universaux ne se portent pas beaucoup mieux, si tant est que leur place dans les revues majeures constitue une preuve. En outre, les enquêtes se plaçant au niveau, en expansion, de la « culture globale » (porter des t-shirts, pleurer Lady Diana, avoir entendu parler du réchauffement climatique, savoir comment utiliser un thermomètre, aimer le football, etc.) qui est socialement transmise sans plus dépendre d'un endroit ou groupe spécifique (Hannerz 1996 : 38), ne font qu'émerger (Brumann 1998). Or c'est justement en faisant référence aux universaux (aussi bien génétiquement transmis que socialement acquis) que nous sommes à même de récuser les exagérations sur la différence culturelle et d'invalider la notion d'incommensurabilité, universaux qu'attestent au demeurant les expériences de terrain au cours desquelles les anthropologues et leurs informateurs développent fréquemment et relativement rapidement une compréhension commune et des affinités émotionnelles. Et c'est également – voire uniquement – de là que les projets universalistes tels que les

droits humains fondamentaux peuvent tirer leur légitimité et que leur rejet comme étant « simplement de la culture occidentale » peut être dénoncé. Je ne suis pas d'accord avec l'affirmation selon laquelle « l'anthropologie traite essentiellement de la différence » (Eller 1997 : 251) si cet énoncé est considéré comme programmatique au lieu d'être un simple constat historique.

En troisième et dernier lieu, la culture n'est pas toujours une culture ethnique, et n'est pas toujours non plus liée à l'identité. Néanmoins, les descriptions de la culture, tant de la part des anthropologues que des profanes, et qu'elles se rattachent ou non au fondamentalisme culturel, ont fréquemment pour prémisse une présumée synonymie de ces trois termes. Par exemple, l'ouvrage *Encyclopedia of World Cultures* (Levinson 1991-1995) énumère les cultures ethniques. Aussi, bien qu'il soit envisagé d'inclure les cultures nationales dans les Human Relations Area Files (Ember 1997 : 12), il n'est toujours pas question d'y inclure, disons, la culture académique, la culture punk ou la culture gay dans leurs manifestations clairement trans-ethniques. Ce n'est pas que j'envierais quiconque se lancerait dans cette tâche difficile, mais je continue à penser que nous devrions veiller à ne pas ethniciser à l'excès l'anthropologie et à prêter attention non seulement aux cultures de genre mais aussi aux cultures d'âge (Amit-Talai & Wulff 1995), aux cultures régionales, professionnelles et de classe, tout comme au niveau culturel global mentionné précédemment. Nous devrions également analyser plus en détail les interactions des cultures ethniques avec ces autres cultures qui bien souvent ne s'arrêtent pas aux frontières ethniques ou nationales. De la même manière, je ne considère pas qu'il soit judicieux de suivre Appadurai en restreignant la notion de culture (ou plutôt, selon ses termes, « le culturel ») « à ces différences qui soit expriment soit jettent les bases de la mobilisation d'identités de groupe » (1996 : 13), ou de dire avec Knauft que « la culture est maintenant à percevoir surtout […] comme un processus changeant et contesté de construction de l'identité collective » (1996 : 44). Cela nous empêcherait de montrer que toute la culture n'est pas pertinente dans la formation de l'identité et que l'identité collective culturelle n'est pas nécessairement ethnique. Je suis persuadé que le potentiel critique de l'anthropologie envers les mouvements ethniques et nationalistes comme envers les fondamentalismes culturels en général serait alors sérieusement entravé. Après tout, il est sain de se rappeler que ce qu'ont réellement en commun les gens d'une nation donnée sont généralement des choses triviales telles que la familiarité avec certaines marques de savon, des slogans commerciaux ou des stars de la télévision, et non une conscience aiguë de leur histoire et de leur héritage communs. Les anthropologues doivent rester capables de montrer aux gens que ce qu'ils estiment être « leur culture » est bien souvent une sélection plutôt arbitraire.

Bien entendu, ces éléments de réflexion ne sauraient servir à masquer le fait que la notion réifiée de culture est devenue un fait social qui mérite en soi d'attirer l'attention des anthropologues. Ils ne nous sauveront pas non plus du dilemme selon lequel la revendication de cultures ethnicisées, extensives et se reproduisant naturellement, provient souvent justement des gens avec lesquels nous sympathisons et que ce type de culture est fréquemment bien mieux déployé ou marchandisé plus efficacement que l'alternative que nous avons à offrir. En outre, toute identification et description – qu'elle vienne d'un anthropologue ou d'un amateur – d'une culture, la sienne propre ou une autre, est virtuellement réactive, c'est-à-dire susceptible d'influencer cette culture spécifique et les gens qui en sont porteurs au moment où elle devient accessible au public. Par conséquent, l'innocence ethnographique est un vain espoir à une époque où la prolifération des médias de masse peut très rapidement transformer toute affirmation sur les questions culturelles en capital politique – ou en cible (cf., par exemple, le débat public autour de Hanson [1990] tel que documenté dans Hanson [1991], Linnekin [1991] et Levine [1991], ou la controverse autour de Karakasidou [1997] [18]).

Il n'en reste pas moins que la plupart des gens ordinaires ont compris au moins pour partie le message véhiculé par l'anthropologie : la culture existe, elle est acquise par apprentissage, elle pénètre tous les aspects de la vie quotidienne, elle est importante, et elle explique largement mieux que les gènes les différences entre les groupes humains. Par suite, je crois que conserver la notion nous place dans une meilleure position stratégique pour transmettre le reste de ce que nous savons que nier l'existence de la culture/des cultures [19]. En choisissant la première stratégie, nous pouvons nous efforcer d'établir l'anthropologie comme l'experte de la culture, à défaut d'en être encore la propriétaire, tandis qu'opter pour la seconde nous mettrait dans la position délicate d'avoir à nier l'existence de quelque chose que nous prétendons à juste titre mieux connaître que les autres.

Pour continuer sur la ou les cultures, nous pourrions objecter à Huntington que, s'il a raison de s'intéresser au rôle de la culture, la recherche du pouvoir et de la richesse qui sous-tend une grande partie de la politique mondiale est très probablement universelle, et qu'elle prend bien plus souvent l'apparence des différences culturelles qu'elle n'est causée par celles-ci. Il faudrait ajouter qu'il existe certes des sentiments anti-occidentaux ou islamophobes dans le monde, mais qu'actuellement aucune des « civilisations » pan-nationales qu'il identifie ne peut compter sur un niveau de solidarité interne comparable à celui qui se développe fréquemment dans des groupes plus petits culturellement définis, tels que les nations ou les groupes ethniques. Il s'agirait, encore, de pointer que quasiment n'importe laquelle des huit « civilisations » majeures qu'il distingue comporte en son sein une telle diversité

culturelle que sa valeur analytique doit être mise en doute ; d'autre part, les communications mondiales, les migrations et la diffusion culturelle compliqueront encore plus le tableau à l'avenir. Nous aurions à souligner, toujours, que mettre sur le même plan des catégories aussi étroites que la « civilisation japonaise » et aussi larges que la « civilisation africaine », c'est faire prévaloir une lecture politique sur une lecture culturelle. Nous devrions renvoyer Huntington à des études anthropologiques qui cherchent à identifier de larges aires culturelles avec des méthodes moins intuitives (Burton *et al.* 1996) et parviennent à des unités n'ayant rien à voir avec les « civilisations » qu'il dessine. Il s'imposerait enfin de lui faire prendre conscience à quel point la distinction qu'il établit entre la « civilisation confucéenne » et la « civilisation japonaise » ignore d'importants traits culturels communs à l'Asie orientale (dont, justement, l'influence du néo-confucianisme) et par conséquent tombe dans le piège du mythe de la singularité du Japon, largement entretenu aussi bien par les Japonais que par les étrangers (Dale 1986 ; Miller 1983 ; Yoshino 1992) [20].

Par ailleurs, nous pourrions dire aux pratiquants des études culturelles et autres disciplines qu'ils sont en effet en droit d'étendre les études qu'ils mènent sur la culture à des domaines plus terre-à-terre et quotidiens, mais nous pourrions ajouter qu'une analyse interne des produits de la seule culture populaire (comme c'est le cas, par exemple, pour la plupart des contributions à l'ouvrage dirigé par Schwichtenberg [1993]) reste infondée si elle n'est pas complétée par de la recherche ethnographique de terrain sur les rapports que nouent leurs destinataires avec ces produits et sur les pratiques, discours et imaginaires qui en résultent, en les renvoyant, par exemple, aux recherches anthropologiques sur la télévision à titre de source d'inspiration (Kottak 1990 ; A. P. Lyons 1990 ; H. D. Lyons 1993 ; Mankekar 1993 ; Pace 1993 ; Wilk 1993).

Assurément, si un nombre suffisant d'anthropologues s'accordent sur le fait que l'usage du terme de « culture » mine une telle stratégie et contredit tous nos résultats scientifiques, la signification de ce terme finira par converger avec le jugement porté sur lui, et il devra en fin de compte être abandonné (Brightman 1995 : 541). Mais je ne suis pas convaincu que ce processus soit inévitable, et je tiens que l'impossibilité de parler qui en découlerait serait un prix à payer trop élevé. Il serait loisible d'envisager une initiative similaire à celle de la pop star Prince, qui a récemment attiré l'attention sur lui en se renommant lui-même « The Artist Formerly Known as Prince » (« L'Artiste auparavant connu sous le nom de Prince ») ou, pour faire court, « TAFKAP » [21]. Ne serait-ce qu'en raison de la prononciation

plus complexe, je doute fort toutefois que « TCFKAC » (« The Concept Formerly Known as Culture », soit « La notion auparavant connue sous le nom de culture ») rencontrerait un succès comparable. Par conséquent, je propose de conserver le substantif de « culture », aussi bien au singulier qu'au pluriel, et de clarifier aux yeux des non-anthropologues qui s'y intéressent ce que le phénomène ainsi désigné est réellement – ce qui, comme j'ai cherché à le montrer, requiert des formulations très claires et objectives concernant tout ce qu'il *n'est pas*.

Conclusion

Il n'existe aucune justification immanente au monde empirique tant en faveur de l'utilisation de la notion de culture qu'en faveur de son rejet. Tout ensemble de personnes ayant des habitudes de pensée, de ressenti et d'action en commun différera invariablement au regard d'autres habitudes, si bien que le partage et l'absence de partage ne cessent de se combiner. Mais si nous consentons à « imaginer le monde que les individus habitent comme un paysage continu et non délimité, présentant des caractéristiques et contours variés à l'infini, sans cependant aucune couture ni cassure » (Ingold 1993 : 226), nous aurons encore besoin de tout un vocabulaire pour décrire ses montagnes, plaines, fleuves, océans et îles. La notion anthropologique de culture s'offre pour cette tâche, d'autant plus que de nombreuses personnes extérieures à l'anthropologie sont persuadées de son utilité. Il est indéniable que cette notion a souvent été employée à tort et à travers et que c'est toujours le cas, surtout quand elle se trouve entre les mains des fondamentalistes culturels. Mais, en pondérant les succès et les échecs, je ne suis pas convaincu que la notion implique réellement les connotations critiquées, et j'estime même qu'elle peut en être dissociée et être appliquée « avec ses meilleures intentions ». Conserver la notion de culture – tout en mettant l'accent sur sa reproduction problématique, sur les limites qui lui sont imposées par l'individuel et l'universel et sur son caractère distinct de l'ethnicité et de l'identité – nous permettra de préserver le terreau commun qu'elle a créé au sein de l'anthropologie et de profiter de ce que le grand public comprend de mieux en mieux ce que nous entendons par cette notion. La négation de l'existence de la culture et des cultures sera difficile à faire admettre à tous ceux qui perçoivent d'expérience cette existence, et nous courrions le risque qu'ils se tournent vers d'autres qui dissémineraient leur prétendue expertise sans rencontrer d'objections sérieuses. Toute notion scientifique consiste en une construction simplificatrice et renferme un prix à payer, mais, une fois que l'on se rend compte que les avantages dépassent les inconvénients, elle doit être employée la conscience tranquille.

Notes

1. Lors de la rédaction de ce texte, j'ai bénéficié des discussions sur les versions précédentes avec Hartmut Lang, Thomas Widlok et surtout Thomas Schweizer, ainsi que des remarques des participants lors d'une présentation dans un séminaire de recherche organisé par Schweizer, et des précieux commentaires de l'éditeur et de deux rapporteurs anonymes. Je les remercie pour tous leurs conseils, bien que la responsabilité pour tout défaut dans mes arguments – qui n'ont pas toujours plu à toutes les personnes susmentionnées – n'incombe qu'à moi seul.

2. En français dans le texte (NDÉ).

3. Cet article est publié en français dans ce même Carnet de Bérose.

4. Pour une analyse plus approfondie et systématique des défauts présumés de la notion de culture, cf. Brightman 1995.

5. « Chaque individu est […], dans un sens très concret, un représentant d'au moins une sous-culture que l'on peut abstraire de la culture globale du groupe dont il est membre. Fréquemment, si ce n'est typiquement, il est un représentant de plus d'une sous-culture, et le degré auquel le comportement socialisé d'un individu donné peut être identifié avec, ou abstrait de, la culture typique ou globale d'un groupe, varie énormément d'une personne à l'autre » (Sapir 1949 : 515-16 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 247).

6. Ces définitions présentent la culture comme un « courant » (Blumenthal 1937 : 12 ; Ford 1949 : 38 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 130, 132), comme une « incarnation » (Lapiere 1949 : 68 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 112) ou comme « un ordre auto-généré […] créateur de modèles » (Panunzio 1939 : 106 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 106). Je considère toutefois que même ces définitions-là ont une portée métaphorique.

7. D'après Murdock, « la culture n'est qu'une abstraction construite à partir de la similitude observée dans le comportement d'individus organisés en groupes » (1937 : xi ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 251). Sapir affirme que « le véritable substrat […] des […] processus qui, quand ils sont abstraits sous forme d'une totalité, constituent la culture, ne réside pas dans une communauté théorique d'êtres humains connue sous le nom de société, étant donné que le terme "société" est lui-même une construction culturelle utilisée par des individus entretenant des liens significatifs les uns avec les autres dans l'objectif de s'aider à interpréter certains aspects de leurs comportements. Le véritable substrat de la culture gît dans les interactions d'individus spécifiques et, sur le plan subjectif, dans le monde de significations que chacun de ces individus peut inconsciemment abstraire pour lui-même à partir de sa participation à ces interactions. […] Il est impossible de penser à un quelconque schème (*pattern*) culturel ou ensemble de schèmes culturels qui puisse, au sens littéral du terme, être rapporté à la société en tant que telle. […] La notion de culture, telle qu'elle est maniée par les anthropologues culturels, ressortit nécessairement à une fiction statistique » (1949 : 516 ; Kroeber & Kluckhohn 1952 : 247-248).

8. À l'inverse, les chefs de file de l'anthropologie sociale britannique tels que Fortes, Nadel et Firth, continuèrent à considérer la société et la culture comme des « concepts [complémentaires] dont les éléments significatifs se fondent les uns dans les autres » d'une manière telle que société et culture ne sauraient être étudiées séparément (Firth 1951 : 483). D'après Murdock cependant, les anthropologues sociaux britanniques négligeaient unilatéralement l'analyse de la culture au profit de celle de la société, à tel point qu'il suggéra de transférer ses collègues d'outre-Atlantique en sociologie, où ils auraient représenté un champ spécialisé (1951 : 471-472).

9. On pourrait objecter que la culture est plus que la somme totale de certaines caractéristiques qui coexistent avec une certaine fréquence au sein d'un groupe de gens. Cette vision additive pourra sembler erronée à ceux qui voient la culture comme un processus plutôt que comme une distribution statique de traits ou qui suivent Bourdieu (1977 [1972]) en affirmant que les structures lâches de l'habitus guident les improvisations quotidiennes des individus mais sans jamais les déterminer *stricto sensu*. Néanmoins, aucune de ces conceptions n'est opérante sans prendre pour point de départ méthodologique la détermination de la distribution de caractéristiques parmi les individus. Il n'y aurait sinon nulle reconnaissance possible de processus – définis comme ce qui cause la présence de certaines caractéristiques à un moment donné et leur absence à un autre –, et nul moyen de découvrir qu'un habitus spécifique est à l'œuvre dans le comportement effectif des acteurs qui s'illustre par des variations créatives autour d'un thème *commun* (c'est-à-dire stable temporellement et inter-individuellement). Où que nous situions la culture et aussi dynamique que nous la considérions, il n'y aura nul moyen de déterminer la manière dont des caractéristiques données sont distribuées parmi un nombre donné d'individus à un moment donné et de comparer cette configuration avec d'autres moments et/ou pour d'autres individus, si nous n'avons pas encore identifié une culture, un processus culturel ou un habitus guidant les improvisations individuelles. ⇒

10. Dans l'intérêt de cet argument ainsi qu'en raison des critiques soulevées par ses premiers lecteurs, je précise que l'exclusion d'une de ces manières ou l'ajout d'institutions ou d'artefacts n'ont aucune incidence. En outre, toute caractéristique observable peut être incluse dans une telle matrice, y compris les catégories émiques, les comportements aussi bien idéaux qu'observés, les normes et valeurs, ainsi que la perception culturelle qu'ont les individus d'eux-mêmes et la façon dont ils se catégorisent. ⇒

11. Je veux ainsi dire que, face à la rareté permanente du temps et de l'espace, la simplification est inévitable. Il est alors sage de décider en fonction des circonstances, plutôt qu'en se basant sur des principes, jusqu'à quel point il est admissible de simplifier un argument sans le déformer. ⇒

12. Par conséquent, il n'est peut-être pas aussi nécessaire que ce qu'en dit Keesing (1994 : 303, 307-308) de faire des études culturelles (*cultural studies*) un guide à cet effet. ⇒

13. Cette méthode est généralement appliquée dans le cadre de l'analyse de consensus et est fondée sur l'hypothèse selon laquelle, quand on leur demande leur avis sur des questions culturelles, les experts seront plus souvent d'accord entre eux que les profanes. Ces derniers basent leurs réponses sur le hasard ou l'improvisation, non sur un savoir, et sont donc moins susceptibles de donner des réponses identiques à une question culturelle quelconque. L'analyse de consensus consiste en un modèle statistique permettant de déterminer s'il existe une culture commune derrière les réponses des informateurs, et, le cas échéant, de savoir comment déterminer, à partir de ces réponses, la réponse « culturellement correcte » à une question quelconque. Les réponses de chaque informateur sont pondérées à proportion du niveau d'accord entre cet informateur et les autres informateurs, sachant que cette méthode privilégie les experts puisqu'ils ont tendance à être d'accord avec au moins plusieurs autres personnes (d'autres experts). Il convient de noter que des échantillons relativement limités suffisent pour obtenir des estimations très fiables (Romney, Weller & Batchelder 1986 : 326-327). Romney, Weller & Batchelder (1987), ainsi que Romney dans une bibliographie annotée sur la page d'accueil de son site internet, donnent un aperçu des applications, désormais nombreuses, de cette méthode. ⇒

14. Le terme *kastom* est un mot pidgin fabriqué à partir du terme anglais *custom* (coutume) (NDÉ). ⇒

15. Plusieurs passages entiers de l'ouvrage de Huntington semblent recopiés de manuels d'anthropologie. Par exemple : « Les villages, régions, groupes ethniques, nationalités, groupes religieux, tous comportent des cultures différentes à

différents niveaux d'hétérogénéité culturelle. La culture d'un village d'Italie du Sud peut être différente de celle d'un village d'Italie du Nord, mais tous deux partageront une culture italienne commune qui les distinguera des villages allemands. Les communautés européennes, à leur tour, partageront des caractéristiques culturelles les distinguant des communautés chinoises ou arabes. […] Les individus présentent différents niveaux d'identité : un habitant de Rome peut se définir, avec différents degrés d'intensité, comme romain, italien, catholique, chrétien, européen, occidental. […] Les individus peuvent redéfinir leur identité, et le font effectivement, si bien que la composition et les frontières des civilisations évoluent » (Huntington 1993 : 23-24). La dernière phrase, en particulier, est cependant complètement oubliée dans la suite de l'argumentation de Huntington.

16. Cet article démontre comment même la déconstruction des idées racistes peut parfois résonner avec le fondamentalisme culturel. Linke observe une obsession fascinante de l'imagerie du sang dans l'« imaginaire collectif allemand ». Son analyse semble néanmoins considérer comme acquis le fait que cette imagerie serait distribuée de manière homogène et clairement délimitée et qu'elle se serait transmise sans problème de la période nazie jusqu'à l'époque actuelle. Cela semble contestable, puisque la métaphore des « flots » d'immigrants – qui, en représentant un autre type de liquide, se trouve liée au sang (1997 : 564-565) – n'est aucunement propre à l'Allemagne et que la plupart des propos extrêmes prononcés par des hommes politiques et cités dans son ouvrage (1997 : 560-561) ont provoqué l'indignation du public, ce qui prouve que l'« imaginaire politique allemand » est à tout le moins divisé. Même sans vouloir nier les continuités dans l'histoire du racisme allemand, j'estime qu'une analyse des discours publics qui ne se préoccupe pas d'évaluer leur distribution ni leur influence à travers le temps est incomplète et suspecte d'arbitraire.

17. Sur ce point, Hannerz (1996 : 30-43), se basant sur Redfield, s'engage dans une discussion éclairante.

18. Il s'agit d'un ouvrage d'ethnographie sur la Macédoine grecque que les Presses universitaires de Cambridge ont refusé de publier en 1995 non en raison de défauts qualitatifs mais par peur de représailles de la part de nationalistes grecs (cf. la documentation au sujet des évènements, opinions et protestations sur le site internet http://www.h-net.msu-edu/sae/threads.CUP).

19. Un lecteur anonyme de mon article considéra l'idée d'« "éduquer" le grand public […] comme une vision étrangement moralisatrice du rôle de l'anthropologie dans le monde ». Je suis d'accord qu'une discipline scientifique en tant que telle n'est obligée à rien, mais ceux de ses praticiens qui sont payés pour enseigner ou faire de la recherche, souvent sur des fonds publics, devraient se sentir en quelque façon responsables de la diffusion de la vérité. Je suis également favorable aux arguments visant à « intégrer plus profondément la discipline dans le monde académique, ainsi que dans les débats de politique publique » (Weiner 1995 : 14). À mon sens, tout ceci revient d'une manière ou d'une autre à éduquer le grand public.

20. Je m'en tiens aux objections que nous pouvons soulever en tant qu'experts de la culture. Le modèle de Huntington présente également d'autres défauts sérieux qu'il n'est pas nécessaire d'être anthropologue pour dénoncer, tels que l'affirmation selon laquelle les conflits armés surviennent plus souvent dans les zones de contact entre les « civilisations » qu'il a identifiées qu'en leur propre sein. Les habitants du Rwanda n'ont certainement pas eu besoin des différences culturelles d'ordre « civilisationnel » pour s'entretuer, et les Européens n'en ont pas eu besoin non plus pendant des siècles. Enfin, le spectre d'une alliance « islamo-confucéenne » dressée contre la « civilisation occidentale » est, à mon avis, tout simplement infondé.

21. Un nom provisoire exprimé sous forme de « symbole » – exprimé graphiquement par un symbole et jamais écrit entièrement – témoigne des talents de l'artiste dans le domaine de la sémiotique appliquée.

Bibliographie

Abu-Lughod Lila, 1991. « Writing against culture », *in* Richard G. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, p. 137-162.

Amit-Talai Vered, 1995. « Anthropology, multiculturalism, and the concept of culture », *Folk*, 37, p. 135-144.

Amit-Talai Vered & Helena Wulff (dir.) 1995. *Youth Cultures: A Cross-cultural Perspective*, Londres, Routledge.

Angrosino Michael V., 1994. « The culture concept and the mission of the Roman catholic church », *American Anthropologist*, 96, p. 824-832.

Appadurai Arjun, 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Axford Barrie, 1995. *The Global System: Economics, Politics and Culture*, Oxford, Polity Press.

Bachmann-Melik Doris, 1996. « Weltweite Vogelperspektive: Anthropologische und Postkoloniale Herausforderungen der Literaturwissenschaft », *Frankfurter Rundschau*, 10 décembre.

Barnard Alan & Jonathan Spencer, 1996a. « Culture », *in* Alan Barnard & Jonathan Spencer (dir.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres, Routledge, p. 136-143.

Barnard Alan & Jonathan Spencer (dir.), 1996b. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres, Routledge.

Barth Fredrik, 1994. « A personal view of present tasks and priorities in cultural and social anthropology », *in* Robert Borofsky (dir.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, p. 349-360.

Blumenthal Albert, 1937. *The Best Definition of Culture*, Marietta, Ohio.

Boas Franz, 1930. « Anthropology », *in* Edwin R. A. Seligman (dir.), *Encyclopedia of the Social Sciences,* vol. 2, New York, Macmillan, p. 73- 110.

Borofsky Robert, 1994a. « On the knowledge and knowing of cultural activities », *in* Robert Borofsky (dir.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, p. 331-347.

Borofsky Robert, 1994b. « Rethinking the cultural », *in* Robert Borofsky (dir.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, p. 243-249.

Bourdieu Pierre, 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brightman Robert, 1995. « Forget culture: replacement, transcendence, relexification », *Cultural Anthropology*, 10, p. 509-546.

Brown Donald E., 1991. *Human Universals*, Philadelphia, Temple University Press.

Brumann Christoph, 1998. « The anthropological study of globalization: towards an agenda for the second phase », *Anthropos*, 93, p. 495-506.

Burton Michael L., Moore Carmella M., Whiting John M. W. & A. Kimball Romney, 1996. « Regions based on social structure », *Current Anthropology*, 37, p. 87-123.

Clifford James, 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press.

Clifford James & George Marcus (dir.), 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

Dale Peter N., 1986. *The Myth of Japanese Uniqueness*, Londres, Croom Helm / New York, St. Martin's Press.

Eller Jack David, 1997. « Anti-anti-multiculturalism », *American Anthropologist*, 99, p. 249-260.

Ember Melvin, 1997. « Evolution of the human relations area files », *Cross-Cultural Research*, 31, p. 3-15.

Fernandez James W., 1994. « Culture and transcendent humanization: on the "dynamics of the categorial" », *Ethnos*, 59, p. 143-167.

Firth Raymond, 1951. « Contemporary British social anthropology », *American Anthropologist*, 53, p. 474-489.

Ford James Alfred, 1949. *Cultural Dating of Prehistoric Sites in Viru Valley, Peru*, New York, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.

Fox Richard G., 1991. « For a nearly new culture history », *in* Richard G. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, p. 93-113.

Fox Richard G., 1995. « Cultural dis-integration and the invention of new peace-fares », *in* Jane Schneider & Rayna Rapp (dir.), *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence* of *Eric R. Wolf.*, Berkeley, University of California Press, p. 275-287.

Friedman Jonathan, 1994. *Cultural Identity and Global Process*, Londres, Sage.

Goodenough Ward, 1996. « Culture », *in* David Levinson & Melvin Ember (dir.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology,* vol. I, New York, Henry Holt, p. 291-299.

Goody Jack, 1994. « Culture and its boundaries: a european view », *in* Robert Borofsky (dir.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, p. 250-260.

Hannerz Ulf, 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press.

Hannerz Ulf, 1996. *Transnational Connections: Cultures, People, Places,* Londres, Routledge.

Hanson Alan, 1990. « The making of the Maori: culture invention and its logic », *American Anthropologist*, 91, p. 890-902.

Hanson Alan, 1991. « Reply to Langdon, Levine, and Linnekin », *American Anthropologist*, 93, p. 449-450.

Harris Marvin, 1975. *Culture, People, Nature: An introduction to General Anthropology*, New York, Thomas Y. Crowell (2e edition).

Herskovits Melville J., 1948. *Man and His Works*, New York, Knopf.

Huntington Samuel P., 1993. « The clash of civilizations? », *Foreign Affairs*, 72 (3), p. 22-49.

Huntington Samuel P., 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster.

Ingold Tim, 1993. « The art of translation in a continuous world » *in* Gisli Palsson (dir.), *Beyond Boundaries: Understanding, Translation, and Anthropological Discourse*, Londres, Berg, p. 210-230.

Ingold Tim, 1994. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture, and Social Life*, Londres, Routledge.

Karakasidou Anastasia N., 1997. *Fields of Wheat, Hills of Blood: Passages to Nationhood in Greek Macedonia, 1870-1990*, Chicago, University of Chicago Press.

Keesing Roger M., 1981. *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, Fort Worth, Holt, Rinehart et Winston (2e edition).

Keesing Roger M., 1994. « Theories of culture revisited », *in* Robert Borofsky (dir.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, p. 301-310.

Keita S. O. Y. & Rick A. Kittles, 1997. « The persistence of racial thinking and the myth of racial divergence », *American Anthropologist*, 99, p. 534-544.

Knauft Bruce M., 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology: A Critical Humanist Perspective*, Londres, Routledge.

Kottak Conrad Phillip, 1982. *Cultural Anthropology*, New York, Random House (3e edition).

Kottak Conrad Phillip, 1990. *Prime-time Society: An Anthropological Analysis of Television and Culture*, Belmont (Californie), Wadsworth.

Kroeber A. L. & Clyde Kluckhohn, 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books.

Kuper Adam, 1994. « Culture, identity, and the project of a cosmopolitan anthropology », *Man*, 29, p. 537-554.

Lang Hartmut, sous presse. « Kultur und evolution », *Zeitschrift für Ethnologie*.

Lapiere Richard T., 1949. *Sociology*, New York, McGraw-Hill.

Levine H. B., 1991. « Comment on Hanson's 'The Making of the Maori" », *American Anthropologist*, 93, p. 444-446.

Levinson David (dir.), 1991-1995. *Encyclopedia of World Cultures,* 10 volumes, Boston, G. K. Hall.

Linke Uli, 1997. « Gendered difference, violent imagination: blood, race, nation », *American Anthropologist*, 99, p. 559-573.

Linnekin Jocelyn, 1991. « Culture invention and the dilemma of authenticity », *American Anthropologist*, 93, p. 446-449.

Linton Ralph, 1936. *The Study of Man: An introduction*, New York, D. Appleton-Century.

Lyons Andrew P., 1990. « The television and the shrine: towards a theoretical model for the study of mass communications in Nigeria », *Visual Anthropology*, 3, p. 429-456.

Lyons Harriet D., 1990. « Television in contemporary urban life: Benin City, Nigeria », *Visual Anthropology*, 3, p. 411-428.

Malinowski Bronislaw, 1976 [1926]. *Crime and Custom in Savage Society*, Totowa (New Jersey), Littlefield, Adams.

Mankekar Purnima, 1993. « National texts and gendered lives », *American Ethnologist*, 20, p. 543-563.

Mead Margaret, 1937. *Cooperation and Competition among Primitive Peoples,* New York, McGraw-Hill.

Miller Roy A., 1983. *Japan's Modern Myth: The Language and Beyond*, New York, Weatherhill.

Moore Sally Falk, 1994. « The ethnography of the present and the analysis of process » *in* Robert Borofsky (dir.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, p. 362-374.

Murdock George Peter (dir.), 1937. *Studies in the Science of Society: Presented to Albert Galloway Keller*, Freeport (New York), Books for Libraries Press.

Murdock George Peter, 1951. « British social anthropology », *American Anthropologist*, 53, p. 465-473.

Nass Matthias, 1996. « Unverkrampft im Reich der Mitte: Bundespräsident Herzog suchte eine neue Gesprächsbasis mit der aufsteigenden Weltmacht », *Die Zeit,* 29 novembre.

Pace Richard, 1993. « First-time televiewing in Amazônia: television acculturation in Gurupá, Brazil », *Ethnology*, 32, p. 187-206.

Panunzio Constantine M., 1939. *Major Social Institutions: An Introduction*, New York, Macmillan.

Peoples James & Garrick Bailey, 1994. *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology*, St. Paul, West (3e edition).

Radcliffe-Brown A. R., 1940. « On social structure », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 70, p. 1-12.

Romney A. Kimball, Weller Susan C. & William H. Batchelder, 1986. « Culture as consensus: a theory of culture and informant accuracy », *American* Anthropologist, 88, p. 313-338.

Romney A. Kimball, Weller Susan C. & William H. Batchelder, 1987. « Recent applications of cultural consensus theory », *American Behavioral Scientist*, 31, p. 163-177.

Rosaldo Renato, 1993 [1989]. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Londres, Routledge.

Sahlins Marshall, 1994. « Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history », *in* Robert Borofsky (dir.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, p. 377-394.

Sapir Edward, 1949. *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*, édité par D. G. Mandelbaum, Berkeley, University of California Press.

Schlesier Renate, 1996. « Zauber der Unschärfe: Ein Plädoyer für einen Wandel der Fächer », *Die Zeit*, 22 novembre.

Schwichtenberg Cathy (dir.) 1993. *The Madonna Connection: Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory*, Boulder, Westview Press.

Seymour-Smith Charlotte, 1986. *Macmillan Dictionary of Anthropology*, Londres, Macmillan.

Stolcke Verena, 1995. « Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe », *Current Anthropology*, 36, p. 2-24.

Thurnwald Richard, 1950. *Der Mensch geringer Naturbe-herrschung: Sein Aufstieg zwischen Wahn und Vernunft*, Berlin, Walter de Gruyter.

Tylor Edward B., 1871. *Primitive Culture*, Londres, J. Murray.

Weiner Annette B., 1995. « Culture and our discontents », *American Anthropologist*, 97, p. 14-40.

White Leslie, 1949. « Ethnological theory », *in* Roy Wood Sellars, McGill V. J. & Marvin Farber (dir.), *Philosophy for the Future*, New York, Macmillan, p. 357-384.

Wilk Richard R., 1993. « "It's destroying a whole generation": capitalism and moral discourse in Belize », *Visual Anthropology*, 5, p. 229-244.

Yoshino Kosaku, 1992. *Cultural Nationalism in Contemporary Japan*, Londres, Routledge.

La culture en débat, l'anthropologie en question

Textes réunis et présentés par Guillaume Rozenberg

13

Les Carnets de Bérose

Sommaire

Présentation. L'anthropologie à l'ère du doute 6
Guillaume Rozenberg

Remerciements 20

Prélude. Qu'est-ce que la culture ? 21
Clifford Geertz

Premier débat
Nature, culture et expérience. À propos de la motion
« Les mondes humains sont culturellement construits »

Pour la motion : l'être humain est un être fondamentalement culturel 44
Wendy James

Contre la motion : vers une perspective de l'habiter 54
Tim Ingold

Pour la motion : tout est naturel et tout est culturel 62
Roland Littlewood

Contre la motion : la vie sociale ne se programme pas 69
Paul Richards

Deuxième débat
La mesure de l'altérité : unité de l'homme et diversité des cultures

Écrire contre la culture. Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux 78
Lila Abu-Lughod

Sourds à la révolte : les anthropologues et la guerre au Pérou 112
Orin Starn

Écrire pour la culture. Pourquoi il ne faut pas abandonner une notion qui a fait ses preuves 151
Christoph Brumann

Troisième débat

Des promesses non tenues ? La notion de culture à l'épreuve de son histoire anthropologique

Adieu culture : un nouveau devoir émerge 186
Michel-Rolph Trouillot

Deux ou trois choses que je sais de la culture 216
Marshall Sahlins

Quatrième débat

À propos de la motion « Ontologie n'est qu'un autre mot pour culture »

Pour la motion : le point de vue ontologique constitue une des versions du « Projet culture » de l'anthropologie 251
Michael Carrithers

Contre la motion : les ontologies, une manière autre de concevoir la différence 267
Martin Holbraad

Les auteurs 275

Une collection du Lahic et du département du Pilotage de la recherche et de la politique scientifique
Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture

dirigée par Christine Laurière et Frederico Delgado Rosa

Conseil scientifique / Comité de lecture

Ira Bashkow, Paul Basu, Claude Blanckaert, Alice Conklin, Regna Darnell, Vincent Debaene, Nélia Dias, Andre Gingrich, Christian Jacob, Adam Kuper, João Leal, Benoît de l´Estoile, Herbert Lewis, Andrew Lyons, Fernanda Peixoto, Emmanuelle Sibeud, George Steinmetz, Han Vermeulen.

Secrétariat de rédaction
Annick Arnaud

Suivi éditorial
Claudie Voisenat

Les manuscrits doivent être adressés au Lahic
105, Bd Raspail 75006 Paris
Courriel : christine.lauriere@ehess.fr

13 Les Carnets de BEROSE

Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain iiAC LAHIC