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

Littlewood, Roland, 2020. « Pour la motion : tout est naturel et tout est culturel », *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. 62-68.

URL : http://www.berose.fr/article1894.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

Pour la motion : tout est naturel et tout est culturel

Roland Littlewood

Il semble que la motion que je soutiens en soit peu à peu venue à être perçue insidieusement comme le *statu quo* de l'anthropologie, notre point de ralliement face aux matérialistes vulgaires, aux biologistes et aux praticiens de l'anthropologie appliquée. La notion même de « construction culturelle » − ou de « constructionnisme » comme l'appellent avec dédain mes collègues psychologues − paraît être devenue notre insigne officiel, l'orthodoxie populaire qui justifie notre discipline vis-à-vis des autres. Les étudiants et ceux qui se forment au travail social sont abreuvés de (je cite quelques titres tirés de mes étagères) « La construction sociale de la sexualité », « La construction sociale de l'*homo*sexualité », « La construction sociale de la maladie », etc. L'ennui profond dégagé par tout cela a poussé, je crois, toutes les personnes qui pensent juste à se positionner *contre* la motion, contre cette orthodoxie apparente.

Maintenant, par-delà sa monotonie assommante, il existe indéniablement des problèmes avec l'industrie de la construction, notamment quand elle a une vocation pratique ou professionnelle. Une anthropologue de ma connaissance obtint un poste en or dans un institut médical prestigieux afin d'étudier la conceptualisation de la maladie par les patients, dans le but d'améliorer les prestations médicales. Elle créa une forte émotion dès son premier jour de travail en affirmant que les systèmes nosologiques des médecins étaient tout aussi culturellement donnés que ceux de leurs patients, qu'ils étaient tout aussi arbitraires du point de vue des phénomènes en question. De la même manière, si un anthropologue de la santé arrivait dans un projet mené par l'Organisation mondiale de la santé concernant les enfants atteints du sida, il serait fort peu probable qu'il mette en valeur son utilité en déclarant que le sida est une « construction culturelle ».

Les quatre articles de cette motion sont parus ensemble sous le titre « Human worlds are culturally constructed », *in* Tim Ingold (dir.), *Key Debates in Anthropology*, Londres et New York, Routledge, 1996, p.105-128. Ils sont publiés avec l'autorisation de Taylor & Francis Books UK.

Il n'y a rien de surprenant à cela. Si tout devenait culturellement construit, nous trouverions à coup sûr ce monde sans saveur, étiolé, ce serait un monde dans lequel en tant qu'individus nous n'aurions aucune prise pour l'action concrète, où nous ne ferions que nous pavaner au milieu d'une série de tropes historiquement donnés, assurément d'une certaine élégance intellectuelle mais à laquelle manquent l'immédiateté de la douleur, de la lutte, de l'interaction, la matière brute de l'expérience vécue. Si le sexe devient simplement le genre, puis-je encore entrer en relation ? Il n'y a plus d'effervescence. Ce sentiment de révélation que nous éprouvions quand nous réalisions que nos petits mondes, que nous tenions pour allant de soi, étaient en fait la représentation de choses bien plus intéressantes (un sentiment de révélation dont j'affirmerais, de manière assez démodée, qu'il est toujours la source du pouvoir émotionnel de l'anthropologie sociale) s'est désormais dissous dans une « version officielle » insipide.

Sommes-nous encroûtés dans une position qui semble moins « culturelle » que de « haute culture » – une vision métropolitaine et Oxbridge[1], propre à la salle universitaire des professeurs où d'aucuns ont apparemment le loisir de contempler un élégant assemblage de signifiants récursifs ? Il est peut-être temps de descendre jusqu'au niveau de la réalité véritable, jusqu'au niveau d'un monde ordinaire de saleté et de chaos, fait d'accidents et de hasard, de confusions créolisantes, de fluctuations et de défaites, de sociétés en désintégration, de douleur et de terreur arbitraire, d'abus commis sur les enfants, les femmes, les hommes. Où sont vos sociétés bien établies d'autrefois, fraîchement pacifiées par le colonisateur ? Où se trouve leur correspondance impeccable entre l'expérience individuelle et l'ordre social ?

Même si j'ai caricaturé le débat, une insatisfaction pratique vis-à-vis de ce qui est une conception particulière de l'orthodoxie anthropologique nous pousse à nous frotter à des choses plus vulgaires et terre-à-terre : l'écologie, la biologie, la maladie, quelque chose (si j'ose dire) de plus « naturel », réel, expérientiel, désordonné, élémentaire, innocent. Peut-être devrions-nous même chercher à tendre vers de la *Gemeinschaft*, de l'effervescence, de la *communitas* ou quoi que ce soit d'autre. Comme dans la tentative de réfutation de Berkeley par le Dr Johnson[2], nous aurions à nous demander à quel point l'expérience de l'enfant mourant du sida est « culturellement construite ». L'accent même mis sur la culture sonne comme une trahison de cette expérience. Le domaine par lequel je suis entré dans l'anthropologie, la psychiatrie transculturelle, est aujourd'hui moribond précisément à cause de cette insistance sur la culture des Noirs, plutôt que sur la culture de l'interaction, sur sa création à travers le conflit.

Considérez ce terme de « construction ». La construction n'est pas l'invention ou la création *ex nihilo*. Ce terme évoque l'idée de bâtir. Les briques sont là comme briques : elles ne constituent pas encore une maison. La maison « est » briques, pas seulement « de » briques. Les briques sont « converties en » une maison mais restent des briques. Les maisons et les briques ne sont clairement pas des choses du même ordre. Si nous prenons la métaphore de la construction au pied de la lettre, nous risquons d'être en difficulté, car que sont alors ces briques ? Elles sont déjà données dans l'expérience. Mais est-ce bien le cas ?

Je pense que nous devons établir une distinction entre l'enfant ouvrant la boîte de briques déjà prêtes et le processus par lequel les sociétés développent de pair les briques et les maisons. Pour le premier, les briques sont données dans l'expérience. Elles sont « réelles ». Elles sont « présentes ». Tout ce que vous pouvez faire, tout ce que vous avez à faire, est de décider de construire une maison de style georgien [3], ou une maison gothique victorienne, ou une maison à pignon de type hollandais (même s'il est utile de disposer d'éléments courbes pour construire une maison de type hollandais, vous pouvez vous en passer). C'est une maison modèle : un modèle anthropologique, et un modèle que Tim Ingold démolit comme « culturellement construit ». Pour les bâtisseurs en chair et en os au cours de l'histoire, il n'y a pas, bien entendu, de tels éléments donnés, sauf dans la mesure où ils puisent dans la société la notion de briques comme une maison potentielle – ou comme des murs, routes, projectiles, oreillers ou de l'art conceptuel. Essayer d'étudier d'un point de vue extérieur la manière dont les briques et les maisons en viennent à exister s'avère conjectural, c'est un exemple de l'illusion historique ; chaque fois que nous tentons de représenter le processus, nous finissons par utiliser un jeu de briques pour enfant. Si les mondes humains sont culturellement construits d'une façon plus significative, alors cette conception simpliste ne saurait servir pour penser une telle construction.

Il est facile, sans doute, de récuser une telle conception parce que nous ne sommes pas nous-mêmes des briques. Les briques sont déjà un donné social. Attachons-nous à quelque chose de plus compliqué – l'expérience physique, nos existences en tant que personnes incarnées, la douleur, le rythme, l'excrétion, le sexe, la maladie, la mort. Ce sont les expériences corporelles dans lesquelles, par communion et action, je suis moi-même enchâssé, et enchâssé d'une autre manière à travers mes tâches quotidiennes de médecin. Certainement, la façon dont nos corps sont « construits », leur façon de répondre aux perturbations, la croissance même des cellules cancéreuses, ne dépendent pas de la connaissance humaine, n'est-ce pas ? Et c'*est* notre monde. Dire d'une chose dans laquelle nous vivons qu'elle n'est *pas* culturellement construite revient à dire qu'elle revêt la même configuration pour nous

indépendamment de notre aperception de cette chose. Cela se passe simplement là, quelque part, dans un monde naturel non absolument connaissable ; si nous sommes à l'origine de sa survenance sans en avoir directement la conception (comme contracter le sida à la suite d'une activité sexuelle malheureuse), alors nous ne pouvons pas dire que nous l'avons « construite », pas plus qu'une brique que nous avons accidentellement délogée et qui nous tombe sur la tête n'est une maison, ou même qu'elle est à ce moment-là (pour nous) une brique.

Maintenant, les médecins ont un terme pour ces processus compris d'un point de vue physique, un mot qui les plante fermement dans le monde biologique, un monde que nous aussi habitons – quoique pas simplement en vertu du fait d'être humain. Il serait difficile d'être en désaccord avec Tim Ingold (1990) quand il nous dit que cette capacité à être humain fait en soi partie de notre existence en tant qu'organismes sensitifs. Et il serait tout aussi difficile de s'opposer à l'idée selon laquelle notre connaissance même du monde, celui que nous appelons « biologique » ou « naturel », ne prend forme que *sous l'aspect* d'institutions culturelles telles que la science biologique, l'écologie, l'anthropologie, que *sous l'aspect* de nos instruments particuliers. Notez bien que je dis « sous l'aspect » de nos instruments particuliers et non « à travers » nos instruments particuliers. Ingold soutient que notre vision dualiste nous empêche de voir l'interaction entre nous-mêmes et notre environnement. J'affirmerais plutôt, pour ma part, que la distinction même entre nous-mêmes et notre environnement est déjà arbitraire. Il ne s'agit pas d'idéalisme : de toute évidence, tout est naturel, et tout est social. Ce ne sont pas des qualités additives ni des types de choses. Ce sont des procédures, des ordres de connaissance, enchâssés dans certains contextes historiques bien définis (Littlewood 1990). Le monde naturel et le monde social ne sont pas des lieux différents mais des cartes différentes.

Une des cartes cependant revendique une transparence plus grande : celle des sciences naturelles. Parce qu'elle examine nos tripes, nos douleurs et l'étoffe dont nous sommes faits, parce qu'elle prétend que celles-ci sont « là », elle se conçoit elle-même comme ce qu'elle étudie. Et je pense que la même remarque s'applique à la notion formulée par Ingold (1991) de perception directe, par laquelle nous découvrons plutôt que nous inventons.

Le terme que les médecins utilisent pour décrire les perturbations affectant notre être corporel est le terme de *maladie* (*disease*). La maladie, énoncent-ils, est réelle. Elle est là, visible ou non, que vous le vouliez ou non. Elle est à la condition de malade (*illness*) ce que les briques sont aux maisons, un schéma donné à partir duquel nous pouvons tenter de bâtir notre existence personnelle avec les petits bouts à notre disposition. Ce n'est pas un tableau périodique ou une carte du ciel, mais les

éléments ou les planètes eux-mêmes. Le fait que nous utilisions ce terme de « maladie » dans un sens large pour parler de pathologie sociale, de sociétés malades et ainsi de suite, ne fait que démontrer sa réalité puissante, quotidienne, expérientielle.

Plusieurs problèmes se posent ici. Une acception aussi étendue de la maladie n'est ni plus ni moins déraisonnable, ou rhétorique, que l'usage restreint du terme. Les deux sont tout autant fondés sur nos présupposés d'êtres sociaux incarnés. Depuis le XVIIe siècle, la pensée occidentale a recours à une distinction devenue classique entre un monde humain de l'agentivité et un monde naturel de la nécessité causale (Littlewood 1990). La « pathologie » au sens fort du terme *existe* supposément là-dehors dans le monde naturel en tant que « maladie », indépendamment de notre aperception. Elle nous est rendue manifeste, dans l'expérience, à travers une « condition de malade » construite, en fonction de nos états corporels, de nos valeurs, de nos attentes et de la possibilité d'action, mais elle peut être observée directement au moyen des procédés des sciences naturelles, dont l'écologie.

Or la maladie est néanmoins une sorte d'état *indésirable* du monde naturel, même si elle peut être indépendante de toute aperception humaine nécessaire. Comment ce caractère indésirable est-il conceptualisé ? Nous avons un vaste choix de conceptualisations, entre les entités et les processus, entre l'équilibre fonctionnel, le changement anatomique et les processus d'évolution et de développement, ou même la déviation des normes idéales de santé et d'autonomie. Les conceptualisations elles-mêmes ne sont bien entendu pas données par l'objet en lui-même mais sont sélectionnées au sein d'un contexte social. Une pathologie particulière peut être comprise comme ressortissant à toutes à la fois. La majorité de ces conceptualisations nous renvoie à notre expérience personnelle de la condition de malade, à la douleur et à l'infirmité. Ces expériences sont elles-mêmes construites en ce que la douleur, par exemple, n'est pas nécessairement éprouvée comme liée à une condition de malade ou, de fait, comme un mal en tant que tel.

Où la notion de « maladie » (au sens propre comme au sens figuré) nous conduit-elle ? Induit-elle des contraintes pratiques sur les limites du phénomène que nous pourrions étudier et modifier, définissant cette « chose » comme un phénomène ? Certainement. Implique-t-elle l'idée que le phénomène est en dernière instance « là » ? Cela ne semble guère nécessaire à moins que nous ne nous sentions incapables d'agir sans supposer que nos procédures thérapeutiques doivent avoir le pouvoir de contredire un ordre naturel des choses quasiment inéluctable. À travers l'identification et l'extension, nous reconnaissons de la « pathologie » chez des animaux semblables à nous (cette reconnaissance est essentielle à la médecine vétérinaire), mais notre sympathie atteint ses limites quand il s'agit d'organismes unicellulaires. Les phages représentent-ils les maladies des bactéries malsaines ? Dans quel environnement le ténia se développe-t-il le mieux ? Un vieil adage médical veut que : « c'est

peut-être une maladie pour toi ; mais pour le ténia c'est un problème d'écologie ». La morale en est que notre idée de la maladie est radicalement ancrée dans notre monde humain, dans notre être social incarné. Il n'y a pas de maladies là-dehors, simplement des processus perçus, que nous éprouvons pour certains comme appréciables (la santé) et pour d'autres non (la maladie). Le choix n'est pas donné par les faits. Au contraire, il est arbitraire. Il est, si je puis m'aventurer à parler ainsi, socialement construit. La maladie n'est pas là, qu'on l'apprécie ou pas ; elle est là parce que nous ne l'apprécions pas. À l'inverse, nous *sommes* des maladies, pas seulement au sens où nous partageons certaines séquences nucléotidiques avec les bactéries, mais aussi parce que nous descendons des survivants, sélectionnés et en nombre limité, d'innombrables épidémies pendant lesquelles la survie était déterminée par une complémentarité antigénique avec des bactéries ou d'autres micro-organismes. Nous sommes nous-mêmes parce que nous sommes des maladies.

Il est absurde de réduire la notion de construction culturelle au fait de s'amuser avec un ensemble de briques à jouer. N'importe quelle lecture intelligente de notre action permet d'affirmer que nous créons les briques ainsi que la maison. Nier la construction culturelle revient à suggérer que nous pouvons réellement faire l'expérience du monde là-dehors *tel qu'il est*. Il y a de l'espoir ! Nous ne déterminons qu'en partie ce que nous appelons notre environnement, mais nous déterminons l'expérience que nous en avons, notre monde humain. « Cela » nous détermine, nous « sommes » cela, mais « cela » n'est un « cela » que par le truchement des procédures humaines, partagées avec nos congénères. Et ces procédures ne sont jamais innocentes.

Si la distinction dualiste entre organisme et environnement, entre la condition de malade d'une personne et la maladie qui l'affecte, entre l'humain et le monde, est un produit culturel arbitraire, alors l'est aussi toute idée qu'ils peuvent interagir. Pour reprendre la formule culinaire de Wendy James, nous ne découpons pas seulement le gâteau de diverses manières, nous procédons également à sa cuisine. Je ne suis pas sûr de savoir un jour en quoi consiste l'environnement, mais je pense que je peux savoir comment Tim Ingold le construit.

Notes

1. Contraction de « Oxford » et « Cambridge », les deux plus anciennes universités britanniques (NDÉ).

2. George Berkeley, philosophe du XVIIIe siècle, défendait une doctrine immatérialiste, dite de l'idéalisme subjectif, selon laquelle la réalité n'existe qu'à travers la perception qu'en a l'esprit humain, les images qu'il s'en fait. Le Dr Johnson réfuta cette doctrine en s'écriant « je la réfute ainsi ! » tout en tapant avec force de son pied sur un rocher, montrant que le rocher existe indépendamment de toute perception (NDÉ).

3. Le style architectural georgien correspond à l'époque du règne des rois britanniques Georges I à Georges IV, soit 1714-1830 (NDÉ).

Bibliographie

Ingold Tim, 1990. « An anthropologist looks at biology », *Man* (n. s.), 25, p. 208-229.

Ingold Tim, 1991. « Culture and the perception of environment », *in* D. Parkin & E. Croll (dir.), *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*, Londres, Routledge, p. 39-56.

Littlewood Roland, 1990. « From categories to context: a decade of the new cross-cultural psychiatry », *British Journal of Psychiatry*, 156, p. 308-327.

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