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

James, Wendy, 2020. « Pour la motion : l'être humain est un être fondamentalement 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. 44-53.

URL : http://www.berose.fr/article1892.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 : l'être humain est un être fondamentalement culturel

Wendy James

Il n'est pas évident d'être invitée à soutenir ce qui s'apparente a priori à une orthodoxie inoffensive, relevant d'un consensus généralisé, et que l'on pourrait interpréter comme une simple affirmation du fait que les hommes diffèrent des animaux. La véritable proposition sera sans aucun doute énoncée par nos adversaires ; l'on pourrait même croire que ce débat a été conçu à front renversé, et qu'une embuscade a été dressée contre nous, les défenseurs innocents de la tradition établie. Il semble probable que nous serons confrontés à une contre-proposition substantielle, si ce n'est négative : à savoir que les mondes humains *ne* sont *pas* culturellement construits, mais qu'ils sont bien plutôt un précipité du patrimoine génétique et de la conscience organiquement fondée que nous partageons avec les autres animaux, vérité à laquelle les anthropologues conventionnels demeureraient aveugles à cause de leur focalisation sur les phénomènes sociaux et culturels. Ceux qui sont favorables à une approche plus « biologique » en anthropologie espèrent sans doute que nous nous engagions sur un sentier tout tracé en défendant quelques-uns des anciens dogmes et des paradigmes défraîchis de la culture comme *système*. Nous préférons, cependant, emprunter un nouveau chemin pour soutenir cette motion, en cherchant à nous concentrer non pas sur la forme externe abstraite des phénomènes culturels, mais sur l'être humain comme agent culturel et comme sujet de l'expérience qui est constitué culturellement.

Permettez-nous immédiatement de concéder que les êtres humains sont effectivement des organismes modelés par la transmission génétique, avec des systèmes corporels et des structures nerveuses comparables à ceux d'autres créatures. À bien des égards les activités des humains sont

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.

similaires aux activités d'autres organismes, notamment au niveau des schémas coopératifs observés pour les soins apportés aux petits, la recherche de nourriture et d'abri, l'établissement d'un contrôle sur le territoire et les groupes, ainsi que dans le contexte de la toilette, de l'accouplement, de la communication par signaux et d'autres formes de « co-socialité ». À l'instar d'autres créatures, nous sommes affectés par la disponibilité de l'eau et de la nourriture, par l'intensité de la chaleur ou du froid, et par l'impact des maladies – je n'ai pas besoin de continuer cette liste, Roland Littlewood développera ultérieurement les aspects de la maladie et de la douleur. Concédons également tout de suite l'immense intérêt et l'importance potentielle tant des travaux actuels sur le comportement animal que des écrits philosophiques contemporains sur les animaux.

Il convient d'autre part de clarifier notre perspective sur la « culture ». Lors du précédent débat, la notion de société, en tant qu'elle désignerait une entité concrète susceptible de receler un contenu pluriel, a été rejetée. Faisons d'emblée un sort à la forme nominale correspondante de « culture », qui, au sens réifié d'une chose que vous ou moi serions en mesure de posséder, comme un tout, marquant notre différence avec une quelconque tribu lointaine, semble revenir subrepticement dans le discours anthropologique. En vous demandant de soutenir la motion, nous soulignerons le fait qu'elle n'est pas articulée autour de la forme nominale de « culture » mais bien plutôt autour de sa forme adverbiale, ce qui n'est pas du tout pareil. Accepter nos arguments ne suppose pas d'agréer une conception vulgairement positive de la culture, qui y voit un objet tangible ; c'est en réalité le contraire, puisque cette idée s'avère probablement appartenir au rationalisme démodé dont font preuve certains partisans récents d'une approche plus « biologique ».

Nous mettons plutôt l'accent sur le caractère irréductiblement culturel de la manière dont est vécue la vie humaine. Par humain, nous faisons référence essentiellement aux attributs de l'espèce *Homo sapiens*, y compris jusque dans ce nom technique latin qui signifie « sage ». À titre de manifestation restreinte et ambivalente d'humanité (donc de culturalité), nous admettrions non la sociabilité des abeilles ou des oiseaux, mais le témoignage frappant représenté par la pratique du dépôt de fleurs, d'offrandes et d'ocre rouge dans les rites funéraires néanderthaliens (Gowlett 1984 : 106-107). Au moins depuis cette époque, affirmerions-nous, il existe une dimension ou une qualité culturellement constituée dans toute action et expérience humaines. Cette dimension ou qualité, inhérente à n'importe quel monde humain, ne peut pas être isolée. La notion même de « monde » implique une espèce de cohérence, sinon sous la forme d'un simple tout intégré, du moins comme un ensemble auquel il est

possible d'imaginer une texture ; si l'on en retirait, séparait ou niait l'élément culturel, l'ensemble composé d'actions et d'expériences fragmentaires se déliterait.

Bien que les opérations accomplies avec les mains, les outils et les yeux dans l'objectif de creuser un trou puissent paraître identiques pour un organisme, que ce trou soit destiné à dissimuler un trésor ou à enterrer un enfant, la réalisation pratique de l'acte ne saurait être raisonnablement interprétée sans prendre en considération la raison de creuser un trou, laquelle ne peut être comprise qu'au travers de la culture. De même, une observation des émotions purement centrée sur le comportement, telle qu'une description des tremblements et des pleurs lors d'un décès, ne permet pas de faire la différence entre la mort comme événement réel et la mort comme événement projeté sur un écran de cinéma. Il arrive certes que des créatures non humaines soient aperçues en train de « s'affliger » d'un décès, mais c'est *uniquement* dans notre cas que cette réaction peut être déclenchée par ce que Wordsworth appelait l'« œil intérieur » (*inward eye*) tandis que ce dernier songe aux non-événements du film en mémoire, en imagination et en attente tout en pleurant secrètement au fond de la salle de cinéma. Prenez l'exemple plus simple de la faim : la réaction organique consistant à avoir « l'eau à la bouche » est certainement suscitée en nous par l'odeur de la cuisine ou la vue de la nourriture, mais elle est aussi, sur un mode plus complexe, déclenchée par l'imagination et les souvenirs portant sur la nourriture. Et de manière peut-être encore plus complexe, pour le connaisseur – et nous sommes tous des connaisseurs par notre constitution culturelle qui nous rend délicieuse la cuisine dont nous sommes familiers – l'eau vient à la bouche en lisant une recette de tarte aux pommes plutôt que d'une mixture à base de larves de papillons de nuit (*witchetty grubs*), ou inversement.

J'avoue que mes connaissances en biologie moderne proviennent largement de celles de mes étudiants qui suivent un cours interdisciplinaire en sciences humaines. L'un d'eux m'a appris il y a peu que les individus de l'espèce humaine partagent 98 % de leurs gènes avec les chimpanzés, ce qui signifie que nous ne sommes humains qu'à 2 % ! Il n'est pas étonnant que nous soyons autant fascinés par les nouvelles études sur les chimpanzés ; rien ne vaut de s'y reconnaître soi-même un peu pour rendre la science, ou l'histoire, ou les mythes, vraiment captivants. Pour autant que les chimpanzés puissent également être des personnes, je me demande quelle(s) petite(s) partie(s) (peut-être 2 % ?) de la motion qui nous est proposée ne serai(en)t *pas* traduisible(s) dans une quelconque langue chimpanzé connue. Il est concevable que, avec des instructeurs patients, la majeure partie ne poserait pas de difficulté particulière, y compris sa refonte sous la forme dialectique d'une proposition interrogative. « Type[1] non-chimpanzé construire globe-jouet ? » pourrait sans doute être énoncée ; mais qu'en

est-il de « culturellement » ? Le minuscule élément se dérobant définitivement à la traduction serait certainement la terminaison adverbiale de ce mot : il indique non pas un élément ou une action visibles enchaînés aux autres, mais une qualité et une relation cardinale, hiérarchiquement englobante et donnant du sens au tout.

Peut-être que les 2 % de divergence dans nos gènes ne sont pas aussi insignifiants que ce que ce pourcentage suggère. La compétence cruciale que cette divergence confère réside sans doute dans notre capacité à comprendre, remarquablement tôt, les principes de la grammaire et de la syntaxe quasiment telles que les adultes les utilisent, que ce soit dans le langage parlé ou dans le langage des signes, sans compter les possibilités d'apprentissage des métaphores, du faire semblant, de l'ambivalence, de la tromperie, du double sens, de l'humour, et ainsi de suite. Dès les premiers stades du développement de l'enfant, la perception et l'apprentissage vont de pair avec le développement de l'imagination et de la mémoire. Les travaux menés par des scientifiques russes sur l'enseignement à des enfants sourds et aveugles ont montré que si cet état s'installe très tôt, avant le début de la scolarité, l'enfant n'aura aucune « mémoire » sur laquelle s'appuyer ; il faut donc apprendre autant que possible à ces enfants des techniques tactiles avant qu'elles deviennent nécessaires. À propos de l'un de ces enfants, les enseignants expliquaient qu'ils l'aidaient à « construire son monde » grâce à cette préparation éducative. Sinon, laissaient-ils entendre, il serait trop tard, pour lui, pour apprendre comment communiquer avec les autres.

Nous touchons ici au cœur de ce qu'est un monde « humain » : il est composé d'autres personnes, desquelles nous apprenons et avec lesquelles des significations doivent être négociées. Robinson Crusoé était d'une certaine manière seul avant de rencontrer son compagnon, mais même ainsi il apportait avec lui une vaste gamme de possibilités d'origine culturelle pour traiter avec son environnement, dérivée de dialectiques antérieures d'échanges avec d'autres personnes (désormais absentes) ; et quand il rencontra son compagnon, il lui donna un nom qui définissait provisoirement la façon dont ils commenceraient tous les deux à construire un nouveau monde social. Personne n'affronte la nature sur un mode brut et dépourvu de culture. Même la géologue taillant des éclats dans la montagne apporte avec elle des outils culturels complexes, par-delà son marteau. Les nouvelles informations qu'elle recherche tirent leur sens de questions universitaires formulées au préalable ; elle n'affronte pas seule la montagne. Vous pourriez choisir d'imaginer, à des fins scientifiques, un monde humain construit à partir de rien, entre table rase linguistique et table rase morale ; néanmoins, il ne s'agirait

pas de science, dure ou molle, mais bien de fiction et donc logiquement d'une part de culture, quelle qu'en soit la définition !

L'anthropologie sociale et culturelle actuelle ne repose pas sur une conception discriminante de la culture comme abstraction exclusivement mentale. Les auteurs contemporains ont été capables de trouver une multitude de termes, nouveaux ou remis au goût du jour, plaçant la « culture » au centre même de la vie organique telle qu'elle est vécue par les personnes réelles. Songez d'abord à la notion de *discours*, qui ne se limite pas nécessairement aux échanges verbaux et peut inclure les gestes et expressions non verbaux et même la communication des sentiments ; dans son sens le plus élaboré, elle touche aux niveaux plus profonds de la circulation d'idées, systématiquement liées, sur la vie corporelle que le magnétophone d'un visiteur ne capterait pas forcément. Songez ensuite à la notion apparentée de *pratique*, qui ne perd jamais de vue la corporéité pragmatique de l'action, mais qui dans le même temps – dans l'usage d'aujourd'hui – véhicule une connotation véritablement culturelle de transmission de signification. L'*habitus* également, formulation particulière proposée par Bourdieu (1977), est une notion ancrée à la fois dans l'écologie et dans l'activité corporelle, mais elle identifie les formes de ces modes organiques d'action et d'interaction comme les lieux centraux de la signification intellectuelle et symbolique. La transmission de formes de discours ou de pratiques complexes et chargées symboliquement, à tous les niveaux de l'activité humaine, requiert un entraînement systématique et sophistiqué du corps, ainsi que le fait de cultiver des dispositions psychologiques ou morales. Cela est particulièrement évident dans le cas des arts culturels les plus abstraits, tels que la musique, la danse et la peinture, pour lesquels une longue pratique physique au sens le plus ancien, littéral, est absolument indispensable. Talal Asad (1988) a en outre affirmé la primauté de la *pratique* pure dans le fait, pour le moine du Moyen Âge, de cultiver une disposition pieuse. Mais même les actions humaines les plus humbles, comme le soulignait Mauss (1979 [1934]) il y a un demi-siècle dans son essai sur les techniques du corps, résultent d'une éducation et d'un entraînement du corps : il n'existe aucune manière de saluer, de manger, de faire l'amour, ou même d'acquérir sa forme et sa taille physiques, qui ne soit culturelle. Les villageois uduk avec lesquels j'ai travaillé au Soudan pensaient que j'avais les mains, les pieds et les dents d'une enfant, car je ne pouvais pas marcher pieds nus, ni désherber les champs, ni croquer dans du maïs sec comme eux le faisaient. Ils me croyaient beaucoup plus jeune que je ne l'étais ; vingt ans de formation académique n'avaient aucune réalité pour eux.

Plus encore que notre aspect extérieur, notre conscience intérieure d'être un organisme n'est pas, selon moi, une donnée naturelle et n'est pas non plus obligatoirement partout semblable. Bien entendu, c'est une expérience humaine courante que de prendre conscience de son corps et des sensations issues de son corps. Mais le sens que l'on a de la corporéité est lui-même façonné par l'éducation, la formation, le langage et les attentes, ainsi que par les processus discursifs continuels par lesquels nous interagissons avec les autres. Il n'est guère possible de considérer que l'on a le cœur généreux, la tête froide et un esprit clair en dehors des communautés où l'on envisage les autres comme ayant de semblables potentialités. Dans le cas des Uduk, les notions plus ou moins correspondantes seraient un foie frais ou un estomac rempli et donc satisfait permettant de prendre sereinement des décisions, et une attention portée à divers aspects de la réalité à travers les rêves (James 1988 : 68-83). L'anthropologie est de plus en plus sensible à la construction culturelle des personnes elles-mêmes dans l'interaction sociale, et nous commençons à en savoir plus sur les manières dont les structures et les sensations organiques sont conçues et sur les modalités selon lesquelles cela peut façonner l'expérience – ou à tout le moins le discours sur l'expérience – parmi des populations comme les Ilongot tels que décrits par les époux Rosaldo (1980), les Chewong tels que décrits par Signe Howell (1984 : 127-174) ou les Avatip tels que décrits par Simon Harrison (1980). Ces ethnographes, à l'instar de Marilyn Strathern (1988) dans son étude comparative sur la Nouvelle-Guinée, mettent en évidence que la personne n'est pas un élément donné, détachable et unitaire, un organisme indivisible. Il existe des divisions et des connexions internes et externes ne découlant pas simplement d'un quelconque programme biologique général, mais définitivement spécifiées *via* la transmission et la réalisation sans cesse renouvelée de formes culturelles significatives et variables.

La vie communautaire d'autres animaux *pourrait*, selon moi, être décrite (et peut-être cela a-t-il déjà été fait) en termes de discours, pratique et habitus, mais seulement au prix d'une dévaluation de ces termes tels qu'ils sont employés à propos de la vie humaine – de la même manière que le terme « culture » a subi une dévaluation par des applications similaires. Je me souviens d'avoir assisté à une table ronde, il y a bien des années, sur la question du rituel, qui était censée faciliter le dialogue entre des zoologues et des anthropologues[2]. Il fut assez aisé de s'accorder sur diverses définitions : Julian Huxley, Konrad Lorenz et Victor Turner furent capables de faire le lien entre les danses de parade nuptiale d'un nombre incroyable d'oiseaux et d'animaux et les rites de passage des Ndembu, en s'appuyant sur une conception large du « rituel » en tant que marqueur de relations importantes à travers la répétition stylisée d'un comportement formel non utilitaire. Un tel accord s'avérait possible parce que tant de termes étaient déjà passés des sciences sociales à l'éthologie animale que le problème

apparaissait avoir quasiment disparu (les étudiants lisaient à cette époque des articles sur la formation des paires féminin-masculin chez les humains et d'autres sur le mariage des cygnes). Le langage, au lieu de faire voir la difficulté aux participants au débat, la masqua, au contraire. Il semblait y avoir à cette époque une pénurie de termes pour faire ressortir la différence de qualité fortement ressentie entre les rituels non humains et les rituels humains, et je crois que nous sommes face à un problème similaire aujourd'hui. Si l'on se concentre sur l'aspect organique de l'activité humaine, tout en appliquant la notion de culture au comportement d'autres animaux, on crée une illusion d'uniformité grâce à un tour de passe-passe langagier ; et l'on suscite un besoin de nouvelles révisions terminologiques pour rester attentifs au problème.

Je ne peux qu'effleurer le phénomène essentiel de l'organisation institutionnelle et collective, à savoir les questions de l'économie politique, de la royauté, des États et des armées, de la loi, des salaires et des prix – tous aspects « culturellement » construits du monde, imprégnant et motivant n'importe quel organisme-personne humain. Je suis tout à fait susceptible de me concevoir comme une cueilleuse et collectrice de fruits et de noix, comme si j'étais encore en train de circuler dans la forêt africaine, comme je le faisais à une époque, apprenant à reconnaître et récolter diverses feuilles, gousses et racines, et, à l'occasion, des citrons verts et des papayes. Mais au supermarché chaque item a un prix, et la moindre laitue est défigurée par un nombre imprimé mécaniquement qui restreint mon choix – ce qui est d'autant plus décevant dans le cas des citrons verts et des papayes. La collecte de la nourriture sous la forme d'une confrontation directe avec ce qui est offert, ou « permis », par l'environnement est une chose. Ce que je peux moi-même me permettre dans l'environnement où je collecte ma nourriture en est une autre, entièrement différente. Je ne me confronte pas à mon environnement en tant qu'organisme consommateur, mais en tant que salariée, soit un type de consommateur très différent. Si je mettais un ananas dans ma poche, je pourrais très bien finir au tribunal. L'anthropologie moderne peut-elle sérieusement considérer les êtres humains, même ceux ne connaissant pas l'État ni le capitalisme, et vivant encore largement comme des chasseurs-cueilleurs, comme totalement libres de toute forme d'économie politique et sociale ? Même le partage égalitaire est un système difficile, qui n'est pas moins collectivement ordonné et culturellement marqué que les autres. C'est une illusion naïve et romantique, découlant d'une longue généalogie, de supposer que les groupes d'authentiques chasseurs-cueilleurs sont simplement composés d'individus flottant librement qui élaborent spontanément, à chaque nouvelle confrontation, leurs relations avec les arbres, avec les tatous et entre eux.

La vie organique ne crée pas les personnes ; celles-ci doivent être *spécifiées* dans le langage, les symboles et la loi. Le fait que la définition de l'état de personne soit si universellement sujette à débat ne fait que confirmer le caractère essentiellement culturel de la notion. L'histoire est remplie de revendications contestées de l'état de personne sous une forme ou sous une autre, étant donné que la notion même de personne est inséparable de la notion d'agentivité morale et de droits légaux. Un élément de *devrait* plutôt que de *est* entre toujours en jeu. Aucun droit n'existe en soi dans les organismes : les droits sont culturellement construits avant de pouvoir être étendus à des organismes de quelque sorte que ce soit. Des arguments moraux, juridiques, médicaux et divins sont invoqués dans les revendications de l'état de personne, et dans le cadre de la lutte politique pour imposer telle définition contre telle autre. Quand une personne commence-t-elle dans le temps, et quand finit-elle ? À quel moment une personne n'est-elle qu'un légume ? Un esclave est-il une personne ? Un enfant, une femme, un étranger, des représentants d'une autre race sont-ils des personnes ? Dans un monde fondé sur la seule vie organique, les droits d'êtres biologiquement déficients seraient-ils reconnus ? *Quid* des droits des enfants non encore nés et des morts ? Quel accord sur ces questions pourrait-on entretenir en l'absence d'écriture ou d'autres formes culturellement construites d'autorisation, de contrat rituel ou verbal, d'engagement ou de promesse ? Bien que nous soyons des organismes et que nos gènes distinctifs soient si peu nombreux, la majeure partie de notre temps éveillé, et même de nos rêves, est occupée par de telles interrogations, ce qui a une incidence sur la manière dont nous percevons comme bonnes ou mauvaises les choses touchant à notre sens de la personne.

Dans un article récent, Tim Ingold (1990) a lancé une action d'arrière-garde contre les biologistes qui, dans leur quête d'une science dure, ont tellement mis l'accent sur la détermination du comportement par les gènes ou l'ADN qu'ils en ont quasiment abandonné l'« organisme ». Toute notre sympathie va à son aspiration à replacer dans le giron de l'anthropologie, une anthropologie élargie, les autres créatures, surtout les créatures intelligentes et à poil comme les chiens et les chimpanzés que nous nous sommes appropriés à bien des égards (allant jusqu'à les reconstruire culturellement à notre propre image). Ingold peut bien déplorer la réduction de l'organisme à ses gènes, au motif que le caractère du tout, qui représente plus que la somme de ses gènes, est perdu ; mais dans le même temps *nous* déplorons les séduisants jeux de langage de ceux qui souhaiteraient nous réduire à de simples organismes. Pour reprendre une heureuse formule de Stevens Collins (1985), acceptons plutôt le fait que si nous ne sommes rien sans être incarnés corporellement, nous, êtres humains, n'avons jamais été capables, cependant, de nous définir comme de simples corps sans y ajouter un élément complémentaire. Dans les représentations populaires, comme dans la pensée philosophique,

théologique et socio-juridique, il y a toujours eu un « quelque chose » variable, autre que l'organique, pour faire une personne ; les personnes en général sont entièrement définissables seulement comme un « *corps-plus…* » – et l'anthropologie ne saurait l'ignorer.

En vous demandant de soutenir la motion selon laquelle les mondes humains sont culturellement construits, nous n'excluons pas les personnes réelles du champ de l'anthropologie. Au contraire, nous insistons sur l'inclusion des personnes réelles *en tant que telles*, en tant qu'êtres faits de « *corps-plus…* », qui ne soient pas dépouillés de leur éducation, de leur mémoire et de leur imagination pour être réduits à la nudité du simple organisme, à un être humain *manqué*[3]. Seule une pseudoscience pourrait élaborer une figure factice de « *personne-moins…* » et construire un système anthropologique explicatif autour d'elle. Mais des éléments de pseudoscience, et de pseudo-histoire, se sont constitués dans tous les mondes humains connus ; finalement rejetés comme mythes, ils apparaissent pour ce qu'ils sont : des constructions culturelles.

Notes

1. « Type » au sens de personne (*fella* en anglais) (NDT).
2. Ce symposium sur « la ritualisation du comportement chez les animaux et chez l'homme » a été publié dans la revue *Philosophical Transactions of the Royal Society* (n° 772, volume 251, 1966).
3. En français dans le texte (NDÉ).

Bibliographie

Asad Talal, 1988. « Toward a genealogy of the concept of ritual », *in* W. James & D. H. Johnson (dir.), *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Lienhardt*, JASO/Lilian Barber Press, Oxford et New York.

Bourdieu Pierre, 1977. *Outline of a Theory of Practice*, traduit par R. Nice, Cambridge University Press, Cambridge.

Collins Steven, 1985. « Categories, concepts or predicaments? Remarks on Mauss's use of philosophical terminology », *in* M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes (dir.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gowlett John, 1984. *Ascent to Civilization: The Archaeology of Early Man*, Londres, Collins.

Howell Signe, 1984. *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*, Oxford, Oxford University Press.

Harrison Simon, 1985. « Concepts of the person in Avatip religious thought », *Man* (n. s.), 20, p. 115-130.

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

James Wendy, 1988. *The Listening Ebony: Moral Knowledge, Religion and Power Among the Uduk of Sudan*, Oxford, Clarendon Press.

Mauss Marcel, 1979 [1934]. « Body techniques », *in* M. Mauss, *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss*, traduit par B. Brewster, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Rosaldo Michelle Z., 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern Marilyn, 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.

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