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

Trouillot, Michel-Rolph, 2020. « Adieu culture : un nouveau devoir émerge », *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. 186-215.

URL : http://www.berose.fr/article1898.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

Adieu culture : un nouveau devoir émerge

Michel-Rolph Trouillot

« Un nouveau devoir émerge. La recherche de la vérité ne peut plus être l'apanage du scientifique. »

Franz Boas

Le noyau conceptuel derrière le mot « culture », tel qu'il est utilisé dans l'anthropologie nord-américaine, donne une leçon utile et fondamentale sur l'humanité. Néanmoins, le mot de culture est aujourd'hui irrémédiablement entaché à la fois par la politique de l'identité et par la politique du blâme [1] – y compris par la racialisation du comportement qu'il était censé éviter. Contrairement à nombre des auteurs passés en revue par Robert Brightman (1995), je ne pense pas que le concept soit intrinsèquement vicié d'un point de vue théorique. Je suis d'accord avec Richard Shweder (s.d.) pour dire que quelque chose qui ressemble au concept de culture reste nécessaire à l'anthropologie en tant que discipline et aux sciences sociales en général. La distinction entre le concept et le mot est, cependant, essentielle à mon propos, tout comme l'accent mis corrélativement sur les contextes et les processus dans lesquels le mot et le concept sont déployés, ainsi que sur les modes d'engagement à l'interface entre les concepts et les mots. Car si les concepts ne sont pas simplement des mots, alors la vitalité d'un programme conceptuel ne saurait dépendre du seul usage d'un nom.

Le succès populaire de la culture sonne son glas théorique. Sa diffusion dans l'espace universitaire a généré de nouvelles communautés institutionnelles sur les campus nord-américains : les programmes d'études culturelles et multiculturelles. La culture est également entrée dans le vocabulaire des

Cet article est la traduction de « Adieu, culture: a new duty arises », *in* Richard G. Fox & Barbara J. King (dir.), *Anthropology beyond Culture*, Berg, Oxford, 2002, p. 37-60. Il est publié avec l'autorisation de Bloomsbury Publishing Plc.

publicitaires, des hommes politiques, des hommes d'affaires et des économistes, jusqu'aux plus hauts échelons de la Banque mondiale et jusqu'aux pages de l'éditorial du *New York Times*. La culture explique désormais tout : de l'instabilité politique en Haïti aux guerres ethniques dans les Balkans, des conflits du travail dans les ateliers des *maquiladoras* mexicains aux tensions raciales dans les écoles britanniques, en passant par les difficultés rencontrées par les bénéficiaires de l'aide sociale de New York sur le marché du travail. La culture a servi à expliquer à la fois le miracle asiatique des années 1980 et le ralentissement économique japonais deux décennies plus tard (Jomo 2001).

Face à l'accroissement du pouvoir explicatif de la culture, de nombreux anthropologues réagissent de manière négative à l'égard de ce qu'ils voient comme l'usurpation de l'une de leurs catégories favorites par le grand public, les journalistes et, surtout, les collègues d'autres disciplines – réservant leurs attaques les plus passionnelles aux praticiens des études culturelles [2]. Je reconnais au propos qui suit une triple limite : le récit et les solutions esquissés ne sont valables que dans la mesure où nous avons à la fois un problème conceptuel et un problème *public* – donc politique ; que dans la mesure où ces problèmes sont entremêlés et pressants ; que dans la mesure, enfin, où l'exportation massive, depuis les États-Unis, de visions essentialisées et racialisées de la ou des cultures accroît aussi bien l'urgence théorique que l'urgence politique.

La diffusion massive, ces derniers temps, du mot « culture » attend son ethnographe, mais même des faits triviaux sont révélateurs. Un moteur de recherche sur Internet a trouvé plus de cinq millions de pages liées au mot-clé « culture », après qu'ont été exclues la plupart des références à l'agriculture. En revanche quand le mot « culture » était couplé à celui d'anthropologie ou d'ethnographie, les résultats tombaient à 61 000 pages. De la même manière, alors que l'un des principaux sites de librairies en ligne affichait plus de 20 000 titres contenant le mot « culture », le chiffre était ramené à 1 350 quand le mot était associé à celui d'anthropologie ou d'ethnographie dans l'index thématique. La culture est partout, et les anthropologues n'ont aucun contrôle sur son déploiement.

Parmi les 20 000 titres se démarque l'ouvrage *Culture Matters* (*La culture compte*). Cette anthologie, dirigée par Harrison et Huntington (2000), est louée par le *Wall Street Journal*, le magazine *Time* et des poids lourds politiques tels que Patrick Moynihan et le président de la Banque mondiale. Le raisonnement sous-jacent à la plupart des contributions à l'ouvrage, relativement explicite dans l'introduction de Harrison, est que la culture explique l'état des choses dans le monde contemporain, et notamment les inégalités économiques entre les pays et même entre les continents. La culture compte, effectivement, mais selon des modalités que peu d'anthropologues reconnaîtraient. Cela

étant, le succès du mot est pour partie un reflet du succès corporatif de l'anthropologie aux États-Unis, et à ce titre nous pouvons nous demander si la critique anthropologique du déploiement de la culture ne devrait pas commencer par l'anthropologie elle-même.

Les mots ne sont pas des concepts, et les concepts ne sont pas des mots. Par conséquent, le même mot peut exprimer différentes conceptualisations. De la même façon, une conceptualisation peut résister à la disparition du mot qui la renfermait auparavant. En outre, les conceptualisations, qu'elles soient ou non contenues dans un seul mot, ne prennent leur pleine signification que dans le contexte de leur déploiement.

Ce contexte est foncièrement composé de plusieurs niveaux. Il dépasse les frontières de l'espace universitaire. Il inclut non seulement d'autres concepts – les déploiements universitaires, profanes et politiques des mots-clés (Williams 1989) – mais aussi le milieu social même qui est une condition de possibilité de toute conceptualisation. Les théories sont bâties sur des mots et avec des mots, mais ce qui tient ces mots ensemble est toujours un moment spécifique du processus historique. En bref, les conceptualisations sont toujours historiquement situées.

Ainsi historicisée, la trajectoire nord-américaine du concept de culture semble présenter une contradiction. Le noyau de la conceptualisation enseigne des leçons fondamentales sur l'humanité qui n'étaient pas aussi clairement énoncées avant son déploiement et qui ne peuvent pas être aisément désapprises. Pourtant, le déploiement du mot « culture » aujourd'hui, tout en évoquant ce noyau conceptuel, véhicule un programme essentialiste et souvent raciste, aux États-Unis mais aussi au-delà.

Le lien entre ces deux états de fait ne consiste pas en un détournement par des non-anthropologues d'un concept autrement « propre ». Plutôt, l'indifférence de la part de l'anthropologie nord-américaine pour le contexte même d'inégalité – et surtout le racisme – qui permit l'émergence de la conceptualisation condamnait du même coup son déploiement. Ainsi, la contradiction n'est manifeste que si nous envisageons les concepts comme des vérités désincarnées. Si nous considérons au contraire le contexte comme une condition de possibilité de toute conceptualisation, une histoire différente se dévoile, celle d'une démarche politique d'ordre théorique qui refusa au concept de culture ses conditions mêmes de possibilité. La trajectoire de la culture est celle d'un concept se distanciant du contexte de sa pratique. Ce faisant, un concept en partie créé pour fournir une réponse théorique à un problème politique américain perdit à la fois son mordant théorique et son potentiel politique progressiste – et, par là même, son universalisme.

Aux fins de mon propos, je distingue deux contextes : le contexte universitaire et celui de la société dans son ensemble. Au sein du premier contexte, le concept de culture apparaît comme un anti-concept, ce que j'appelle ici une *démarche politique d'ordre théorique*[3], dont les bienfaits deviennent de plus en plus restreints par le statut de l'anthropologie comme discipline, par le prisme étato-centrique des sciences sociales, et par les micro-pratiques de reproduction. Au sein du second contexte, le concept de culture apparaît comme une *démarche théorique d'éloignement du politique*, soit une pratique théorique qui réduit au silence ses propres conditions de possibilité.

Une démarche politique d'ordre théorique

Deux propositions primordiales sont au cœur de la conceptualisation de la culture telle qu'elle s'est déployée dans l'anthropologie nord-américaine. Tout d'abord, le comportement humain obéit à des schémas (*patterned*). Il existe, au sein de populations historiquement spécifiques, des récurrences à la fois dans la pensée et dans le comportement qui sont non pas contingentes mais structurellement conditionnées et qui sont, à leur tour, structurantes. Deuxièmement, ces schémas sont acquis. Les récurrences ne sont pas liées à un monde naturel, qu'il soit en dehors ou au-dedans du corps humain, mais dépendent d'interactions constantes au sein de populations spécifiques. La structuration s'effectue à travers la transmission sociale et le codage symbolique, avec un certain degré de conscience.

Ces deux propositions sont indispensables aux définitions les plus influentes de la culture énoncées par les anthropologues aux États-Unis. Elles sont susceptibles de faire l'objet d'un accord, en tant que prémisses de leur pratique, par une majorité d'individus ayant obtenu leurs diplômes d'anthropologie aux États-Unis. Néanmoins, elles ne sont pas propres à l'anthropologie nord-américaine ni même à l'anthropologie en tant que discipline. La première de ces propositions est nécessaire à la politique de Machiavel et fondamentale pour la géographie socioculturelle de Montesquieu. La seconde fait également écho à des penseurs européens, de Machiavel, Montaigne ou Montesquieu à Kant et Vico. En même temps, ces deux propositions n'épuisent pas toutes les définitions anthropologiques de la culture[4].

Le noyau conceptuel composé de ces deux propositions n'imprime pas en soi une acception essentialiste à la définition ou à l'usage du mot de culture. Il ne prédispose pas non plus le mot à des interprétations racialistes. La façon dont la culture s'est trouvée engagée sur une voie essentialiste, voire sur une pente raciste, est moins affaire de vérité définitionnelle que de contexte, et concerne beaucoup

moins l'histoire intellectuelle que l'histoire du pouvoir que le concept lui-même a servi à occulter. La race et le racisme sont intrinsèques à ce contexte.

Les anthropologues nord-américains adorent proclamer avec une fierté non dissimulée que la réponse apportée par l'anthropologie boasienne au racisme américain consistait en une volonté théorique de séparer la race, la langue et la culture. Si cette affirmation est, comme j'en suis persuadé, exacte, alors le concept de culture ne représente pas simplement un artefact intellectuel vaguement lié à la société – si tant est qu'une telle chose puisse exister – mais une manœuvre intellectuelle ayant pour arrière-plan un contexte social, politique et intellectuel. Je qualifie cette manœuvre de démarche politique d'ordre théorique.

Dans son contexte initial de déploiement, la culture était d'abord et avant tout un anti-concept, intrinsèquement lié à la race, son ennemi juré. La culture fonctionne comme un répulsif de la race – elle est non seulement ce que la race n'est pas, mais aussi ce qui empêche la race d'occuper dans le discours anthropologique la place déterminante qu'elle occupe par ailleurs dans la société américaine. Au sein de cet espace privilégié, le concept de culture permet de limiter l'impact de notions et de descriptions référant à l'héritage biologique.

Les conséquences de ce positionnement sont considérables autant qu'inévitables. En tant qu'anti-concept, la culture possède dans la théorie anthropologique nord-américaine une particularité qui provient moins de ses éventuels précédents allemands ou de sa distance avec les abstractions d'un Malinowski que de la particularité de la notion de race et de la pratique du racisme en Amérique du Nord. Ce qui rend unique la culture dans le contexte universitaire des États-Unis n'est pas un trait ou une combinaison de traits définitionnels, mais son déploiement dans une société dotée de la règle singulière de l'unique goutte de sang (Harris 1964) [5], une société dans laquelle les deux Alexandre Dumas auraient été des « écrivains noirs », dans laquelle le sang noir devient une chose – ce que Marx appellerait une relation objectivée – et où cette relation prévaut sur les autres. La particularité et la nécessité de la « culture » boasienne et post-boasienne procèdent du regard blanc américain sur la négritude (*blackness*), clef de voûte de la conscience raciale américaine, regard qui justifie la fonction de rempart (*gate-keeping*) assignée à la culture.

Malheureusement, la carrière universitaire de la culture ne fit que renforcer les attributs de rempart qui avaient rendu sa naissance possible et nécessaire. Élaborée comme la négation de la race, la culture devint aussi la négation de la classe et de l'histoire. Promue comme un bouclier contre certaines des manifestations du pouvoir racial, la culture finit par protéger l'anthropologie de tous les champs

et appareils conceptuels qui parlaient de pouvoir et d'inégalité. La culture devint ce que la classe n'était pas, ce qui échappait au pouvoir et pouvait nier l'histoire. La manière dont cela se produisit a fortement partie liée, de nouveau, avec le contexte. La démarche politique d'ordre théorique se trouva encore un peu plus limitée par la position de l'anthropologie dans les sciences humaines et par la tentation à laquelle furent soumis ses praticiens d'imiter les « sciences » sociales étato-centrées. Son potentiel essentialiste fut également accru par des micro-pratiques de reproduction au sein de la discipline. La « culture » faisait partie du prix payé par l'anthropologie socioculturelle pour se faire une place légitime dans l'espace universitaire nord-américain.

Le prix du pouvoir

J'ai formulé précédemment deux propositions constituant le noyau primordial du concept de culture. Mais la fortune de ce concept est également liée à une troisième proposition, épistémologique et méthodologique, qui propulsa, en le requérant, l'usage du mot et de ses déclinaisons. On peut résumer la proposition ainsi : l'analyse culturelle est un angle d'observation légitime afférent à un domaine reconnaissable de l'activité humaine. La culture, comme l'économie, constitue une manière d'appréhender les populations.

Ainsi énoncée, cette proposition méthodologique n'est pas plus essentialiste que les propositions primordiales qui forment le cœur de la conceptualisation. Il est de fait possible d'en tirer des positions très fermes contre, à la fois, l'essentialisme et l'empirisme philosophique. Dans la meilleure des perspectives, le domaine de la culture tel qu'il est compris par l'analyste n'existe pas de façon indépendante dans le monde phénoménal. Cette lecture constitue une interprétation légitime des travaux de Franz Boas et de ses disciples jusque dans les années 1920. Néanmoins, peut-être dès les années 1910, plus sûrement dans les années 1920 et surtout au cours des quatre décennies qui suivirent, la culture passa du statut de domaine d'analyse au statut de chose là quelque part (Stocking 1968).

L'émergence de l'anthropologie en tant que discipline s'inscrivit dans le mouvement d'institutionnalisation des sciences sociales, de la seconde moitié du XIXe siècle jusqu'au début de la Seconde Guerre mondiale. Ce mouvement d'institutionnalisation était en rapport étroit avec la montée du nationalisme ainsi qu'avec la consolidation du pouvoir étatique dans les pays de l'Atlantique Nord, où les sciences sociales furent initialement établies. Il coïncidait avec la partition du monde,

principalement par les mêmes pays (Wallerstein *et al.* 1996). Les idées eurocentriques, développées ou entretenues successivement par la Renaissance, la première vague de colonialisme, les Lumières et la pratique de l'esclavage dans les plantations américaines, avaient connu un nouvel essor avec la seconde vague du colonialisme. À l'époque où les sciences sociales se normalisèrent au moyen de départements délivrant des diplômes, les régions et peuples non occidentaux étaient pensés comme foncièrement différents, aussi bien dans leur essence qu'en pratique. Ils ne pouvaient pas être connus par les mêmes procédures scientifiques ni soumis aux mêmes règles de gestion que les régions et peuples occidentaux. Dans le même temps, le désir de les connaître et de les gérer s'était accru.

Ce fut dans ce contexte que l'anthropologie culturelle devint, par défaut, une discipline visant à révéler aux populations de l'Atlantique Nord les modes d'existence et les mœurs de l'Autre. Les anthropologues s'affirmèrent spécialistes du « créneau sauvage » (*savage slot*) (Trouillot 1991), une position nécessaire au sein de la géographie de l'imagination qui s'était développée parallèlement à l'auto-invention de l'« Occident » à la fin de la Renaissance. Sage ou innocent, noble ou barbare, le sauvage était une condition de possibilité de l'Occident, un *alter ego* indispensable à ses prétentions universalistes.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, la nouvelle discipline transposa au créneau sauvage certains présupposés méthodologiques communs à des champs étudiant l'Atlantique Nord tels que l'histoire, la sociologie et l'économie. L'un de ces présupposés était que les frontières des États fournissaient le cadre naturel dans lequel se produisaient les processus examinés par les chercheurs en sciences sociales (Wallerstein *et al.* 1996 : 80). Ce présupposé, également embrassé par les spécialistes de la littérature, se déclinait de la manière suivante : la France était de toute évidence un État-nation. Elle avait, par conséquent, une seule économie, une seule histoire et une seule vie sociale, chacune pouvant être étudiée par la discipline appropriée, et toutes étant fondamentalement circonscrites au territoire politique distinct nommé France.

L'anthropologie écartait facilement ce présupposé quand il s'agissait d'époques anciennes. Mais quand elle se penchait sur les « primitifs » contemporains, elle imitait l'étato-centrisme des autres sciences sociales, présupposant souvent que ces peuples avaient une version édulcorée de l'État-nation dont les frontières étaient aussi évidentes et imperméables que celles des entités de l'Atlantique Nord.

Comme cet ersatz n'était qu'une copie, et une mauvaise copie par-dessus le marché, il ne pouvait apporter ni la stabilité méthodologique ni la naturalité des frontières qui faisaient des pays de l'Atlantique Nord des unités évidentes d'analyse. Des années 1890 aux années 1950, les

anthropologues s'attachèrent de plus en plus intensément à compenser ce caractère trouble. En France et en Grande-Bretagne, en particulier, ils accentuèrent la rigidité de notions telles que le « fait social total » et la « structure sociale », chacune étant censée offrir à l'esprit de l'observateur un bornage qui était difficilement perceptible sur le terrain. Aux États-Unis, la « culture » produisit un bornage encore plus prononcé.

La solidité de ce bornage provenait moins de la proposition méthodologique exposée ci-dessus que de la manière dont elle était utilisée. La culture en tant que domaine devint ce à quoi les anthropologues nord-américains pouvaient se raccrocher pour se distinguer de, disons, les sociologues et les économistes (Cole 1999 ; Darnell 1997, 1998 ; Stocking 1968). Mais l'insistance à se distinguer impliquait également l'acceptation d'un modèle : la production d'unités allant de soi du type de celles produites par ces sciences sociales plus « dures », et la reconnaissance implicite d'une essence à l'intérieur de ces frontières. En bref, la culture devint une *chose*, à la suite d'entités chosifiées telles que le marché, l'économie, l'État et la société.

La culture, en devenant une chose, commença également à faire des choses. Parodiant le marché et le modèle défini par les économistes, la culture se mua d'outil conceptuel descriptif en concept explicatif. Et plus elle expliquait, plus elle devenait rigide et réifiée, à l'instar du marché ou de l'État. Au cours de ce processus, les anthropologues nord-américains greffèrent sur les unités allant de soi du créneau sauvage une vision essentialiste de la culture qui reproduisait l'étato-centrisme des autres sciences humaines. La France ou les États-Unis ayant bien entendu une seule économie, une seule histoire et une seule vie sociale, les Iroquois, les Samoans, les Dobu, les Zuñi ou les Japonais ne pouvaient, bien entendu, avoir qu'une seule économie, une seule histoire et une seule vie sociale. La mesure dans laquelle leur économie ou leur histoire importaient dépendait très largement des préoccupations et de la bienveillance de l'observateur. La mesure dans laquelle les inégalités prévalant parmi eux importaient était partiellement étouffée par l'aversion libérale envers le marxisme et par les prérequis du créneau sauvage, qui faisaient des peuples sans histoire des « sociétés sans classes ».

Là encore, la culture fonctionnait comme un anti-concept, de la même manière que le sauvage avait auparavant fonctionné comme un anti-concept. Pour Christophe Colomb comme pour Montaigne, Las Casas ou Rousseau, les sauvages étaient ceux qui n'avaient pas d'État, pas de religion, pas de vêtements, pas de honte – parce qu'ils avaient la nature. Pour les anthropologues nord-américains, les primitifs devinrent ceux qui n'avaient pas de complexité, pas de classe, pas d'histoire qui importassent véritablement – parce qu'ils avaient la culture. Mieux, chaque groupe avait une

culture unique dont les frontières étaient réputées évidentes. Ainsi, l'anthropologie culturelle nord-américaine concilia le programme boasien avec, à la fois, l'étato-centrisme des sciences sociales fortes et les schémas taxonomiques (Silverstein 2000) des sciences naturelles, plus fortes encore, en particulier la zoologie et la biologie.

Le tournant essentialiste ne fut pas salué par tous les anthropologues. Certains, dont Edward Sapir, le rejetèrent avec vigueur (Brightman 1995 ; Darnell 1997). Beaucoup identifièrent des influences extérieures dans les cultures (Stocking 1968). Leur connaissance approfondie de l'histoire conduisit souvent les premiers anthropologues à discerner des phénomènes de diffusion et par là même à contourner par moments les frontières qu'ils avaient érigées autour de la culture. L'accent exagéré mis sur la culture était doublement tactique : cela contribuait à inscrire la discipline dans l'espace universitaire, tout en apportant une réponse au déterminisme biologique. Mais en dépit de ses buts les plus nobles, au fur et à mesure que l'anthropologie nord-américaine devint de plus en plus puissante et populaire, la centralité – si ce n'est le pouvoir de détermination – assignée à la culture obscurcit les meilleurs aspects de son programme intellectuel aux yeux du public tout comme aux yeux des étudiants d'université.

Tout d'abord, la spécialisation accrue mit un auteur ou même un groupe d'auteurs dans l'impossibilité de maintenir le mouvement de va-et-vient entre la race et la culture qui caractérisait les premiers travaux de Boas. La spécialisation favorisa un dualisme corps-esprit. L'homme producteur de symboles fut affranchi des réalités physiques de son être et de son monde. Alors la culture, même en anthropologie, fut livrée à elle-même. Ses frontières devinrent plus solides, tandis que sa référence négative à la race se brouillait. Des anthropologues comme Ruth Benedict (1934) et Ralph Linton (1955) insistèrent sur l'« unité » (*wholeness*) de cultures distinctes, un thème repris plus tard dans l'œuvre de Clifford Geertz (1973).

Aussi encline fût-elle au bornage, la théorie seule n'eût pas suffi à soutenir la vision des cultures comme des touts isolés. Des déclarations isolationnistes extrêmes, telles que celles de Benedict et de Linton, ne faisaient pas forcément l'unanimité dans la discipline (Brightman 1995 ; Darnell 1997). En outre, la pratique même du travail de terrain démentait la possibilité d'une quarantaine culturelle.

Néanmoins, tous les doutes individuels émergeant de la pratique du terrain s'écrasèrent contre le mur corporatiste de l'institutionnalisation. Les disciplines imposent nécessairement des rites de passage qui assurent et confirment la professionnalisation. Alors que l'anthropologie gagnait en puissance démographique et institutionnelle, la monographie ethnographique devint un gage essentiel

de professionnalisation en France, en Angleterre et surtout aux États-Unis, où le soutien au travail de terrain était plus développé. La production d'une monographie s'affirma comme le rite d'accès privilégié à la profession. En Amérique du Nord, elle devint la seule référence unanimement reconnue pour entrer dans la guilde (Cohn 1987).

L'institutionnalisation de la tradition monographique renforça ce que je qualifie de trilogie ethnographique : un observateur, un temps, un lieu. Puisque ce qui est accessible au regard d'un seul observateur demeurant en un seul lieu pendant un temps restreint est intrinsèquement limité, la trilogie ethnographique, inscrite dans un rite de passage, entraînait un bornage pratique.

À la différence de critiques récents, je ne considère pas que ce bornage soit inhérent au travail de terrain. C'est plutôt une épistémologie naïve, fortement influencée par l'empirisme, qui prédisposait les anthropologues à fétichiser le travail de terrain – d'abord en évitant la question du statut épistémologique de la voix indigène, ensuite en brouillant la distinction nécessaire entre l'objet d'étude et l'objet d'observation (Trouillot 1992, 2001). En outre, dans la première moitié du xxe siècle, les procédures d'acceptation au sein de la guilde apportèrent des incitations corporatistes et individuelles supplémentaires à la fétichisation du travail de terrain. Au milieu du xxe siècle, de part et d'autre de l'Atlantique les unités d'analyse étaient le plus souvent jugées naturelles, évidentes, et, dans les faits, imperméables. La « culture » devint, aux États-Unis, la frontière impénétrable de ces unités.

Un refuge théorique

L'histoire qui a été relatée jusqu'ici est universitaire dans la plupart des sens du terme. Elle se déroule dans l'espace universitaire. Ses conséquences peuvent sembler banales à la fois dans ce contexte et en dehors. Le parallèle entre le déploiement de la culture et le déploiement de termes tels que l'économie, l'État et la société, est patent. Chacun de ces trois derniers mots a été aussi profondément réifié que l'a été la culture. Toutefois, aucun de ces mots ne suggère aujourd'hui l'opposé exact de qu'il était censé suggérer au départ. La culture, telle qu'elle est promue par l'anthropologie nord-américaine, présente un paradoxe unique. Un mot déployé dans l'espace universitaire pour juguler les représentations racistes est souvent utilisé aujourd'hui, au sein comme au dehors de cet espace, avec des connotations racistes. Un mot destiné à promouvoir le pluralisme devient souvent un trope dans les programmes conservateurs ou dans les versions libérales récentes du projet civilisateur. L'histoire de ce processus n'est pas simplement universitaire. C'est l'histoire d'un mouvement d'éloignement du politique, l'histoire d'une conceptualisation dont le déploiement a nié ses conditions mêmes de possibilité.

La démarche politique d'ordre théorique précédemment décrite n'était pas nécessairement un processus funeste, même avec les restrictions mentionnées. Au sein de l'espace universitaire, la culture pouvait être lue comme un retrait du politique, mais ce retrait aurait pu être sain si l'espace privilégié ainsi créé s'était mué en un lieu à partir duquel questionner le pouvoir, même indirectement. Malheureusement, le balancier ne revint jamais. L'espace privilégié devint un refuge. La culture n'en sortit jamais pour traiter du pouvoir.

Je ne suis pas en train d'insinuer que les anthropologues socioculturels auraient dû se transformer en activistes politiques. Je ne les blâme pas non plus d'éviter les positions politiques « correctes ». Dans les faits, l'American Anthropological Association a adopté pas mal de positions que l'on peut caractériser de politiquement progressistes. Je suis prêt à concéder beaucoup sur le simple plan politique. Mon point de discorde se trouve plutôt dans le fait que, dans les termes de sa propre histoire de déploiement, le concept de culture échoua à affronter son contexte. Ce que je considère comme un mouvement d'éloignement du politique est inhérent à ce déploiement et aux silences qu'il produisit. Les silences que je pointe ne sont pas des silences politiques en tant que tels. Il s'agit de silences *d'ordre théorique* qui protégèrent la théorie du politique.

Deux d'entre eux sont véritablement révélateurs : tout d'abord, le traitement théorique sommaire de la race et, ensuite, l'échec à établir un lien entre la race et le racisme aux États-Unis comme ailleurs, ainsi que l'évitement corrélatif des relations Blancs-Noirs aux États-Unis en tant qu'objet ethnographique.

Pour Boas, la race était un fait biologique. Il n'était pas besoin de la conceptualiser, mais il fallait la documenter. C'est entre cette documentation minutieuse – au regard de l'époque – et le développement d'un programme de recherches culturelles que l'antinomie entre la race et la culture prit corps dans les travaux de Boas (Darnell 1998 ; Stocking 1968). Mais, cependant que le déterminisme biologique semblait disparaître du discours public avec le déclin du racisme scientifique, que les définitions de la race datant du XIXe siècle étaient remises en cause dans l'espace universitaire, et que l'anthropologie se structurait en sous-spécialités, la culture et la race suivirent des chemins séparés (Baker 1998 : 168-187). Le résultat est qu'aujourd'hui règne, parmi les anthropologues, plus de confusion conceptuelle à propos de la race qu'au début du siècle dernier.

Après avoir soigneusement étudié les manuels d'anthropologie, Eugenia Shanklin (2000) affirme que « les anthropologues américains offrent des discours confus quant à la vision anthropologique de la race et du racisme ». Faisant écho aux travaux pionniers de Leonard Lieberman et de ses collègues

(Lieberman, Stevenson & Reynolds 1989 ; Lieberman *et al.* 1992), elle relève les incohérences et les lacunes qui se combinent pour conférer à l'anthropologie un « air ignorant, rétrograde, bercé d'illusions, ou indifférent » concernant la race et le racisme. Cela devrait-il nous inquiéter ? Les anthropologues socioculturels ont également proposé d'innombrables définitions de la culture. Qu'ils ne s'accordent pas sur la définition de la race n'est donc pas surprenant.

Néanmoins, cette réponse au jugement de Shanklin n'a de sens que si nous réduisons les conceptualisations à de simples définitions. Si nous revenons au noyau que j'ai précédemment évoqué, les deux cas – culture et race – sont diamétralement opposés. Derrière les différences de définition de la culture se trouve une vision fondamentale qui forme le cœur de la notion. De fait, les débats autour de la définition de la culture consistent en des luttes pour prendre le contrôle de ce cœur conceptuel. Il en va à l'opposé pour la race. Les divergences de définition révèlent l'absence d'un cœur conceptuel.

Cette absence d'un cœur conceptuel se vérifie par de nombreuses entrées dans l'*Anthropology Newsletter* d'octobre 1997 et des mois suivants, lorsque l'American Anthropological Association présenta le thème retenu pour l'année 1997-1998 : « S'agit-il de "race" ? Anthropologie et diversité humaine ». Aussi bien le texte qui annonçait ce thème que les débats qui s'ensuivirent confirmèrent ce que nous aurions déjà pu conclure des travaux de Lieberman : quelque chose de l'ordre du noyau précédemment évoqué pour la culture fait cruellement défaut.

Les recherches tant de Lieberman que de Shanklin corroborent mon intuition selon laquelle peu de personnes au sein de l'anthropologie veulent exercer un contrôle sur le concept de race, hormis quelques pratiquants de l'anthropologie biologique politiquement naïfs ou conservateurs. Tout se passe comme si les anthropologues nord-américains – particulièrement ceux qui se considèrent comme politiquement libéraux – étaient inquiets à l'idée de définir franchement ce qu'est la race, même en tant qu'objet de débat intellectuel. Le consensus veut que l'héritage biologique ne puisse pas expliquer la transmission de schémas de pensée et de comportement, alors que la culture (et/ou la pratique sociale) le peut. La culture explique même la transmission de la croyance selon laquelle l'héritage biologique joue un tel rôle.

Cela peut sembler une bonne nouvelle, et c'en est effectivement une. En même temps, une telle perspective nous ramène à notre point de départ. En un sens, nous avons totalement tourné en rond, du moins en ce qui concerne l'antinomie entre la race et la culture. Nous avons réaffirmé notre croyance au noyau conceptuel. Cependant, en dépit de ce noyau, au sein de l'antinomie elle-même,

la culture est ce que la race n'est pas, et la race, en retour, est ce que la culture n'est pas. En d'autres termes, nous n'avons rien gagné *au niveau conceptuel* quant à la relation entre la race et la culture. Pire encore, la culture a été dégagée de son milieu originel de conception, de la tension politique qui rendit son déploiement nécessaire. Elle peut fonctionner seule. Elle est devenue un refuge théorique.

On pourrait s'élever contre la dureté apparente de ce jugement. N'avons-nous pas appris que la race était une « construction » ? En effet, c'est peut-être ce que nous avons fait. Toutefois, ce mot d'ordre énonce seulement que la race est un objet d'étude approprié pour les anthropologues socioculturels, tout comme d'autres constructions telles que le langage, l'histoire, le mariage, le rituel, le genre et la classe. Il n'énonce quasiment rien sur la manière de conceptualiser cette construction particulière, ni sur ses mécanismes spécifiques de production et ses modes propres de fonctionnement. Dans les termes les plus simples : si la race n'existe pas, le racisme, quant à lui, existe, et la simple désignation de la race comme une construction échoue à nous donner une véritable idée du racisme.

Les mentions du racisme sont plus rares que les mentions de la race dans les manuels nord-américains. La tendance dominante n'est pas à la divergence de vue mais à l'indifférence. Tout en étant en désaccord sur ce qu'est la race, les anthropologues nord-américains négligent souvent les pratiques de racisme. Cet aboutissement était prévisible. Les études sur le racisme menées par des anthropologues en Amérique du Nord sont extrêmement rares, tout comme les études sur les Noirs aux États-Unis [6].

Le fait que les anthropologues étudient traditionnellement des populations vivant dans des lieux éloignés ne suffit pas pour expliquer cet évitement. Les Amérindiens ont longtemps constitué un objet favori des enquêtes anthropologiques. Sidney W. Mintz (1971), qui mit en regard l'aversion éprouvée par l'anthropologie nord-américaine envers l'étude des victimes noires de la domination blanche avec sa prédilection pour les victimes « rouges », avança un certain nombre d'hypothèses pour rendre compte de cette étrange polarité. Tout particulièrement, les Indiens entraient relativement bien dans le créneau sauvage, à l'inverse des Afro-Américains. Les raisons en sont tout à la fois théoriques et politiques, comme j'en ai traité ici. Tandis que chaque « culture indienne » – l'imposition d'un isolement aidant – pouvait être présentée comme une unité d'analyse distincte, il est impossible de décrire ou d'analyser les schémas de pensée ou de comportement parmi les gens considérés comme Noirs aux États-Unis sans faire référence au racisme et à ses pratiques. Sans cette référence, l'anthropologie continuera à être une discipline qui ne fait pas sens pour la plupart des Noirs [7]. Avec cette référence, le balancier reviendrait dans l'autre sens. La culture aurait à questionner le pouvoir.

Un espace progressiste de discernement

Pourquoi le pouvoir semble-t-il constituer la pierre d'achoppement de la théorie anthropologique à presque chaque étape de cette histoire ? Je soutiens qu'une présupposition récurrente existe derrière les difficultés et les silences que nous avons rencontrés ici concernant à la fois la culture et la race : l'illusion d'un espace progressiste de discernement[8] au sein duquel les mots en tant que concepts peuvent être évalués sans tenir compte de leur contexte de déploiement.

Sur la même première page de l'*Anthropology Newsletter* d'octobre 1997 se trouve une autre manchette : « L'AAA demande au gouvernement fédéral d'éliminer la "race". » L'American Anthropological Association recommandait en effet au Bureau américain de la gestion et du budget d'éliminer la notion de race de la Directive 15, intitulée « Normes raciales et ethniques pour les statistiques fédérales et les rapports administratifs ». Le motif était que la race et l'ethnicité étaient impossibles à différencier et qu'elles étaient des concepts communément mal compris et mal utilisés. Par conséquent, le Bureau du recensement devait cesser de classer les citoyens américains sur une base raciale. Reprenant des propositions initialement émises par Ashley Montagu (1946 par exemple), l'AAA suggérait d'abord de coupler race et ethnicité, ensuite de supprimer progressivement et complètement la race.

Le couplage paraît étrange : les déclarants nés sur le territoire américain sentent bien qu'être afro-américain est différent d'être italo-américain, d'autant qu'une reconsolidation de la blanchité s'est produite durant le demi-siècle allant des écrits de Montagu à nos jours (Jacobson 1998). Ainsi, aux États-Unis comme ailleurs, l'ethnicité et la race sont à conceptualiser ensemble (Trouillot 1995 : 133 ; Williams 1989), et non à niveler empiriquement ou théoriquement. Shanklin (2000) fustige à juste titre les auteurs de manuels qui englobent la race dans l'ethnicité. Yolanda Moses, qui fut à l'origine du texte de demande de l'AAA, donna avec raison à entendre que le changement d'étiquettes s'avérerait probablement insignifiant tant que « Blanc » resterait une catégorie non remise en question. Mais pouvons-nous vraiment effacer la blanchité d'un simple trait ?

Un argument majeur dans la position officielle de l'AAA en 1997 résidait dans le fait que le public utilisait à mauvais escient les catégories ethniques et, surtout, le concept de race. Dès lors, il s'imposait que l'anthropologie reprenne possession de la race et en procure une conception plus adaptée afin d'éclairer le public. Mais la seule manière de rendre cette solution recevable consiste à supposer un espace progressiste de discernement – un espace coupé du monde, loin du tumulte de la

vie sociale, au sein duquel le concept de race subirait sa propre purification intellectuelle et émergerait avec toute la pureté de la blancheur afin d'éclairer un monde bien trop social et politique.

Les pratiques à travers lesquelles ces concepts et catégories sont mobilisés et atteignent leur pleine réalisation furent mises de côté dans le débat autour de la Directive 15. Or le problème posé par ces concepts n'est pas un problème d'exactitude scientifique, celui de leur relation référentielle prétendue à des entités existant là quelque part. Le point crucial gît dans les usages auxquels ces catégories sont soumises, les raisons pour lesquelles elles sont mobilisées, et les luttes politiques qui rendent en premier lieu cette mobilisation nécessaire. Ici, les vies universitaire, profane et politique des concepts (Williams 1989) s'entremêlent. Ne pas s'interroger sur cet enchevêtrement revient à présupposer l'imperméabilité de l'espace privilégié. C'est une présupposition énorme. Mais elle est courante dans la pratique anthropologique – de fait, il s'agit de celle-là même sur laquelle repose le déploiement du concept de culture.

En séparant la race et la culture, Boas releva systématiquement les « erreurs » des théories racistes. Contrairement à nombre de ses disciples, il fit mention des discriminations raciales à la fois dans ses écrits universitaires et dans ses écrits pour le grand public (par exemple, Boas 1945). Mais sa stratégie fondamentale consista à délier la race et la culture dans l'anthropologie, non à lier la race et le racisme dans ou en dehors de l'anthropologie.

Il est absolument clair que Franz Boas, en tant qu'individu, voulait dépasser cet espace et ses règles d'engagement (Hyatt 1990), particulièrement vers la fin de sa vie. Quand on les lit de manière chronologique, on s'aperçoit que les essais publiés de manière posthume dans *Race and Democratic Society* (Boas 1945) indiquent une double progression. De 1925 à 1941 environ, leurs thèmes – ainsi qu'un glissement graduel de vocabulaire – expriment un déplacement allant de la description d'états de fait politiquement neutres (par ex. « race » en 1925 et « sentiments raciaux » en 1932) à des *catégories intrinsèquement politiques* (par ex. « préjugés » en 1937, « injustice raciale » en 1937, « racisme » en 1940 [Boas 1932, 1945]). Chose tout aussi importante, l'introduction et l'essai conclusif interrogent le prétendu isolement des institutions universitaires – et donc leur rôle en tant que simples exportateurs de bons concepts. Boas se demanda dans quelle mesure le savoir universitaire était influencé par les « démagogues » et par les préjugés comme par la structure institutionnelle de la société dans son ensemble. S'il ne s'agit pas d'un programme complet, c'est malgré tout le moment où l'anthropologie s'approcha au plus près de la réalité dans la première moitié du siècle dernier.

Cependant, en règle générale, la théorie dans l'anthropologie socioculturelle ne suivit jamais ce programme. Peut-être que la volonté politique était absente – ou mal véhiculée – dans les institutions de la discipline. Peut-être que le besoin d'établir l'anthropologie comme une « science » objective limitait les possibilités d'engagement [9]. En tout cas, l'étude des « relations raciales », laissée de côté par l'anthropologie, resta dans le giron de la sociologie – souvent avec l'idée malheureuse selon laquelle la race était un donné biologique. Survenant entre *Races of Mankind* de Ruth Benedict et Gene Weltfish (1943) et *Race and Democratic Society* de Boas (1945), la publication du livre bien plus influent de Gunnar Myrdal, *An American Dilemma* (1945), signalait à la fois l'absorption de la culture par la race et le fait que les deux notions passaient des mains des anthropologues à l'arène publique. Myrdal considérait la « culture noire [*negro*] américaine » comme une déformation pathologique de la culture américaine générale (c'est-à-dire blanche).

La résonance dans le débat public de la thèse de Myrdal ne faisait que vérifier une ancienne division du travail au sein de l'espace universitaire, rarement reconnue par les historiens de l'anthropologie (voir cependant Baker 1998). Le monopole de l'anthropologie à la fois sur le mot et le concept de culture n'avait cours que quand l'utilisation de l'un ou l'autre était restreinte au créneau sauvage. Dès qu'il s'agissait des sauvages noirs dans les villes, d'immigrés blancs ou de la population majoritaire, d'autres spécialistes des sciences sociales, tels que les chercheurs en sciences politiques ou les sociologues – notamment ceux de l'école de Chicago – prenaient le relais. Leur vision variable de la culture remettait parfois en cause la partition boasienne entre la race et la culture. En outre, même quand les non-anthropologues acceptaient cette partition, la politique de la race et de l'assimilation ainsi que la croyance en l'exceptionnalisme américain [10] conduisaient ces universitaires à mettre l'accent sur la « culture américaine blanche » postulée par Myrdal.

On ferait fausse route en disant que les sociologues élaborèrent le mauvais concept ou qu'ils déformèrent le bon au profit d'un grand public obsédé par la race. La personnalité politique et la carrière professionnelle de Clark Wissler illustrent à quel point ces développements publics provenaient des propres ambiguïtés théoriques de l'anthropologie. Les écrits de Wissler sur les aires culturelles et les « cultures indiennes américaines » étaient largement conformes au paradigme boasien. En revanche, quand Wissler s'intéressait à la culture « euro-américaine », son traitement conceptuel trahissait combien les ambiguïtés conceptuelles et politiques se recoupaient. Il identifia trois grandes caractéristiques de « notre culture américaine », l'une d'entre elles étant la pratique du suffrage universel et la croyance selon laquelle le vote était l'un des « droits inaliénables et sacrés de l'homme » (1923 : 10). Cette

proposition apparaît terriblement suspecte quand on rappelle que, à cette époque, une quarantaine d'États avaient édicté des lois contre le croisement entre races par mariage (*miscegenation*), tandis que les lois sur le vote et l'alphabétisation, ainsi que la clause d'antériorité [11], empêchaient la plupart des Noirs de voter dans le sud des États-Unis.

Le point de vue de Wissler devenait tout à la fois plus étrange conceptuellement et plus clair politiquement quand il étayait ses réserves envers le croisement entre races en évoquant ce principe majeur de « notre » culture américaine, le suffrage universel. Il écrivait ainsi : « S'il est démontrable que les Noirs (*Negroes*) peuvent, dans des conditions favorables, participer de manière égale *à la culture des Blancs*, il est cependant judicieux de s'interroger sur le caractère socialement désirable d'une telle participation commune » (mes italiques). La première question se prêtait à un « traitement scientifique ». La seconde dépendait uniquement « des préférences de la majorité des individus concernés » (Wissler 1923 : 284-287). Par conséquent, le croisement entre races ne constituait pas un objet d'étude anthropologique mais une affaire politique qu'il valait mieux laisser aux électeurs. Il n'est donc pas surprenant que le même Wissler, membre de la Galton Society, ait également siégé au comité exécutif du Second Congrès international d'eugénisme en 1921 ainsi qu'au conseil consultatif de *Eugenics: A Journal of Race Betterment* (*Eugénisme : Revue d'amélioration de la race*) [12].

Mon propos n'est pas de dire que Wissler était un représentant typique des boasiens – si tant est qu'un tel être existât. Je soutiens plutôt que ses positions non seulement démontrent l'incapacité de produire, depuis l'espace édifié par les boasiens, une claire *réponse théorique aux pratiques racistes*, mais attestent aussi la possibilité de court-circuiter la culture en tant qu'anti-concept à la fois de l'intérieur (Wissler, Benedict) et de l'extérieur (par ex., Davenport *et al.* 1930 ; Myrdal 1962 ; Murray & Herrnstein 1994). L'espace qu'exploita Wissler entre le politique et la « science » fut bâti par les deux démarches ici décrites, qui ont totalement isolé la culture (traitée le plus efficacement dans l'espace universitaire) des questions de pouvoir, y compris du racisme, qui n'étaient pertinentes que pour le monde au-delà des murs des prestigieuses universités. Le point de vue de Wissler pouvait s'accorder théoriquement avec l'anthropologie boasienne, tout comme les pratiques racistes aujourd'hui peuvent très bien s'accommoder de la croyance selon laquelle la « race » est une construction [13].

Les réactions actuelles de nombreux anthropologues face au mésusage du concept de culture reposent sur cette même présupposition d'un espace privilégié. Pire encore, elles l'alimentent. Si seulement la culture pouvait revenir à ceux à qui elle appartient, le monde en serait éclairé. Mais qui peut dire à qui la culture appartient ?

Le désir d'occuper un espace privilégié de discernement est un trait fréquent du progressisme tant philosophique que politique, bien qu'il ne leur soit pas propre. Ce désir fait écho aux idéologies dominantes de la société nord-américaine, notamment la volonté de puissance. Le progressisme appelle de ses vœux un monde de sujets libres et bien disposés qui ne soient pas encombrés par les artifices structurels du pouvoir. D'où la proposition douteuse selon laquelle, si des individus éclairés pouvaient s'allier au sein de leur espace de discernement, ils pourraient refondre la « culture » ou la « race » et, en retour, affranchir de leurs illusions collectives d'autres individus libres et bien disposés. Mais le racisme est-il vraiment une illusion sur la race ? Ou bien la race est-elle rendue saillante par le racisme ? C'est là toute la question.

Albert Memmi (2000 [1982] : 143) a peut-être été le premier intellectuel à proclamer haut et fort que « le racisme est toujours à la fois un discours et une action », une activité structurante avec des objectifs politiques. Le contenu sémantique et les preuves scientifiques importent ainsi moins que la dénonciation de ces objectifs. De la même manière, Étienne Balibar (1991) se demandait comment nous pouvions nous débarrasser de certaines des pratiques de pouvoir enracinées dans des identités ambiguës quand nous sommes en désaccord avec les fondements de ces pratiques. Il était d'avis que nous ne pouvions pas nous débarrasser de ces pratiques par la répression, c'est-à-dire en interdisant certains types de pensée ou certains types de discours. D'autre part, selon lui, nous ne pouvons pas non plus éliminer ces pratiques par la prédication, à savoir par la simple injection de nouveaux types de pensée et de nouveaux de types de discours.

Ce n'est pas nécessairement dévaloriser la pensée et le discours que d'admettre que la solution première que la théorie anthropologique a eu tendance à appliquer face aux problèmes que de nombreux anthropologues cherchent sincèrement à résoudre consiste à injecter de nouveaux types de mots. Pire, du premier pari boasien aux recommandations récentes sur la race ou la culture, la réduction des concepts à des mots n'a fait qu'empirer – d'où la fétichisation de la « culture » au détriment de son noyau conceptuel. Le fossé entre la théorie et son contexte de déploiement s'est également élargi, et pas seulement en anthropologie.

Les deux dernières décennies du XXe siècle ont connu une surdité du discours universitaire aux problèmes rencontrés par la majorité de la population mondiale. Quoi qu'en disent les médias, l'influence de la recherche universitaire qui pourrait être qualifiée de politiquement « progressiste » a décliné – ne serait-ce que parce que les travaux universitaires sont de plus en plus inaccessibles au lecteur profane. Bien loin de la nécessité absolue d'un vocabulaire technique auquel contribue la recherche et

sans lequel elle ne saurait se maintenir, bien loin de la nécessité spécifique de structures syntaxiques exprimant la complexité de la pensée ou la grâce du langage, les universitaires ont désormais versé dans « l'esthétisation de la théorie ». Je veux parler d'un processus par lequel la théorie non seulement acquiert un droit d'exister pour elle-même – ce qui est une revendication légitime – mais surtout passe son temps à tourner sur elle-même tout en entretenant des aspirations prosélytes, le but principal étant de confirmer sa beauté. En d'autres termes, les pressions sont beaucoup plus fortes aujourd'hui qu'à l'époque de Boas pour trouver refuge dans un espace privilégié de discernement où les mots sont protégés et protègent en retour leurs auteurs.

Cet espace n'existe pas. Une fois lancés, les concepts avec lesquels nous travaillons vivent leur propre vie. Ils suivent des trajectoires que nous ne pouvons pas toujours prédire ni corriger. Nous pouvons les placer en orbite, les concevoir en leur impulsant une direction, mais nous savons qu'ils seront contestés au sein de l'espace universitaire comme en dehors. Nous n'avons aucune garantie que la signification finale sera la nôtre. Néanmoins, si nous ne prêtons pas d'emblée attention au contexte global de leur déploiement, il est très probable que les mots qui renferment nos concepts deviennent irrécupérables pour nous. C'est, je pense, ce qui est arrivé à la « culture ».

Hors orbite ?

Le déploiement du concept de culture fait écho à un volontarisme propre aux idéologies progressistes qui imprègnent la société étatsunienne. Si la culture était restée attachée à l'antinomie entre la race et la culture même selon les circonvolutions dont témoignent les premiers écrits de Boas (maintenant ainsi un dialogue avec la biologie et les anthropologues biologiques), ou, plus important, si son déploiement anthropologique avait intégré des références à des processus socio-historiques comme les mécanismes de l'inégalité, elle aurait été plus difficile à déplacer. Inscrite dans une trajectoire conceptuelle quelconque, elle aurait pu être remise sur son orbite. Mais telle qu'elle fut fixée, en tant qu'entité autonome, singularisée et essentialisée, elle était littéralement à prendre.

La complexité des débats entre boasiens (Brightman 1995 ; Darnell 1997) n'était pas immédiatement accessible au grand public. Même au sein de la discipline, des groupes de spécialistes intégrèrent des parties différentes d'un corpus de plus en plus vaste et n'héritèrent que de portions d'un programme de plus en plus large. Alors que certains anthropologues culturels remirent en cause avec succès le principe du déterminisme biologique pour ce qui était du comportement collectif, certains

anthropologues biologiques purent renforcer ce même principe pour ce qui était du comportement individuel[14]. En outre, et plus crucialement, la distinction entre la race et la culture professée par Boas, objectif public majeur du concept de culture, ne se diffusa qu'assez lentement dans des segments de la population (Baker 1998). Non seulement le racisme survécut aux boasiens, mais il s'en tira très bien. Pire, il fit de la culture un accessoire.

Bien que le concept de culture ait contribué à mettre en question la pertinence théorique de la race dans certains cercles cultivés, il n'a eu que relativement peu d'impact sur le racisme dans l'espace public. Dans le meilleur des cas, le racisme qui fait appel au déterminisme biologique a seulement fait une place à un racisme parallèle ancré dans l'essentialisme culturel. Il arrive que ces deux formes de racisme se contredisent l'une l'autre. La plupart du temps, elles se renforcent mutuellement, dans l'espace universitaire comme en dehors. Le déterminisme biologique d'un Charles Murray ou d'un Vincent Sarich implique une vision essentialiste de la culture sans laquelle l'emballage biologique ne tient pas. De nombreux chapitres de l'ouvrage *Culture Matters* renferment un point de vue essentialiste sur des ensembles raciaux, religieux ou géo-ethniques perçus comme des isolats culturels. Au lieu de l'effet attendu par Boas, celui d'une opposition entre culture et race, de nombreux Américains embrassent aujourd'hui une idéologie, qui se répand rapidement dans le reste du monde, selon laquelle culture et race ne font qu'un.

De fait, la culture est devenue une explication privilégiée des inégalités socio-économiques tant à l'intérieur des pays qu'entre pays (Banfield 1990 ; Harrison & Huntington 2000). Elle est devenue un argument pour diverses positions politiquement conservatrices et fait l'objet d'usages que bien des anthropologues contesteraient, allant de la désapprobation envers les adoptions interraciales à la nécessité d'une représentation politique basée sur la couleur de peau. La culture a également servi à ressusciter, avec si peu de critiques de la part des anthropologues, des versions du fardeau de l'homme blanc.

L'exploitation politiquement conservatrice de la culture comme les récentes versions progressistes du fardeau de l'homme blanc plongent leurs racines théoriques dans l'anthropologie même : premièrement, dans le pouvoir explicatif débridé dont de nombreux anthropologues ont revêtu la culture ; deuxièmement, dans l'utilisation de la culture pour délimiter des unités d'analyse toujours plus petites. Ces délimitations (« la culture de la science », « la culture universitaire », « la culture politique », etc.) amoindrissent, pour l'étude d'un objet quelconque, la pertinence à la fois analytique et politique du concept de société et du champ global des relations sociales. Il n'est pas

besoin d'analyser l'ordre social, *a fortiori* d'agir sur lui ; il est seulement besoin de réformer les sous-cultures moralement douteuses ou politiquement inefficaces. À une échelle différente mais d'une manière similaire, le fardeau de l'Atlantique Nord peut être actuellement conçu par certains comme le devoir d'apporter au reste du monde les lumières du libéralisme protestant (Harrison & Huntington 2000).

De nombreux anthropologues culturels sont scandalisés par ces usages. Ils les découvrent trop tard. Car bien peu de gens extérieurs à l'anthropologie prennent maintenant la peine de demander aux anthropologues ce qu'ils entendent par culture. Depuis le début des années 1980, une discussion animée a lieu en économie sur les relations entre la culture et le développement (par ex., Buchanan 1995 ; Mayhew 1987), mais les anthropologues n'y participent quasiment pas. Dans les cercles politiques, nous sommes généralement écartés des débats sur le multiculturalisme, dont nous savons tous qu'ils portent « en réalité » sur la race. Ou, quand nous sommes sollicités, nous rejetons la proposition, préférant l'isolement de notre espace de discernement. Même au sein de l'université nous perdons du terrain face aux études culturelles dans le débat sur l'appropriation du mot de culture ; les anthropologues semblent bien plus irrités par cette perte que par la prise en otage politique du mot dans le monde non universitaire. Nous ne cessons de dire de tous côtés : « vous vous trompez ». Mais beaucoup de ces idées viennent de chez nous – non seulement à travers notre révélation de la culture mais aussi à travers notre manière de nous accrocher à un espace où nous nous sentons conceptuellement en sécurité. Si certains afrocentristes croient aujourd'hui qu'un enfant du centre-ville de Chicago est culturellement plus proche d'un Bushman du Kalahari que de son homologue blanc vivant au nord de la ville – et si les inégalités entre les deux sont attribuées à la culture, aussi mal définie soit-elle – alors l'anthropologie doit assumer sa part de responsabilité.

Adieu culture

Le blâme ne suffit pas et ne constitue pas l'attitude la plus efficace. Il est nécessaire de trouver des solutions. Elles ne viendront pas d'un seul individu ni d'un seul groupe, mais de l'engagement collectif de la discipline vis-à-vis du contexte dans lequel nous opérons. Je ne parle pas d'un engagement politique, qui reste du domaine du choix individuel. La réponse première de l'anthropologie en tant que discipline ne peut pas être une déclaration politique, quelque tentante ou nécessaire que puisse être cette solution dans des circonstances critiques. Cependant, tandis que le contexte principal de notre

pratique professionnelle reste le monde universitaire, le contexte fondamental pour sa pertinence est le monde extérieur, à commencer très probablement par le pays dans lequel nous publions, plutôt que ceux sur lesquels nous écrivons [15]. Ainsi, sans pour autant suggérer que les anthropologues abandonnent la théorie au profit du discours politique, je plaide en faveur d'une théorie consciente de ses conditions de possibilité, qui inclue les processus politiques propres à son environnement immédiat.

Le XIXe siècle a produit un modèle particulier des relations entre l'université et le politique basé sur une prétendue différence de nature entre les pratiques scientifiques et les pratiques sociales. Même s'il a été parfois contesté, ce modèle continue à dominer la vie universitaire de l'Atlantique Nord. L'alternative la plus visible est apparue dans les années 1960 et reste vivace sous différentes formes, y compris certaines tendances de la politique de l'identité. Ce modèle alternatif nie tant l'autonomie que la spécificité de la vie et de la recherche universitaires. Il résout le problème de la relation entre l'université et le politique en précipitant la dislocation des deux : la science est politique et la théorie est insurrection. On fait sa propre politique dans la salle de cours ou dans les revues scientifiques. Il n'est pas nécessaire de poser la question de la relation entre l'université et son contexte parce que les deux forment une seule et même entité, à ceci près que la première est une version déguisée du second.

Aucun des deux modèles n'est convaincant. Alors que le premier présuppose un espace progressiste de discernement dans lequel les concepts peuvent être purifiés par les universitaires, le second minimise les règles d'engagement propres à l'espace universitaire ainsi que le pouvoir variable des différents lieux institutionnels. Il permet de manière pernicieuse aux universitaires de revendiquer le capital social de la pertinence politique tout en les confortant dans leur espace privilégié. Le présent article porte l'espoir majeur que les anthropologues se mettent à explorer la possibilité d'un troisième modèle d'engagement.

En attendant que cet engagement collectif se manifeste puissamment, que faisons-nous concernant la culture ? Si l'histoire racontée ici est suffisamment juste, alors le mot de culture est perdu pour l'anthropologie dans un avenir prévisible. Le reconnaître ne revient pas à admettre la défaite. Il s'agit d'affronter le fait qu'il n'existe aucun espace privilégié au sein duquel les seuls anthropologues peuvent remodeler le mot. La culture est désormais sur une orbite où la pourchasser ne peut qu'être une entreprise conservatrice, une idylle d'arrière-garde avec un passé inventé (quand la culture était vraiment la culture – comme si la culture n'avait jamais été que la culture). Si les concepts ne sont pas des mots, alors Brightman (1995) a raison de dire que les stratégies de « relexification [16] » ne sont pas non plus utiles. Il y a un noyau conceptuel à défendre, mais il n'est pas nécessaire de lier cette

défense à un mot que le grand public essentialise à présent sur la base de sa propre fétichisation par les anthropologues [17]. Il nous faut renoncer au mot tout en défendant fermement le noyau conceptuel qu'il renfermait naguère. Surtout, nous devons exploiter le pouvoir du langage ethnographique pour faire valoir les éléments constitutifs de ce que nous appelions auparavant culture.

Il est encore plus important que nous repensions les termes de l'engagement de l'anthropologie socioculturelle avec d'autres disciplines et avec le monde non universitaire. Ce n'est pas un hasard si nos discussions de plus en plus paroissiales intéressent de moins en moins les praticiens des sciences sociales et encore moins le grand public, à un moment où la motivation éthique de la discipline non seulement n'est pas claire mais surtout n'est même pas soumise à discussion. Ce n'est pas non plus un hasard si l'anthropologie socioculturelle se détourne progressivement des groupes mêmes que la globalisation rend aujourd'hui sans intérêt pour l'accumulation du capital (Trouillot 2001 : 128-129). Là encore, l'enjeu à long terme le plus crucial est celui d'un engagement collectif.

C'est uniquement avec ce paramètre en tête que, poussé par les éditeurs du présent ouvrage, je propose avec réticence quelques exemples de solutions à moyen terme. Dans mes efforts actuels pour décrire les flux globaux qui caractérisent notre époque ainsi que leur impact sur les populations locales (par ex., Trouillot 2000, 2001), je considère que le terme de culture brouille souvent plus qu'il n'éclaircit les faits à expliquer – d'autant que la globalisation elle-même est devenue une sorte de chose bien plus rapidement que la culture. Des mots tels que style, goût, cosmologie, éthos, sensibilité, désir, idéologie, aspirations et prédispositions décrivent souvent mieux les faits à étudier sur le terrain, parce qu'ils ont tendance à mieux délimiter la palette de traits et de schémas couverte. En réalité, ces mots permettent un meilleur déploiement du noyau conceptuel auquel je demeure fidèle.

Y gagnons-nous ou y perdons-nous à décrire les affrontements entre les Beurs et les jeunes Blancs en France comme des affrontements entre la culture arabe (ou musulmane) et la culture française (ou occidentale) ? Jusqu'à quel point voulons-nous nous rapprocher de la notion de choc des civilisations de Harrison et Huntington ? Est-ce que l'implantation massive de la chaîne McDonald's en France ou en Chine est une preuve de la globalisation de la « culture » américaine – quelle qu'elle soit ? Nous pourrions être plus précis en explorant la manière dont les capitalistes nord-américains exportent avec succès les goûts de la classe moyenne américaine en matière de consommation. Nous pourrions vouloir enquêter sur la façon dont les entreprises étatsuniennes – souvent dominées par des hommes blancs – vendent comme « culture noire » des manières de parler, des codes vestimentaires et des styles artistiques développés dans un contexte de ségrégation dans les grandes villes nord-américaines. Quels sont les mécanismes par lesquels ces formes et styles sont acceptés, rejetés ou intégrés dans le sud des États-Unis, dans le reste du monde anglophone, en Afrique, au Brésil, ou dans les Caraïbes, ou bien dans

les quartiers européens comportant un nombre significatif d'immigrés africains ou caribéens ? Nous pourrions vouloir examiner comment l'expansion et la consolidation du marché mondial des biens de consommation, au lieu de créer une « culture globale », alimentent à la place une « production globale du désir » (Trouillot 2001). Quelles forces et quels facteurs reproduisent à présent la même image de la belle vie dans le monde entier et font que des gens issus de sociétés très différentes aspirent aux mêmes biens ? Nous pourrions également nous demander comment la vague actuelle d'excuses collectives pour les péchés historiques est stimulée par la production de nouvelles sensibilités et subjectivités et par la présence virtuelle d'un chœur grec que nous appelons aujourd'hui naïvement « la communauté internationale » (Trouillot 2000). La production de ces nouveaux sujets, la montée de nouvelles forces et de nouveaux sites, rendent de plus en plus périlleux le fait de faire dépendre notre destin théorique d'un seul mot sur la trajectoire duquel nous n'avons absolument aucun contrôle.

L'abandon du mot libérerait réellement les praticiens dans tous les sous-champs de l'anthropologie. Cela améliorerait le dialogue entre les anthropologues socioculturels d'une part, les archéologues et surtout les anthropologues biologiques d'autre part. Les anthropologues biologiques n'auraient pas à trouver de la « culture » dans le comportement des humains ni d'autres primates. Plutôt, ils auraient à circonscrire le rôle de la biologie dans la structuration de phénomènes particuliers de cognition, de volition et d'activité parmi les groupes – humains ou non – qu'ils étudient et à préciser jusqu'à quel point les constructions symboliques influent sur ces structures. Le débat porterait ainsi sur des spécificités et non sur des généralités.

Exhortant ses collègues anthropologues physiques à abandonner le mot « race », Ashley Montagu écrivait que « le sens d'un mot réside dans l'action qu'il produit » (1964 : 27), suggérant ainsi que les seules raisons pour déployer des termes raciaux étaient politiques. Les anthropologues socioculturels doivent faire preuve d'un courage similaire. La valeur intellectuelle et stratégique de la « culture » dépend, maintenant comme auparavant, de l'usage et du contexte historique (Knauft 1996 : 43-45). Aujourd'hui, il n'y a pas de raison d'enfermer un quelconque segment de la population mondiale dans une seule culture délimitée et intégrée, hormis dans l'objectif d'une quarantaine politique. Moins la culture est autorisée à être un raccourci pour de trop nombreuses choses, plus l'anthropologie socioculturelle est à même de prospérer au sein du domaine d'excellence qu'elle s'est choisi, en documentant comment la pensée et le comportement humains obéissent à des schémas, et les manières dont ces schémas sont produits, rejetés ou acquis. Sans la culture, nous continuerons à avoir besoin de l'ethnographie. Sans la culture, nous pourrions même redynamiser le noyau conceptuel boasien, car nous devrons en venir aux fondamentaux pour décrire et analyser les têtes changeantes de l'hydre que nous avions naguère singularisée.

Remerciements

J'ai mis longtemps à écrire cet adieu. La gêne que j'éprouve face au complexe de la race et de la culture dans l'anthropologie nord-américaine remonte à mes études universitaires. J'ai mis des mots dessus pour la première fois lors de la session présidentielle sur la race pendant la rencontre annuelle de l'American Anthropology Association à San Francisco en 1991. J'ai repris mes arguments dans le texte intitulé « Exploring the limits of the liberal discourse : American anthropology and U.S. racism » (« Explorer les limites du discours progressiste : l'anthropologie américaine et le racisme aux États-Unis »), présenté au symposium intitulé « Anthropologists of color speak out : perspectives on race and public anthropology » (« Les anthropologues de couleur s'expriment : perspectives sur la race et l'anthropologie publique ») qui s'est tenu à l'American University le 25 octobre 1997. Le présent article en lui-même a d'abord été exposé à l'université Ben Gourion en Israël en avril 2000 et a été discuté lors du symposium Wenner-Gren d'où est issu l'ouvrage dont il fait partie. Je remercie les participants à tous ces événements. Xavier Andrade, Lee D. Baker, Bruce Knauft, Sam Kaplan, Richard A. Shweder, George W. Stocking Jr. et surtout Richard G. Fox ont apporté des commentaires substantiels. Clare Sammells a fourni des commentaires et une aide. J'adresse des remerciements tout spéciaux à Brackette F. Williams, de qui je continue d'apprendre à travers ses écrits ou sa conversation, et aux étudiants qui ont assisté au séminaire « Concepts et catégories » que j'ai tenu pendant les seize dernières années à l'université Duke, à l'université John Hopkins et à l'université de Chicago. Je revendique cependant la pleine et entière responsabilité de ce que certains verront comme les conclusions scandaleuses de ce texte.

Notes

1. Par l'expression « politique du blâme », on désigne une critique morale adressée à un groupe de personnes et qui comporte une assignation à la responsabilité, voire à la culpabilité. En l'occurrence, l'auteur évoque la propension à stigmatiser un groupe en invoquant sa « culture », censée expliquer les comportements critiqués (NDÉ).

2. La focalisation excessive sur les études culturelles, qui fait de collègues universitaires des cibles politiques de premier choix, et les réactions à de précédentes versions de ce texte, bien qu'elles aient évidemment des objectifs et une nature différents, comportent des thèmes dominants : nous n'avons pas de problème *public*, mais seulement un problème universitaire qui peut être résolu au sein de l'espace universitaire ; nous avons un problème public, mais il peut être résolu à coup d'ajustements conceptuels ; nous avons seulement un problème propre à l'Amérique du Nord : la culture et les études culturelles sont relativement saines partout ailleurs.

3. La formulation anglaise originale est « *a political move in theory* ». Très vraisemblablement, comme me l'a confirmé Ward Keeler (qu'il en soit remercié), ici et tout au long du texte, Michel-Rolph Trouillot joue sur l'ambiguïté de la

signification de l'expression « *in theory* », qui peut vouloir dire « dans la théorie » (« dans le domaine théorique ») ou « en théorie » (« en principe », par contraste avec « en réalité », « en action »). Il veut par-là souligner que le développement anthropologique de l'idée de culture aux États-Unis a été une intervention conceptuelle, « dans le domaine théorique », pour peser sur le débat politique et social américain, mais qu'en même temps cette intervention n'a été politique qu'« en théorie », qu'en principe, les anthropologues n'ayant jamais été au-delà pour prendre à bras le corps, à travers leurs écrits, la question éminemment politique de la race et du racisme dans la société américaine. Il a été choisi de rendre en français ce jeu sémantique par l'expression « d'ordre théorique » (NDÉ).

4. De fait, en tant que fondement conceptuel de l'anthropologie nord-américaine, ces propositions ont précédé d'au moins une décennie – notamment dans les écrits de Franz Boas – l'usage routinier du terme qui par la suite les a incarnées.

5. La règle dite de l'unique goutte de sang (*one-drop rule*), centrale dans la classification raciale aux États-Unis, voulait et veut encore, dans une certaine mesure, qu'il suffise d'avoir un seul ascendant d'origine noire africaine (une « goutte » de « sang noir ») pour être catégorisé comme Noir (NDÉ).

6. Les exceptions incluent Gregory (1998), Gregory et Sanjek (1994), Sanjek (1998), et des ouvrages classiques tels que *The Myth of the Negro Past* d'Herskovits (1958). Mais le passage d'Herskovits de la proposition selon laquelle les « [noirs (negroes)] ont absorbé la culture américaine » à la célébration d'une culture afro-américaine distincte (Mintz 1990) révèle d'une manière saisissante le dilemme politique de l'essentialisme culturel et présage la reconquête de la culture par la race.

7. La relation entre l'anthropologie et les Américains noirs s'est largement détériorée depuis la première génération d'étudiants noirs que Boas attira dans la discipline. À l'heure actuelle, le nombre de docteurs en anthropologie augmente bien plus rapidement que dans d'autres domaines, avec une majorité de femmes diplômées. Toutefois, alors que nous attirons un nombre de plus en plus grand d'Asiatiques, d'Amérindiens et de Latinos (à l'exception des Portoricains, dont le nombre est honteusement faible), les Noirs ne représentaient que 3,5 % des étudiants ayant obtenu un doctorat d'anthropologie en 1999. La moyenne nationale pour cette année-là était de 5,9 %, sans compter les écoles professionnelles. Clairement, par comparaison avec les autres disciplines, l'anthropologie attire de moins en moins les Noirs (Sanderon *et al.* 1999, 2000).

8. *Liberal space of enlightenment* : avec cette expression, l'auteur fait implicitement allusion au moment historique des Lumières, *The Enlightenment* en anglais, et de la Raison (NDÉ).

9. Beaucoup parmi les individus les plus réticents à accepter que l'anthropologie fût un refuge – St. Clair Drake, Otto Klineberg, Allison Davis, Eugene King – ne devinrent jamais ses ténors. Mais il serait aujourd'hui vain de diviser les ancêtres anthropologiques de manière manichéenne. Le pamphlet de Ruth Benedict intitulé *Races of Mankind* (1943), coécrit avec Gene Weltfish, lequel sera plus tard victime du maccarthisme, fut interdit par l'armée au motif qu'il s'agissait de « propagande communiste » (Di Leonardo 1998 : 196). Il n'en reste pas moins que, en dépit de son activisme antiraciste, Benedict n'a que rarement remis en question l'évaluation implicite du progrès blanc.

10. L'exceptionnalisme américain est une théorie philosophique et politique qui assigne aux États-Unis un destin hors du commun, en en faisant une civilisation moralement supérieure et unique de par son histoire et ses accomplissements, notamment par rapport à l'Europe (NDÉ).

11. Cette clause, dite « clause du grand-père », qui visait particulièrement les Noirs, voulait que si un individu ne remplissait pas les conditions pour voter (par exemple savoir lire et recopier la constitution), une dérogation ne lui était accordée qu'à condition que son père ou grand-père ait bénéficié du droit de vote avant 1866, date de l'émancipation des Noirs (NDÉ).

12. Il est très probable que Wissler ait favorisé la présence de Melville J. Herskovits dans les pages de la revue *Eugenics*, dans laquelle Herskovits publia un texte où il proposait une réfutation plutôt diplomatique à ceux qui voyaient dans le mélange interracial une recette produisant des mutants indésirables (Davenport *et al.* 1930).

13. Un climat politique mêlant nativisme et exceptionnalisme fait aussi partie de l'histoire du chemin emprunté par la culture vers l'essentialisme. Bien que les Nord-Américains n'aient pas le monopole de l'exceptionnalisme ou de l'essentialisme, il existe un mélange des deux relativement spécifique aux sciences sociales nord-américaines. En me basant sur Dorothy Ross (1991), je lis la particularité américaine comme étant la confluence de trois tendances : une dépendance méthodologique envers les modèles issus des sciences naturelles, une dépendance politique envers le libéralisme individuel, et une dépendance idéologique envers l'exceptionnalisme américain. Le libéralisme et l'exceptionnalisme imprègnent le rejet, par Benedict, du racisme, qu'elle considérait comme une aberration de la démocratie nord-américaine.

14. De crainte que le lecteur ne pense que je fais de l'anthropologie biologique le bouc émissaire, je rappellerai que la plupart des anthropologues biologiques – y compris la majorité de ceux qui croient en l'existence de races biologiques – ont été formés dans des départements universitaires unissant les quatre disciplines anthropologiques (*four-field departments* : anthropologie biologique, archéologie, anthropologie culturelle, linguistique) dominés par des culturalistes. L'enjeu véritable est de savoir comment l'anthropologie relie la culture et le racisme, et non de connaître les frontières biologiques de la race.

15. Au vu de la puissance des États-Unis, la responsabilité relative de ceux d'entre nous qui ont le privilège de publier aux États-Unis est évidente.

16. Le terme de « relexification » désigne un changement de lexique, le remplacement d'un vocabulaire par un autre (NDÉ).

17. Des arguments forts en faveur de ce noyau – plutôt que pour la défense de la culture en tant qu'unité d'analyse – se trouvent sous la plume de Wolf (1999). En revanche, je suis en désaccord avec l'équation implicite de Wolf entre le mot et le concept, d'autant plus que cette équation est démentie par ses propres travaux, y compris par les cas traités dans cet ouvrage.

Bibliographie

Baker Lee D., 1998. *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race*, Berkeley, University of California Press.

Balibar Étienne, 1991. « Racism and nationalism », *in* E. Balibar et I. Wallerstein (dir.), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londres,Verso, p. 37-68.

Banfield Edward C., 1990. *Unheavenly City Revisited*, Waveland Press, New York.

Benedict Ruth, 1934. *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin.

Benedict Ruth & Gene Weltfish, 1943. *Races of Mankind*, New York, Public Affairs Committee Inc.

Boas Franz, 1932. *Anthropology and Modern Life*, New York, W.W. Norton.

Boas Franz, 1945. *Race and Democratic Society*, New York, J. J. Augustin.

Brightman Robert, 1995. « Forget culture: replacement, transcendence, relexification », *Cultural Anthropology*, 10 (4), p. 509-546.

Buchanan James M., 1995. « Economic science and cultural diversity », *Kyklos*, 48 (2), p. 193-200.

Cohn Bernard S., 1987. *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Delhi et New York, Oxford University Press.

Cole Douglas, 1999. *Franz Boas: The Early Years, 1858-1906*, Vancouver et Seattle, Douglas & McIntyre et University of Washington Press.

Darnell Regna, 1997. « The anthropological concept of culture at the end of the boasian century », *Social Analysis*, 41, p. 42-54.

Darnell Regna, 1998. *And Along Came Boas: Continuity and Revolution in Americanist Anthropology*, Amsterdam, John Benjamins.

Davenport Charles B., Hrdlicka Ales, Newman Louis I., Herskovits Melville J., Hankins Frank H & C. M. Goethe, 1930. « Eugenics and racial intermarriage: a symposium », *Eugenics: A Journal of Race Betterment*, 3 (2), p. 58-62.

Di Leonardo Micaela, 1998. *Exotics at Home: Anthropologies, Others, American Modernity*, Chicago, University of Chicago Press.

Geertz Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.

Gregory Steven, 1998. *Black Corona: Race and the Politics of Place in an Urban Community*, Princeton, Princeton University Press.

Gregory Steven & Roger Sanjek (dir.), 1994. *Race*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Harris Marvin, 1964. *Patterns of Race in the Americas*, New York, Walker.

Harrison Lawrence E. & Samuel P. Huntington (dir.), 2000. *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, New York, Basic Books.

Herskovits Melville J., 1958. *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon Press.

Hyatt Marshall, 1990. *Franz Boas, Social Activist: The Dynamics of Ethnicity*, New York, Greenwood Press.

Jacobson Matthew Frye, 1998. *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Cambridge, Harvard University Press.

Jomo K. Sundaram, 2001. « Asian values and the East Asian crisis », communication présentée à la conférence « Identidade e diferenca na era global", Candido Mendes University, Rio de Janeiro, 21-23 mai.

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

Lieberman Leonard, Stevenson Blaine W. & Larry T. Reynolds, 1989. « Race and anthropology: a core concept without consensus », *Anthropology and Education Quaterly*, 20, p. 67-73.

Lieberman Leonard *et al.*, 1992. « Race in biology and anthropology: a study of college texts and professors », *Journal of Research of Science Teaching*, 29, p. 301-321.

Linton Ralph, 1955. *The Tree of Culture*, New York, Knopf.

Mayhew Anne, 1987. « Culture: core concept under attack », *Journal of Economic Issues*, 21 (2), p. 587-603.

Memmi Albert (traduit du français par Steve Martinot), 2000 [1982]. *Racism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Mintz Sidney W., 1971. « Le rouge et le noir », *Les Temps Modernes*, 299-300, p. 2354-2361.

Mintz Sidney W., 1990 [1958]. « Introduction », *in* Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon Press, p. ix-xxi.

Montagu Ashley, 1946. « What every child and adult should know about "race" », *Education*, janvier, p. 262-264.

Montagu Ashley, 1964. « The concept of race », *in* Ashley Montagu (dir.), *The Concept of Race*, New York, Free Press, p. 12-28.

Murray Charles & Richard J. Herrnstein, 1994. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York, Free Press.

Myrdal Gunnar, 1962 [1945]. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper and Row.

Ross Dorothy, 1991. *The Origins of American Social Science*, New York, Cambridge University Press.

Sanderon A., Dugoni B., Hoffer T. & L. Selfa, 1999. *Doctorate Recipients from United States Universities: Summary Report 1998*, Chicago, National Opinion Research Center.

Sanderon A., Dugoni B., Hoffer T. & S. Myers, 2000. *Doctorate Recipients from United States Universities: Summary Report 1999*, Chicago, National Opinion Research Center.

Sanjek Roger, 1998. *The Future of Us All: Race and Neighborhood Politics in New York City*, Ithaca (New York), Cornell University Press.

Shanklin Eugenia, 2000. « Representations of race and racism in american anthropology », *Current Anthropology*, 41 (1), p. 99-103.

Shweder Richard A. & Les Beldo, 2015. « Culture: contemporary views », *in* James D. Wright (editor-in-chief), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition, vol 5., Oxford, Elsevier, p. 582-589. https://humdev.uchicago.edu/sites/humdev.uchicago.edu/files/uploads/Shweder/Culture-%20contemporary%20views.pdf

Silverstein Michael, 2000. « Languages/cultures are dead! Long live the linguistic-cultural! », communication présentée à la rencontre annuelle de la American Anthropological Association, San Francisco.

Stocking George W. Jr., 1968. « Franz Boas and the culture concept in historical perspective », *in* George W. Jr. Stocking, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, New York, Free Press, p. 195-233.

Trouillot Michel-Rolph, 1991. « Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness », *in* Richard G. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, p. 17-44.

Trouillot Michel-Rolph, 1992. « The Carribean region: an open frontier in anthropological theory », *Annual Review of Anthropology*, 21, p. 19-42.

Trouillot Michel-Rolph, 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press.

Trouillot Michel-Rolph, 2000. « Abortive rituals: historical apologies in a global era », *Interventions: The International Journal of Post-Colonial Studies*, 2 (2), p. 171-186.

Trouillot Michel-Rolph, 2001. « The anthropology of the State in the age of globalization: close encounters of the deceptive kind », *Current Anthropology*, 42 (1), p. 125-138.

Wallerstein Immanuel *et al.*, 1996. *Open the Social Sciences: A Report of the Gulbenkian Commission for the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford (Californie), Stanford University Press.

Williams Brackette F., 1989. « A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain », *Annual Review of Anthropology*, 18, p. 401-444.

Wissler Clark, 1923. *Man and Culture*, New York, Thomas Y. Crowell.

Wolf Eric R., 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, 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