

SÉANCE 3

L'ORGANISATION SOCIALE DES DIFFÉRENCES CULTURELLES

Au cours de cette séance nous reprendrons deux problèmes soulevés au cours de la séance précédente :

Comment rendre compte de différence culturelle (des cultures au pluriel) sans les figer ?
Comment historiciser ?

Et quels sont les rapports que l'on peut établir entre le social et le culturel ?

Wendy James : "Anthropology does more than seek out differences of culture and identity between groups or individuals: it seeks to locate the sources of those perceived differences, how and why they are given the significance they are, and how they are transmitted, reproduced and transformed over time." *The ceremonial animal*, 2003 17

ACCULTURATION, DOMINATION, RESISTANCES

Le problème commun au fonctionnalisme et au structuralisme est qu'ils ne rendent pas bien compte du changement historique.

Fonctionnalisme de Malinowski : rappel chez Malinowski « culture » a une signification beaucoup plus étendue qu'il n'en a pour la plupart des anthropologues américains et même pour beaucoup d'anthropologues anglais. Englobe tous les phénomènes sociaux ; c'est une unité organique » avec les quatre dimensions de l'organisation sociale, les croyances, l'équipement matériel et le langage. N'établit pas de distinction entre les institutions culturelles et les institutions sociales, distinction que Bascom et Herskovits ont faite dans leur introduction à *Continuity and Change in African Cultures*. L'étude de la culture d'un peuple était donc l'étude des institutions dans toutes leurs interactions ; c'était la méthode que Malinowski avait adoptée dans son travail sur le terrain aux Iles Trobriand en 1915-1918. Dans les *Dynamiques de l'évolution culturelle* apparaît le point de vue essentiellement antihistorique de la théorie fonctionnaliste malinowskienne. Pour lui, l'étude des contacts de culture en Afrique se ramène à l'étude de l'« impact d'une culture supérieure, active, sur une culture plus simple, plus passive ». Quant à la situation qui en résulte, il affirme que « l'idée de changement culturel comme l'impact de la civilisation occidentale et la réaction des cultures indigènes est la seule conception féconde ».¹ Critique de Malinowski : Les ouvrages de ses propres élèves, sur lesquels il s'appuie, contiennent d'abondantes preuves de la résistance de la culture africaine à ses assauts. A aussi négligé le phénomène d'échange d'éléments culturels sous l'effet du contact.

Structuralisme de Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*: toutes les cultures résultent d'emprunts, de mélanges, qui se sont faits à différents rythmes depuis le début des temps. C'est ce que nous partageons qui produit les différences entre nous. La diversité est moins une fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent.² Dès lors pour Lévi-Strauss, anthropologie étudie la synchronie des structures, l'histoire la diachronie. Car l'objet de l'anthropologie sont les « sociétés froides » et celles-ci interprètent l'événement historique comme un accident qui ne remet pas en cause un schéma fixe, leur système symbolique qui constitue la

¹ Bronislaw Malinowski, *Les dynamiques de l'évolution culturelle. Recherche sur les relations raciales en Afrique*. Traduction française: 1970. Paris : Payot, Éditeur, 1970, 338 pages

² NB : Si Lévi-Strauss reproduit le grand partage avec sa distinction entre sociétés froides et sociétés chaudes, il insiste sur le fait que cette différence ne réside pas dans la nature des opérations mentales qu'elles recèlent mais dans les orientations que l'une et l'autre pensée s'assignent. (Lenclud)

culture. Le structuralisme est repris aux Etats-Unis par Marshall Sahlins qui met au point une version culturaliste du structuralisme, avec son concept de « structure de la conjoncture » (Cf séance précédente). Pour lui, le structuralisme n'est pas incompatible avec l'histoire, n'empêche pas d'analyser comment les membres d'une société locale perçoivent rapports à l'extérieur, la relation entre contact et changement culturel. L'événement (l'arrivée de Cook) est interprété à l'intérieur de l'ordre cosmique de la société hawaïenne (Cook est assimilé au dieu Lono). Donc l'événement est interprété à l'intérieur d'une grille symbolique, une structure, mais il peut à terme la modifier (bouversements engendrés par l'arrivée des Européens). Le problème de cette approche est le déterminisme culturaliste : Jonathan Friedman critique culturalisme de Sahlins en ce qu'il réduit tout à la culture³. Refusant le déterminisme culturel, il intègre les rapports de force régionaux et mondiaux, processus hégémoniques, dans l'analyse des changements sociaux et culturels.

Nous allons voir dans cette partie quelles ont été les solutions proposées pour tenter de concilier étude de la culture et changement historique. Nous verrons ici comment la théorie malinowskienne est critiquée par Herskovits, Bastide. Dans la partie suivante, nous reviendrons sur une autre tradition fonctionnaliste, fondée par le rival de Malinowski : Radcliffe-Brown.

Acculturation

Ce concept a été mis en avant par **Melville Herskovits** (1895-1969), anthropologue américain élève de Boas à Columbia. Est l'auteur d'un célèbre *Mémoire pour l'étude de l'acculturation* (1936).

Les termes acculturation et diffusion ont été employés par les anthropologues depuis les dernières décennies du XIXe siècle ; déjà en 1880 acculturation pour signifier emprunt culturel. On n'a pas établi le premier emploi du mot *diffusion*, en 1899 encore, Boas parlait de la *dissémination* de la culture. Peu après le tournant du siècle, *diffusion* occupa la scène, et acculturation s'employait rarement, sinon pas du tout. Comme les savants s'attachaient à établir le fait de l'emprunt, les études de diffusion devinrent des analyses de la distribution de traits et de « complexes » culturels particuliers. On s'aperçut peu à peu que ces travaux ne pouvaient être efficaces pour comprendre les aspects dynamiques des processus.⁴ Apparut nécessaire de se tourner vers l'analyse des cultures où l'on pouvait observer le changement en fait. Pour ces recherches, on vint à se servir du terme d'études d'acculturation (ou, en Angleterre, l'expression « contact de culture »).

Le problème de la définition du mot acculturation et des études correspondantes vint à l'ordre du jour vers 1935. Une définition de l'acculturation fut présentée à ce moment-là par un comité du Social Science Research Council, dans un *Mémoire* devant servir de guide pour les recherches d'acculturation. Cette définition, et la délimitation du domaine correspondant, fut admise presque partout et servit à orienter de nombreuses études d'acculturation. Elle s'énonce comme suit : L'ACCULTURATION « comprend les phénomènes qui résultent du contact direct et continu entre des groupes d'individus de culture différente, avec des changements subséquents dans les types culturels originaux de l'un ou des deux groupes. » Une « note » précisait la distinction à faire avec

³ Pr Friedman, Sahlins culturalise des processus sociaux. Le problème est : y a-t-il des sociétés dont les membres agissent à partir de leurs mythes d'origine ? L'action rituelle est généralement considérée comme l'organisation de l'action par le biais d'un schème mythologique. Mais la vie sociale ne se réduit pas au rituel... Pour Sahlins, la structure sociale est la forme humanisée de l'ordre cosmique : la structure sociale est culturellement déterminée.

⁴ Les travaux de diffusion affirment que les peuples ont eu des contacts à cause des similitudes observées entre leurs cultures au moment où on les étudie. La reconstruction des processus de transmission est faite par déduction, d'après les matériaux amassés par le savant. Les travaux de Wissler sur les dessins des mocassins dans les Plaines et les cultures voisines, ou les recherches d'Hallowell sur le cérémonial de l'ours à travers le nord de l'Amérique et de l'Asie nous indiquent comment des éléments culturels ou des complexes d'éléments donnés ont été refondus d'une tribu à l'autre, ou comment un complexe donné a absorbé divers éléments dans chaque tribu. Mais ces recherches laissent dans le doute comment et quand cela est arrivé, d'où cela provenait et par qui le changement fut provoqué. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, 1948, p 222

d'autres termes : « Selon cette définition, il faut distinguer l'acculturation du *changement* culturel, dont elle n'est qu'un aspect, et de l'assimilation, qui est parfois un aspect de l'acculturation. Il faut aussi la différencier de la diffusion, qui a lieu dans tous les cas d'acculturation, mais qui n'est pas seulement un phénomène survenant sans la présence des types de contact spécifiés dans la définition précitée, mais ne constitue aussi qu'un aspect du processus d'acculturation. »⁵

Pour Herskovits, le terme acculturation n'implique pas du tout que les cultures en contact doivent être distinguées l'une de l'autre comme « supérieure », « plus avancée », ayant un plus grand « contenu de civilisation » ou toute différence qualitative de cet ordre. La transmission de culture, processus de changement culturel dont l'acculturation n'est qu'une expression, se produit quand deux peuples ont entre eux un contact historique. Lorsqu'un groupe, parce qu'il est plus nombreux ou mieux équipé technologiquement, impose des changements dans le mode de vie d'un peuple conquis, on peut l'appeler un groupe « dominant ».⁶

« Quelle que soit la nature du contact, il semble en résulter un emprunt mutuel et la révision subséquente d'éléments culturels. »

Il s'agit donc d'analyser **un processus en train de se faire et non un résultat**. La transformation de la culture initiale s'effectue par « sélection » d'éléments culturels empruntés et cette sélection se fait d'elle-même selon la « tendance » profonde la culture preneuse. L'acculturation n'entraîne pas la disparition de la culture initiale voire même n'entraîne pas la modification de sa logique interne.

Certains ont étudié les situations d'acculturation avec l'idée d'analyser les cultures résultantes en leurs parties composantes, pour voir lesquelles sont empruntées et lesquelles représentent des rétentions de traits plus anciens. D'autres ont critiqué cette méthode et affirmé qu'elle considère l'emprunt comme « un enfourchage mécanique d'éléments de culture, comme de bottes de foin, d'une culture à une autre », selon l'expression de Fortes. Réduire en éléments des cultures d'origine mélangée, affirment-ils, c'est réduire la réalité vivante d'un mode de vie en composantes sans vie et, ce qui est pire, vides de sens. Pour eux, l'arithmétique du contact culturel n'est jamais un processus d'addition. L'élément emprunté est toujours confondu avec ce qui existait avant le contact. Étudier les résultats de l'acculturation en découvrant l'origine des traits, c'est modifier ou fausser les résultats.

Selon Herskovits, « si nous considérons ce concept de trait de culture d'une manière pas trop rigide et l'utilisons simplement comme un outil, il peut être d'une grande utilité dans l'établissement des données et peut révéler des faits sur la structure et les processus de la culture qui seraient autrement difficiles à discerner. »⁷ Bien que l'on puisse désirer des travaux sur les changements dans des cultures entières, il semble plus avantageux pour le savant d'analyser dans ses composantes la culture qui a subi le contact, et les résultats de ce contact qui sont l'objet de sa recherche. On ne peut pas plus étudier des « cultures entières » que l'on ne peut choisir comme objet d'une recherche particulière le corps humain tout entier, ou une chaîne de montagnes, ou l'« esprit ». Surtout, une des raisons les plus importantes de la difficulté de l'étude de l'acculturation en fonction de la totalité des cultures est que l'emprunt, même dans les contacts les plus étroits, est **sélectif**. Ce principe de sélectivité est très important; il fonde non seulement tout examen de l'acculturation, mais encore l'analyse de tout aspect du changement culturel.⁸

Toute culture offre une plus grande complexité, une plus grande variation dans les

⁵ *Les bases de l'anthropologie culturelle*, 1948, p 220

⁶ *Ibid.* p 225

⁷ *Ibid.*, p 230

⁸ « Peu importe que certains emprunts, considérés objectivement soient avantageux ou non pour un peuple. De nombreux Européens vivant sous les tropiques conservent des habitudes de nourriture et d'habillement qui ont pour eux une importance traditionnelle, mais sont difficiles à supporter, sinon dangereuses, dans des climats chauds. Dans ces mêmes régions les peuples indigènes attribuent souvent une valeur de prestige aux toits de tôle qui conduisent la chaleur, et éliminent leurs toits tressés et frais. Loeb a cité le cas des habitants de l'île Mentawai près de Sumatra, qui ont refusé d'emprunter la culture du riz aux Malais voisins, en dépit du fait que cela élèverait leur niveau de vie. Mais la culture du riz exige un travail continu, et la religion Mentawai demande l'arrêt du travail pendant des mois. Les Mentawai continuent donc à cultiver leur taro, qui peut croître avec des soins intermittents. » *Ibid.* p 235

institutions de certains de ses aspects que dans d'autres : c'est ce qu'on appelle son *foyer culturel*. Un exemple en est la façon dont nous caractérisons les cultures qui précèdent la civilisation euro-américaine moderne. Nous décrivons l'Égypte en disant que les intérêts économiques et politico-religieux y dominaient. L'Athènes de la période classique est une société démocratique où prévaut la recherche de la vérité et d'une conception équilibrée de l'univers. A Rome, l'organisation, qui se manifeste surtout dans l'organisation politique, mais qui pénètre aussi d'autres aspects de la culture, prédomine. La théorie du « foyer culturel » ramène les aspects dynamiques de la culture aux seuls agents permettant le changement culturel - les individus qui composent une société où un mode de vie subit un changement. Ce sont les individus qui croient en un mode de vie à une époque donnée et à un autre mode dans une autre période. L'importance qu'ils accordent aux sanctions, valeurs et buts qui comprennent les tendances déterminantes de leur comportement donne un sens à ce qu'ils font à un moment donné.

Dès lors Herskovits propose un concept qui sera largement repris par l'anthropologie culturelle : le concept de **réinterprétation**, rendant compte de la manière dont chaque groupe opère de nouvelles synthèses culturelles en situation de contact : « Le processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes. »⁹

« Le syncrétisme est une forme de réinterprétation. L'exemple le plus frappant en sont les réconciliations opérées par les Noirs du Nouveau Monde dans l'aspect focal de la culture africaine aborigène, la religion. On remarque en particulier l'identification, dans les pays catholiques du Nouveau Monde, des divinités africaines avec les saints de l'Église. On a tellement de preuves de ce phénomène qu'aucun doute ne subsiste quant à sa réalité. Les moyens de cette identification sont variables. A Haïti, par exemple, Legba, le Tricheur des Dahoméens et des Yoroubas, est identifié à saint Antoine. Dans les chromos achetés par le dévot le saint est dépeint comme le patron des pauvres, tandis que Legba est conçu comme un vieillard errant, couvert de haillons. Damballa, le serpent arc-en-ciel dahoméen, est assimilé à saint Patrice, qui est représenté entouré de serpents. Erzulie, déesse de l'eau qui passe pour surveiller les richesses, est identifiée à la *Mater Dolorosa* qui est représentée avec de riches ornements.

On peut citer bien d'autres exemples de syncrétisme religieux. Ainsi chez les Haoussa d'Afrique occidentale, où la croyance aborigène est en contact avec l'islam, les *iskoki* païens sont identifiés aux *djinns* du Koran. Au Nouveau Monde, dans les régions où les Africains entrèrent en contact avec le protestantisme, il fut impossible de garder les dieux individuels, car on ne pouvait les assimiler à des êtres subsidiaires, comme c'était le cas avec le catholicisme. La réinterprétation se manifesta par la grande importance donnée au Saint Esprit; ou souligna la signification du fleuve Jourdain, équivalent des rivières que les esprits, en Afrique, doivent traverser pour atteindre le monde surnaturel. Dans le rituel, la possession pour les esprits continuait, mais c'était par le Saint Esprit, tandis que la place accordée au baptême réinterprétait, par l'aspersion d'eau, la signification des cultes africains de la rivière et de la mer. »¹⁰

Herskovits est un pionnier des études afro-américaines. S'appuie pour sa démonstration sur le Candomblé brésilien. Les trances obéissent à une fonction : renforcent la solidarité du groupe. L'analyse reste psychologique ; il lui manque un volet sociologique. Herskovits pense que c'est l'intériorisation de la culture (la mentalité) qui est primordiale. « Pourquoi un peuple donné adopte-t-il une idée ou une chose nouvelles qui lui sont présentées, et en rejette-t-il une autre ? » On dit en général que les éléments en accord avec les types précédents de la culture seront acceptés, et que ceux qui ne le sont pas seront rejetés. Mais pour Herskovits, ces formules ne répondent pas à la question. Pour mieux comprendre le processus, il faut l'expliquer en termes psychologiques. C'est l'individu qui décide s'il veut ou non une nouveauté donnée. Dans ces conditions, une innovation culturelle est donc celle qui est acceptée par un nombre suffisamment grand d'individus dans une société pour qu'elle devienne un élément reconnu dans la série des traditions et des modes de

⁹Ibid., p 249

¹⁰ Ibid., p 249-250

comportement du groupe.

« On peut envisager, en effet, les propensions au changement dans une culture comme une fonction des attitudes variables à l'égard des innovations dans une société donnée ou dans différentes sociétés. Cette idée est inhérente au concept d'une culture différente des autres du fait de différences dans les foyers culturels, domaine où les individus ont une plus grande disposition à accepter de nouvelles formes que dans d'autres aspects de leur culture. Ainsi, quand nous disons que la religion est le centre focal de la culture ouest-africaine, nous n'exprimons pas seulement le fait que les individus portent plus d'intérêt à cet aspect de leur civilisation. Nous impliquons aussi une réceptivité au changement dans l'aspect focal, qui n'est pas présente lorsqu'il s'agit de l'organisation sociale, par exemple, ou de la technologie. »¹¹

Approche qui tient compte dans une certaine mesure des processus historiques globaux (colonisation, déportation des esclaves). Mais qui, comme tout culturalisme, présente le défaut de s'abstraire complètement du social. Tout est expliqué par la culture : psychologisme culturaliste, réceptivité de l'individu selon différence dans les « foyers culturels ».

L'introduction de l'étude de l'acculturation en France se fait par les travaux de **Roger Bastide** (1898-1974), travaux sur la culture afro-brésilienne et plus généralement sur l'interpénétration des cultures, mais aussi avec ceux de **Georges Balandier** (né en 1920) travaux sur la société coloniale en Afrique, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, 1955).

Roger Bastide auteur de e.a. de *Le candomblé de Bahia*, 1958 ; *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations*, 1960 ; *Le prochain et le lointain* 1970. Il reconnaît que le lien entre la psychologie et le culturel est particulièrement important car on a à faire à des individus qui se rencontrent, ce sont des individus qui entrent en contact les uns avec les autres et non des cultures. Les faits sont essentiellement mentaux et non matériels. Mais ces individus appartiennent à des groupes sociaux, de sexe, d'âge, de statut, etc. Ils n'existent jamais et nulle part de façon totalement autonome. Il faut donc tenir compte des contraintes sociales qui pèsent sur eux et non de leur seule psychologie individuelle.

Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations, 1960 ¹²:

Le principe de la coupure comme accommodation/compromis. « L'afro-brésilien échappe par le principe de la coupure à la marginalité (psychique) ». Bastide montre que l'individu socialement marginal ne vit pas entre deux univers mais vit dans chacun des deux univers sans les faire communiquer. C'est ce qu'il appelle le principe de la coupure.

Groupes observés : Noirs brésiliens de la région de bahia.

- contraste entre marginalité sociale et « équilibre psychologique »

- contraste entre insertion citoyenne (a) et pratiques religieuses (b)

(a) participation aux activités politiques, syndicales, rationalité « moderne »

(b) fervents adeptes-participants de Candomblé¹³

Il faut donc mettre en rapport le culturel et le social. L'acculturation est un fait social total, qui va toucher en même temps toutes les dimensions de la vie économique et sociale). Il insiste sur la nécessité de resituer les relations culturelles dans le cadre des relations sociales dans lesquelles elles s'inscrivent et propose une typologie des situations de contact culturel :

¹¹ Ibid., p 270

¹² Bastide utilise le terme d'interpénétration ou d'entrecroisement : pour saisir un processus d'acculturation, il faut analyser le groupe dominant et le groupe dominé, or on se rend compte qu'il n'y a pas vraiment de culture donneuse et receveuse, pas de phénomène à sens unique, le phénomène est réciproque.

¹³ Le candomblé est une religion afro-brésilienne, bien qu'on la retrouve sous formes proches dans pays voisins. Il consiste en un culte des *orixas*, les dieux du candomblé d'origine totémique et familiale, associés chacun d'entre eux à un élément naturel (eau, forêt, feu, éclair, etc.). Prohibé par l'Eglise catholique, forme de dissimulation des dieux d'Afrique sous les traits des saints catholiques.

- acculturation spontanée,
- acculturation organisée et forcée (colonisation, esclavage),
- acculturation planifiée (néocolonialisme, construction d'une culture prolétarienne dans le socialisme).

Il essaie d'expliquer les phénomènes d'acculturation par des facteurs culturels (homogénéité/hétérogénéité des cultures en présence), mais aussi politiques, sociaux (sociétés communautaires ou individualistes), démographiques, écologiques et de domination entre les différents groupes.

Bastide met donc l'accent sur la situation globale : la communauté ne doit pas être traitée comme un ensemble clos. Pour Bastide, on ne peut comprendre de communautés et les choix qu'elles opèrent que si on les relie au cadre régional, national, dans lequel se trouvent ces communautés. Dans son livre sur *les Amériques noires*, 1967, il se débarrasse du problème de la culture d'origine perdue ou pas (débat Herskovits / Frazier). Le problème de la culture d'origine est impropre, incomplète parce que toute culture évolue. Et les cultures d'origine ne pouvaient pas être maintenues car les lignages sont détruits, les familles dispersées au moment de la vente. Or dans toute civilisation orale, la culture passe par le lignage, à travers l'initiation (ce qui fait qu'un adolescent prend sa place dans la société des adultes). Les esclaves noirs ont toujours été maintenus à l'écart des maîtres blancs. Ils vivaient entre eux et formaient des communautés séparées des Blancs. Ils ont donc mis en place des règles de fonctionnement, ont du réinventer les règles de la vie sociale avec la création d'un nouvel ordre coutumier, qui est aussi éloigné des Africains (la « culture d'origine ») que des Blancs. C'est donc cette *frontière sociale* qui leur a permis de créer leur propre univers culturel. Les esclaves noirs d'Amérique se sont dotés d'institutions, de règlements, dans tous les domaines, y compris celui de la sexualité.

Les différents scénarios de l'acculturation / du syncrétisme ou du métissage :

1. Ethnocide (Jaulin, Clastres)

R. Jaulin, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, 1970 + **Clastres** (Encyclopédie Universalis, 1974) : chercheurs qui assistent impuissants à la destruction des sociétés amérindiennes de l'Amazonie. Ethnocide = destruction systématique de la culture d'un groupe, cad l'élimination par tous les moyens non seulement de ses modes de vie, mais aussi de ses modes de pensée.

2. Déculturation (Bourdieu, Sayad)

Bourdieu, Sayad, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, 1964.

« De tous les bouleversements que la soc rurale algérienne a subis entre 1955 et 1962, ceux qui ont été déterminés par les regroupements de populations sont, sans aucun doute, les plus profonds et les plus chargés de conséquences à long terme. »¹⁴

Idée que dans les zones à occupation coloniale dense : déstructuration systématique, changement forcé, violent, pathogène = déculturation. Distinguée de la simple acculturation.

Les différences qui tenaient à l'ethnie et aux traditions culturelles ont été redoublées au cours de l'histoire coloniale. Les différences qui ont tjs séparé les habitants des zones montagneuses, le plus svt berbérophones, des habitants de la zone des plaines et des collines, en majorité arabophones, ont été renforcées par l'efficace d'actions perturbatrices extrêmement différentes : ds 1 cas de manière indirecte (émigration), ds l'autre par abolition de la propriété indivise. Ds 1 cas on peut parler de simple acculturation, ds l'autre destruction brutale des bases éco de l'ancienne soc a entraîné la désagrégation des gr sociaux : déculturation.

Distinction qui reste idéaltypique. « en effet l'interventionnisme culturel n'exclut jms totalement les transactions culturelles favorisées par le simple contact et l'acculturation n'est jamais le simple résultat du contact entre les civilisations. » La situation coloniale se caractérise par le fait que « l'exercice du pvr de sélection qui, idéalement, permet aux soc en présence de définir la nature et l'étendue de l'emprunt en fonction de leurs attentes, se trouve interdit à la société dominée. En

¹⁴ C'est la 1^{ère} phrase de l'ouvrage, p 11. P. Bourdieu & A. Sayad, *Le déracinement*, Paris, Editions de Minuit, 1964

imposant ses propres normes juridiques et administratives au mépris des réalités et en dépit des résistances, la puissance coloniale a précipité l'action et a accru l'efficacité des lois des échanges interculturels (...) »¹⁵

3. Variations autour de la dualité culturelle (Thomas et Znaniecki ; Bastide)

Thomas et Znaniecki : effets pathogènes de l'acculturation (*The polish peasant in Europe and America*, 1920), effets désorganisateur et démoralisateur de l'émigration (limités par la socialisation primaire).

4. Métissage

J-L Amselle, *Logique métisses* « Les cultures ne sont pas situées les unes à côté des autres comme des monades leibniziennes sans porte ni fenêtre : elles prennent place dans un ensemble mouvant qui est lui-même un champ structuré de relations. » (p 55) « Chaque culture est également la résultante d'un rapport de forces interne. La lutte pour les identités entre groupes se prolonge et s'inscrit dans un débat portant sur leur distribution à l'intérieur d'une culture donnée, c'est-à-dire d'une unité sociale conçue comme une formation politique » . (ici il y a un amalgame entre culture et unité sociale, cf ce que nous verrons plus loin) par ailleurs reprend idée de Bourdieu que culture en tant qu'identité collective est continuellement l'objet d'une lutte. (p 65)

Il s'agit donc de **revenir sur deux obsessions des ethnologues : rechercher l'aspect originel de chaque culture et son caractère absolument original**. L'étude des contacts culturels qu'implique la notion d'acculturation a donc eu pour effet un renouvellement important du concept de culture. Richard Price dans son dernier ouvrage¹⁶ insiste sur le fait que ce qu'on désigne par créolisation s'est fait en l'espace de quelques décennies. Invention de nouvelles institutions, règles, rites, en combinant les souvenirs des uns et des autres, venant de différents groupes ethnolinguistiques africains.

« SOUS-CULTURES » ET « CONTRE-CULTURES »

Les sociétés hiérarchisées posent la question de l'existence possible de plusieurs cultures au sein d'une même structure sociale. Cette question a parfois été abordée en termes de « sous-cultures », voire de « contre-cultures ». Elle a surtout été étudiée par des sociologues.

Les rapports entre cultures

La culture se diffuse-t-elle de haut en bas (Elias ?)

Marx : la culture dominante est la culture de la classe dominante

Théorie de **Bourdieu** sur la culture légitime, *La Distinction*. Certains types de savoirs sont mieux valorisés que d'autres par l'institution scolaire.

Grignon et Passeron (*Le Savant et le Populaire*, 1987) : les rapports entre symboles ne fonctionnent pas selon la même logique que les rapports entre groupes ou individus. La domination culturelle n'est jamais gagnée d'avance et doit faire l'objet d'un travail d'inculcation (rôle de l'école, des médias, etc. : les classes dominantes ont des atouts pour maîtriser ces institutions). Pour Grignon et Passeron la culture populaire est à la fois culture d'acceptation et culture de dénégation de la domination. Etre entre soi permet l'oubli de la domination sociale et permet une activité de symbolisation originale, qui se fait davantage dans l'oubli de la domination que dans la résistance.

Ainsi, les cultures populaires ne sont pas nécessairement des contre-cultures. D'après **Michel de Certeau** (1980), ce sont davantage des « manières de faire avec » la domination qu'un mode de résistance systématique. D'après lui, la culture populaire est une « culture de consommation » (sans maîtrise de la production), mais qui devient un processus de production culturelle dans l'écart entre les produits imposés au consommateur et l'usage qu'il en fait.

¹⁵ Ibid. p 33 et 34

¹⁶ *Travels with Tooy*, en cours de traduction

D'après **Richard Hoggart** (*La culture du pauvre*, 1957), la réceptivité des classes populaires aux messages médiatiques est très sélective, et dépend d'une « attention oblique » faite de prudence et de scepticisme à l'égard de ce qui n'émane pas du milieu populaire (culture marquée par une bipartition fondamentale du monde social entre « eux » et « nous » et des choix budgétaires privilégiant les biens qui se prêtent à un usage collectif).

L'approche interactionniste a rapidement conduit à remettre en question la pertinence du concept de sous-culture : dans la construction culturelle, ce qui est premier c'est la culture du groupe, la culture locale, la culture qui lie des individus en interaction immédiate, et non la culture globale de la société plus large. CULTURE = systèmes de valeurs, de représentations et de comportements qui permettent à chaque individu et à chaque groupe de s'identifier, de se repérer et d'agir dans l'espace social environnant.

Quelques cultures de classe

Weber, 1905-1920 : les capitalistes

Halbwachs (*Les classes ouvrières et les niveaux de vie*, 1913)

Béatrix Le Wita (*Ni vue ni connue*, 1988) : attention portée aux détails (distinction), contrôle de soi, ritualisation des pratiques de la vie quotidienne, entretien d'une mémoire généalogique.

Bourdieu et l'habitus : HABITUS = « systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme des structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaire pour les atteindre » (*Le Sens pratique*, 1980).

La « culture d'entreprise »

Origine : Etats-Unis, années 70, utilisé par les entreprises pour mobiliser leurs personnels. En France, apparaît dans le discours du management dans les années 80. Idée : tenter d'obtenir des salariés leur identification et leur adhésion aux objectifs des dirigeants d'entreprise.

Usage repris par certains anthropologues, étudiant les entreprises comme des univers clos et homogènes. Ca ressemble à « l'esprit maison » du patronat paternaliste français. Idée d'une culture venue d'en haut.

Critique des sociologues des professions et des entreprises. Diverses cultures à l'intérieur de l'entreprise, selon la place dans la hiérarchie et le métier (Sainsaulieu). Détournement et résistance culturelle des plus démunis (perruque, étudiée par Bernoux, 1981) : pour une autre culture du travail que la culture taylorienne. Impact des cultures nationales (Iribarne, 1989).

La « culture immigrée »

Travaux d'**Abdelmalek Sayad** (sur le déracinement, mais aussi sur la politique culturelle vis-à-vis des immigrés).

1974 = arrêté de l'immigration de travail, regroupement familial. Sous Giscard : Office National pour la promotion culturelle des immigrés (« cette promotion doit permettre aux immigrés de prendre conscience de leur propre culture en même temps que de découvrir la culture française ; elle visera aussi à faire connaître à la population française la culture des pays d'origine de ces immigrés »).

Effets pervers :

- rappel constant de la différence, d'ailleurs conception de la culture immigrée mettant l'accent sur les différences et les registres les plus folkloriques de ces cultures (cuisine, musique, danse) ;

- vision d'une culture d'origine figée et homogène ;

- la notion de culture devient un euphémisme du mot « race » (c'est sa culture »).

Sayad parle de « culture en miettes », qui ne peut plus garder sa cohérence et sa fonctionnalité. Reste deux fonctions : affirmer sa fidélité au pays d'origine, assurer la cohésion du groupe des migrants.

Intérêt de re-socialiser le problème, reprendre les analyses de Bastide pour comprendre l'originalité de la culture des jeunes de la deuxième génération et les enjeux de leurs références à la culture d'origine.

Note : « contre-culture » est un concept politique (« black is beautiful ») pour s'opposer à la culture centrale (France) et légitime (Etats-Unis). Ex aborigènes d'Australie : montre qu'il s'agit bien de mobilisation politique.

L'ORGANISATION SOCIALE DES DIFFÉRENCES CULTURELLES¹⁷

Dissocier culture et société

Nous avons vu à la séance précédente que les anthropologues sociaux britanniques dissocient culture et société, mais s'interrogent sur les rapports entre les deux. Ceci est très ≠ de la démarche culturaliste américaine. Les anthropologues culturels américains n'emploient presque jamais le terme « société ». Ils ne parlent que de cultures. S'ils dissocient également culture et société, la culture, définie comme l'objet exclusif de l'anthropologie, finit par tout englober. La démarche est différente en GB et en France.

Adam Kuper, anthropologue sud-africain, auteur d'un ouvrage sur le *Culture concept* écrit que si « on ne peut nier que l'explication culturelle peut parfois être utile » « les appels à la culture ne peut fournir qu'une explication partielle de pourquoi les gens pensent et se comportent comme ils le font, et de ce qui les poussent à modifier leurs usages. Les forces politiques et économiques, les institutions sociales, et les processus biologiques ne peuvent pas être oubliés (*wished away*), ni assimilés à des systèmes de savoir ou de croyance. Isoler une sphère culturelle autonome est une stratégie contre-productive. » Kuper a fait du terrain en Afrique du Sud, ce qui rend partiellement compte des attaques cinglantes qu'il lance aux tenants du culturalisme.

Apartheid en Afr du S : système de ségrégation mis en place au nom de la différence raciale mais aussi culturelle. Idée que la ségrégation permettrait à chaque communauté de vivre selon sa culture. Pour Kuper, l'insistance sur le fait que des différences culturelles radicales sont observables entretient ces différences¹⁸. L'école de l'apartheid en Afrique du Sud citait les anthropologies culturels américains en les approuvant. En revanche était opposée aux théories de l'école d'anthropologie sociale britannique, et notamment celles de A.R. **Radcliffe-Brown** (1881-1955). Celui-ci a occupé pendant quelques temps la chaire d'anthropologie sociale à l'université du Cap, en Afrique du Sud (1921-1925).¹⁹ C'est suivant cette expérience sud-africaine que Radcliffe-Brown a par la suite toujours éprouvé de la méfiance vis-a-vis du culturalisme. Dans ses travaux, il a nettement séparé **structure sociale et culture**. **Radcliffe-Brown** s'oppose à l'idée d'observation de « la culture » par l'ethnologue. « *We do not observe 'a culture'* », « Nous n'observons pas "une culture" »²⁰ Il définit l'ANTHROPOLOGIE SOCIALE comme « la science naturelle théorique de la société humaine ». ²¹ C'est une « sociologie comparative ». Certains définissent l'anthropologie comme l'étude de la culture. Mais il y a, de son point de vue, une grande différence entre les deux. L'anthropologue social s'intéresse aux « relations d'association entre les organismes individuels » au même titre que les relations entre relations entre abeilles dans une ruche, sauf que

¹⁷ Sous-titre de l'ouvrage dirigé par Barth, Les groupes ethniques et leurs frontières, cf. *infra*.

¹⁸ Kuper, A. *op.cit.* 1999, p 239

¹⁹ Il organise ensuite le département d'anthropologie de l'université de Sidney (Australie) où il enseigne de 1925 à 1931. Puis il est professeur à l'université de Chicago de 1931 à 1937. Enfin, jusqu'en 1946, il occupe la chaire d'anthropologie sociale de l'université d'Oxford.

²⁰ « On Social Structure », *JRAI*, 70, 1940: 1-12, trad. in. *Structure et fonction dans la Société primitive*, chap 10, « Sur la structure sociale », Editions de Minuit, 1968

²¹ *Ibid.* p 273

l'anthropologie sociale s'intéresse uniquement aux êtres humains. L'anthropologue social s'intéresse à la « structure sociale », « réseau de relations » existant réellement entre les êtres humains.²² L'étude des structures sociales ne se ramène pas exactement à celle des relations sociales. C'est non seulement la totalité des relations sociales de personne à personne, mais encore la différenciation des individus et des classes par leur position sociale.²³ La totalité des relations sociales ne définit qu'un premier niveau d'approche, *la matière* ; les lignes de force qui parcourent cette matière constituent *la structure*. A cette distinction correspond une distinction méthodologique, entre la structure comme réalité concrète qu'on observe directement, et la forme structurale, qui est le but ultime de la recherche. On observe la première, on décrit la seconde.

La FONCTION est la contribution qu'un mode d'activité ou de pensée apporte à la continuité et à la persistance de la structure sociale. La fonction d'une institution sociale, c'est la correspondance qui existe entre cette institution et les conditions sociales indispensables à l'existence de l'organisme social. C'est en ce sens qu'il s'intéresse par exemple à la fonction sociale des rites totémiques des tribus australiennes. Les rituels ne sont pas des actes techniques dont le but fournit à lui seul une explication suffisante, de même que pour Malinowski, la « valeur rituelle », pour Radcliffe-Brown, se distingue de la valeur économique qui est seulement utilitaire. Les objets qui ont une « valeur rituelle » et représentent le groupe (tout comme « les drapeaux, les rois ou les présidents », ou dans le totémisme australien, des animaux) sont « sacrés » en tant qu'ils sont l'objet d'« attitudes » qui les rendent sacrés (il inverse ici la position de Durkheim). Dans le cas du totémisme australien, le faucon et la corneille sont choisis parce qu'ils représentent et sont pensés comme représentant un certain type de relation d'opposition. C'est une application particulière d'un trait universel de la pensée humaine, à savoir que nous pensons par paires des contraires. RB montre ainsi qu'un principe structural est en action : il consiste à mettre en relation le monde naturel et le monde social par des homologies de structure. Le monde naturel est conçu comme un monde social, et le monde social reproduit le monde naturel. Il y a une socialisation du monde naturel qui est à l'œuvre et qui se trouve exprimé dans les relations rituelles.²⁴

Dès lors, la CULTURE est chez Radcliffe-Brown, un processus d'adaptation. C'est « un processus social par lequel un individu acquiert des habitudes et des caractéristiques mentales qui lui permettent d'occuper une place dans la vie sociale et le rendent apte à participer à ses activités. »

C'est pourquoi l'anthropologie sociale n'observe pas "une culture", mais l'organisation sociale de la culture. Radcliffe-Brown est à ce titre considéré comme un des fondateurs de l'anthropologie sociale britannique. Il influence Evans-Pritchard et Fortes, Gluckman, Bateson ainsi que Leach et Barth.

Evans-Pritchard, Fortes et Gluckman développent une anthropologie sociale fonctionnaliste fortement influencée par Radcliffe-Brown, tout en l'infléchissant dans un sens plus dynamique. **Cf. cours d'anthropologie politique.**

Dissocier culture et ethnicité : Leach et Barth

Avant d'aborder leurs travaux, on peut pour prendre pour point de départ **la définition donnée par Max Weber des groupes ethniques** dans *Economie et société*:

GROUPES ETHNIQUES = « groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux,

²² *Ibid.* p 274

²³ Définition qui a influencé Bourdieu, qui écrit que « prendre au sérieux la notion de structure sociale, c'est supposer que chaque classe sociale doit au fait qu'elle occupe une position dans une structure sociale, historiquement définie, et qu'elle est affectée sur les relations qui l'unissent aux autres parties constitutives de la structure des propriétés de position, relativement indépendantes de propriétés intrinsèques telles qu'un certain type de pratique professionnelle ou de conditions matérielles d'existence », *Archives Européennes de Sociologie*, 1966, t VII, n°2, p 201

²⁴ Il n'y a donc pas chez RB la coupure radicale nature/culture qui chez Lévi-Strauss sert de fondement au structuralisme, ce qui n'empêche pas RB de définir les structures sociales comme l'objet propre de la sociologie comparative qu'est l'anthropologie.)

ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu’une communauté de sang existe ou non objectivement ». ²⁵ Ce sont donc des groupes humains qui ont la croyance subjective d’une « procédance commune » ; ce qui fonde ces communautés, ajoute-t-il, c’est la participation de tous ses membres dans un même sentiment, l’« honneur ethnique » auxquels les étrangers ne participent pas ; il en donne comme exemple le cas des « pauvres blancs » du sud des EUA.

Nous allons voir, à travers les travaux de Leach et de Barth, pourquoi c’est cette notion de « groupes ethniques » qui a remplacé celle d’ethnie (ou *ethnos*), utilisée jusqu’alors par l’ethnologie pour désigner des groupes sociaux isolés et non urbanisés, par contraste avec les sociétés urbanisées dans lesquelles les groupes sociaux d’origines et de cultures diverses sont en contact (longtemps considéré comme l’objet exclusif de la sociologie, dans le cadre du grand partage). **Les anthropologues tels que Leach et Barth montrent que ces groupes sont loin d’être isolés et ne devraient pas être étudiés comme des isolats.**

Edmund R. Leach (1910-1989), après des études à Cambridge, est devenu l’employé d’une compagnie commerciale en Chine, et c’est là-bas que lui est venue l’idée de devenir anthropologue. Rentré à Londres, il s’initie à l’anthropologie auprès de Raymond Firth qui lui fait découvrir Malinowski. Parti sur le terrain chez les Kachin de Birmanie en 1939, il s’engage dans l’armée birmane lorsque la guerre éclate. De ce séjour atypique, il tirera les *Political systems of highland Burma* paru en 1954 (*Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*). Considéré comme **un des textes canoniques** de l’anthropologie. Leach y fait ressortir les limites d’une approche fonctionnaliste du politique et montre que l’ethnicité et la culture doivent être dissociées. C’est une étude de l’organisation politique des Kachin de Haute-Birmanie, c’est-à-dire d’un ensemble régional appelé kachin. Ce système kachin oscille entre deux modèles d’organisation politique nommés *gumsa* et *gumlao* :

D’une part le système *gumlao*, qui est essentiellement anarchique et égalitaire

D’autre part le modèle *gumsa*, qui est de type aristocratique.

« Les *gumsa* conçoivent leur société comme étant gouvernée par des chefs membres d’une aristocratie héréditaire ; les *gumlao* rejettent toute notion de différence de classe fondée sur l’hérédité. Les *gumsa* considèrent les *gumlao* comme des serfs roturiers en révolte contre leurs maîtres légitimes ; les *gumlao* considèrent les *gumsa* comme des tyrans et des snobs. (...) Mais si ces deux termes représentent, dans la pensée kachin, des modes d’organisation fondamentalement opposés, ils s’insèrent tous deux dans un même ensemble culturel kachin. Il arrive qu’un même clan se subdivise en un lignage *gumsa* et un lignage *gumlao* ; *gumsa* et *gumlao* parlent les mêmes langues ; et dans la mythologie, comme dans l’histoire, les communautés de *gumsa* sont devenues *gumlao*, et vice versa. » ²⁶

Gumsa et *gumlao* sont des modèles idéaux qui présentent deux structures sociales opposées. Ces idéaux ne représentent en réalité que 2 pôles dans un système global de flux. Les transformations de *gumsa* en *gumlao* et vice versa ne sauraient être expliquées sans traiter du groupe voisin, les Shan. Les Shan sont un groupe thaï, voisin des Kachin, habitant les plaines. Leur organisation sociale est fondée sur une stricte hiérarchisation des statuts. Les groupes de parenté locaux prévalent sur les liens lignagers. Chez les Kachin, contrairement aux Shan, les lignages donneurs de femmes sont de statut supérieur à ceux qui les reçoivent : les *mayu* > *dama*. Par ailleurs il y a une hiérarchie intralignagère fondée sur l’ultimogéniture (le statut de chef est hérité par le dernier des fils).

Chez les Kachin, on est donc en présence à la fois de lignages et de classes. Or ceci mène à des contradictions internes qui expliquent pourquoi chacun des systèmes peut dans les faits se transformer en l’autre système. Ce que les Kachin appellent *gumsa* correspond en fait à leur version du modèle shan, mais avec une prévalence des liens lignagers absente chez les Shan. L’ordre idéal *gumsa* est un réseau de lignages apparentés, mais c’est aussi un réseau de lignages jouissant de

²⁵ *Economie et société*, tome 2, Plon, Pocket, 1995, p 130

²⁶ Leach, E.R., *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 1974, p 230

rangs différents. A mesure que se déroule le processus de fission, il arrive un moment où les intéressés doivent choisir entre la primauté du rang ou celle de la parenté. Ainsi, la faiblesse du système *gumsa* provient du fait qu'un chef qui réussit à devenir un chef de type princier shan *saohpa shan* est toujours tenté de rompre les liens de parenté qui l'unissent à ses partisans et de traiter ceux-ci en esclaves.²⁷ Et c'est cette situation, intolérable aux yeux de certains, qui provoque des rebellions et transforme certains des lignages en *gumlao*.²⁸

Cependant, le système *gumlao* est plein de contradictions lui aussi. Selon la théorie *gumlao*, il n'y a pas de chefs. Tous les lignages ont le même rang. Aucun frère n'est supérieur à un autre (alors que dans la théorie *gumsa* prévaut l'ultimogéniture). Et *mayu* et *dama* sont du même rang en théorie (alors que dans pensée *gumsa*, les *dama*, qui reçoivent des épouses, sont subordonnés au *mayu*). Pourtant, ils distinguent *mayu* et *dama* alors même que sont en principe égaux. En effet, le système fonctionne mal dans la pratique, et des inégalités de fait apparaissent.

Conclusions de Leach :

1^e Leach déduit de cette étude de cas que les systèmes en équilibre décrits par les anthropologues qui se réclament du fonctionnalisme sont de pures abstractions. Evans-Pritchard, Fortes, se limitent à la description de certains types irréels de situations – notamment la structure de systèmes en équilibre. Leach a essayé de décrire la structure d'un système qui n'est pas en équilibre en exposant simultanément deux ou trois « systèmes idéaux ». Ces systèmes sont « structurellement défectueux. » (p 237). D'où la formulation d'une théorie cyclique du changement social. La position que défend Leach est que toute théorie du changement social est nécessairement une théorie du processus historique. (p 264) Il y a longtemps que les anthropologues américains ont inventé le mot *acculturation*, mais ils ne semblent pas avoir élaboré le cadre conceptuel qui pourrait servir de base à une théorie sociologique du processus de contemporanéité qu'implique l'acculturation. Dans la plupart des cas, leurs études se réduisent à une analyse de traits particuliers entre sociétés particulières et isolées, au cours d'une période particulière de l'histoire. Ceci est lié à l'équation qu'ils établissent entre société, culture et groupe ethnique.

2^e La population des collines kachin pas homogène sur plan culturel. Multitude de groupes parlant des langues différentes. C'est dans le domaine des mythes et des actes rituels qu'il y a une relative homogénéité. Ce sont des « façons de dire quelque chose à propos du statut social », et « la langue dans laquelle ces choses sont dites est commune à toute la région des collines kachin ». Ainsi, dans un contexte comme celui de la Birmanie septentrionale, les conventions ethnographiques habituelles qui dictent ce qu'il faut appeler une culture ou une tribu sont absolument inadéquates. Mais le phénomène ne se limite pas à la Birmanie: « les anthropologues actuels ont effectué une grande partie de leur travail de terrain dans des régions où manifestement les frontières des phénomènes culturels et structurels ne coïncident pas. A mon sens, c'est l'interprétation conventionnelle du concept d'unité culturelle qui obscurcit la signification de tels faits. »²⁹ Parce que les anthropologues ont depuis le début considéré comme « une société », comme un isolat, la fiction qu'ils ont choisie, ils n'ont pas encore constitué un vocabulaire qui leur permette de décrire les systèmes sociaux à la fois contemporains et contigus – des systèmes qui entrent réellement en relations réciproques. Malinowski évoquait en 1938 le « contact » et « l'impact » de cultures distinctes. Cela rejoint la remarque sur l'acculturation.

3^e On ne peut donc pas traiter des uns sans traiter des autres. Les Kachin ne sont pas des shan, mais le modèle shan fait partie de l'ensemble conceptuel auquel ils se réfèrent pour agir. Avec leur esprit bureaucratique et ordonné, les administrateurs britanniques étaient révoltés par ce genre de coexistence. Ils considéraient les Shan et les Kachin comme des peuples de races distinctes : ce fut là une des rares constantes de leur politique envers les kachin, et jusqu'à la dernière minute – en

²⁷ Chez les Kachin, le lien seigneur/tenancier est « exprimé » par l'alliance mayu-dama. Le seigneur donne des femmes à ces partisans qui deviennent ainsi ses gendres. Chez les Shan, le seigneur est le maître absolu et ses tenanciers sont ses serfs.

²⁸ Leach, E.R., *op.cit.*, p 295

²⁹ *Ibid.*, p 323

1946 ! – ils s’efforcèrent de tracer des frontières distinctes entre territoires kachin et territoires shan, rendant les relations entre les deux très difficiles.³⁰

Lorsqu’ils vivent dans des régions voisines, gumsa et gumlao se considèrent généralement comme des ennemis traditionnels qui pratiquent entre eux la vendetta et ils utilisent l’histoire des origines gumlao pour se justifier. Selon qu’il s’adresse à des informateurs gumsa ou gumlao, l’enquêteur se fera donc une idée très différente des vertus et des vices des deux systèmes rivaux. (et s’ils ne travaillent qu’auprès de gumsa, il tendra à prendre leur système comme le fondement de l’ordre social kachin, alors que c’est le système gumsa/gumlao qui le structure. Leach a pratiqué l’ « ethnographie multisite » bien qu’elle ne devienne à la mode grâce à George Marcus au début des années 1990 !)

Contre Naroll et Murdock, dont la définition des groupes ethniques repose sur l’équation une race = une culture = une langue = une entité sociale Leach (mais aussi Moerman³¹) montrent :

1^e qu’on ne peut pas traiter des groupes humains comme s’ils vivaient dans l’isolement.

2^e La démarche de l’ethnologue n’est pas d’identifier quels sont les traits de la culture, et d’identifier des groupes ethniques sur la base de ces « traits » supposément partagés. Ethnicité et culture sont à dissocier.

Barth va pousser plus loin cet argument.

FREDRICK BARTH, « LES GROUPES ETHNIQUES ET LEURS FRONTIÈRES », p 203-229.

Extrait de l’introduction de F. Barth à (dir.) *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen, 1969, traduit par Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart à la suite de *Théories de l’ethnicité*, Paris, P.U.F, 1995, p. 203-249.

Fredrick Barth (1928-) études à Chicago puis à Cambridge, reprend la critique de la notion de cultures comme entités substantielles distinctes auxquelles correspondraient des populations qui se reproduisent biologiquement et qui se transmettent une culture de génération en génération. A la suite de Leach, Barth détruit l’idée qu’une culture = un groupe ethnique et vice versa. Les unités sociales, dont les groupes ethniques sont une forme, sont produites par des processus subjectifs et ne concordent pas nécessairement avec des entités délimitées par des traits culturels que les observateurs extérieurs repèrent. La démarche de l’ethnologue n’est pas d’identifier des groupes ethniques sur la base de « traits culturels » supposément partagés. Cf « Groupes ethniques et leurs frontières » p 206.

Barth s’est attaqué dès les années 1950 à la notion « d’aires culturelles » de Kroeber. Cf “Ecologic Relationships of Ethnic groups in Swat, Northern Pakistan”³² :

3 groupes se distinguent les uns des autres dans cette région du nord du Pakistan : les Pathans / Kohistanis / Gujars

Les Pathans de Swat vivent dans une société complexe, à castes multiples. Agriculture de subsistance, blé, riz, irrigation. Système politique organisation hiérarchique forte. Activité politique autour des maisons des hommes. Leur territoire s’étend dans la limite de la double récolte.

³⁰ *Ibid.*, p 282

³¹ En 1965, Moerman publie « Ethnic Identity in a Complex civilization : Who Are the Lue ? », ce qui déclenche un vif débat avec Naroll. (“Native Concepts and Cross-Cultural Surveys”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 69, No. 5 (Oct., 1967), pp. 511-512 et Reply to Naroll, Michael Moerman, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 69, No. 5 (Oct., 1967), pp. 512-513. En 1968 Naroll écrit “Who the Lue are” et Moerman répond « Being Lue : uses and Abuses of Ethnic Identification », dans un volume édité par June Helm, *Essays on the Problem of Tribe*, University of Washington Press, 1968. Moerman l’a emporté : l’analyse doit être basée sur les critères que les gens eux-mêmes considèrent comme pertinents. Barth a affirmé cette position.

³² “Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan” *American Anthropologist*, New Series, Vol. 58, No. 6. Décembre 1956: 1079-1089.

L'économie et l'organisation politique pathan exigent que l'agriculture fournisse un surplus considérable.

Les Kohistanis ne sont pas restreints par cette barrière. Ils se contentent d'une récolte, sur un territoire où il y a pas ou peu de pluies d'été. Elèvent également du bétail, à la différence des Pathans. Grâce à cela, ils peuvent occuper les régions montagneuses situées au nord du territoire pathan, peu propices à l'agriculture.

Donc, apparemment, la distribution Pathans/Kohistanis obéit à des conditions naturelles. A priori, une culture = une aire écologique. Mais aussi politique. Kohistanis boutés dehors par les Pathans, militairement inférieurs, mais droit de rester sur partie du territoire conquis par les Pathans que ne jugent pas favo à agriculture.

Or **1^e l'hypothèse une aire culturelle= une aire écologique de Kroeber tombe** complètement quand on considère la distribution des Gujars, le 3^e groupe. C'est une population flottante de pasteurs nomades. Ils dépendent politiquement de leurs hôtes pathans. La co-existence des Gujars et des Pathans dans une partie de la région ne pose pas de problèmes, car ils entretiennent des relations symbiotiques (complémentaires). Les Pathans ont la capacité militaire d'occuper les flancs montagneux qui ne leur sont d'aucune utilité économique. C'est une niche écologique inoccupée que peuvent utiliser les Gujars l'été. L'hiver, par contre, ils sont au Nord, en territoire Kohistani. Or là, leur coexistence pose problème.

Les 2 groupes, Gujars et Kohistani, utilisent la même ressource, la même niche écologique. Les Gujars sont plus efficaces économiquement parlant, et pourtant ils sont soumis politiquement aux Kohistani. Pourquoi ? C'est l'environnement social et non naturel qui est le facteur explicatif déterminant. Les Kohistanis forment des villages compacts, politiquement organisés, de taille impte. Le cycle saisonnier des Gujars les empêche de présenter un développement similaire. Ça les rend plus efficace mais les empêche de dominer politiquement les Kohistani.

Donc les aires naturelles n'expliquent pas la distribution des groupes ethniques. C'est la capacité à exploiter une niche écologique grâce à une organisation politique particulière qui explique la distribution des groupes ethniques.

2^e Non seulement une aire naturelle ≠ groupe ethnique, mais aussi ≠ aire culturelle. Car si les « traits culturels » sont considérés comme résultant d'une adaptation aux conditions écologiques, on ne s'explique pas pourquoi un même groupe ethnique présente des variations régionales. Par exemple, les Pathans du Sud et les Pathans du Swat. Ceux du Sud occupent des régions montagneuses, au sud de la région du Swat. Ces Pathans du Sud considèrent que Pathans du Swat sont des Pathans, et pas des Punjabis, et pourtant ils se trouvent dans des conditions écologiques très différentes. Donc, l'adaptation à des conditions écologiques n'explique pas l'existence d'un groupe ethnique. Les Pathans du S considèrent ceux du N comme des Pathans parce qu'ils partagent les mêmes valeurs : pour Barth, les groupes ethniques sont des **catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes.** (texte en français, p 205)

Les traits dont ont tient compte ne sont pas la somme des différences « objectives » (ceux que le chercheur inventorie) mais seulement ceux que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatifs. Certains des traits « objectifs » (qui frappent le chercheur) sont considérés comme importants par les acteurs eux-mêmes, **ils en font des signaux et emblèmes de différence**, alors que **d'autres ne sont pas retenus.** Aucun de ces signaux et emblèmes ne peut être déduit d'une liste prescriptive de traits culturels ou de différences culturelles. (texte en français, p 211)

D'où un renversement de perspective : focale placée sur les frontières entre groupes ethniques et non sur le « contenu ».

1^e le caractère attributif permet de voir le rôle joué par le maintien d'une frontière dans le maintien d'une continuité d'une groupe : en effet, du moment que les groupes ethniques sont vus comme des catég d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes, on comprend que c'est la dichotomisation entre membres et non-membres qui maintien le groupe en traçant une frontière, c'est donc cette dichotomisation qu'il faut étudier.

2^e les différences manifestes objectives, on l'a vu, n'expliquent pas pourquoi le groupe

ethnique inclut ceux-ci et pas ceux-là ; par contre, en tenant compte uniquement des critères importants pour les acteurs eux-mêmes, ce sont ces critères qui deviennent un objet d'investigation qui permet vraiment d'avancer dans cette investigation, plutôt que de tourner en rond.

Donc, **un renversement de perspective** : on ne doit pas étudier la culture en tant qu'elle forme une entité. Mais comment se forme cette notion d'entité dans la mesure où des frontières sont générées et entretenues. Considérer comme **une implication ou un résultat plutôt que comme une caractéristique première**. « Dans cette perspective, le point crucial de la recherche devient la frontière ethnique qui définit le groupe, et non le matériau culturel qu'elle renferme. » Et cela est rendu d'autant plus nécessaire que, comme nous l'avons vu plus haut avec Leach et avec l'article de Barth, les ensembles culturels que l'ethnologue croit repérer ne sont pas nécessairement congruents avec les groupes ethniques. Mais même à supposer qu'il y ait congruence, les cultures ne peuvent pas être analysées comme telles. Les différences culturelles, quand elles sont repérables, peuvent résulter des frontières entretenues entre les groupes. (207) Il s'agit donc de tenir compte des différences culturelles qui sont retenues comme pertinentes par les acteurs eux-mêmes, et non la somme des différences « objectives » listée par l'enquêteur (211). On retrouve ici un argument proche de celui de Bazin.

Il faut examiner pourquoi les différences existent, c'est-à-dire pourquoi elles persistent. Ceci suppose de placer la focale sur les « frontières », en s'abstenant d'isoler un groupe. Il s'agit de s'intéresser aux systèmes sociaux plus englobants bâtis sur les interactions entre groupes ethniques. Or elles persistent même si ces frontières sont franchies. « il est clair que les frontières persistent en dépit des flux de personnes qui les franchissent » (204) Le fait même qu'il y a des franchissements rend absurde l'hypothèse selon laquelle isolement explique différence. Hypothèse de l'isolement qui nourrit les explications culturalistes, expliquant les différences ethniques par les différences culturelles, ou racialistes, expliquant les différences ethniques par la reproduction biologique des groupes. Il y a des interactions et les frontières sont maintenues malgré ces interactions.

Barth avance que **c'est à travers les interactions qu'elles sont maintenues**.

On peut supposer que deux groupes ethniques placés en contact vont progressivement s'influencer l'un l'autre, voire fusionner. Cela arrive, mais très souvent il y a au contraire maintien d'une frontière. Ce maintien tient à 2 facteurs :

- la reconnaissance de valeurs différentes
- une structuration de l'interaction qui alimente cette frontière

1^e la reconnaissance de l'altérité, ou la « dichotomisation des autres comme étrangers »

Reconnaître quelqu'un comme appartenant au même gr ethnique implique qu'on partage avec lui des critères d'évaluation et de jugement. A l'inverse, une dichotomisation des autres comme étrangers, classés comme membres d'un autre groupe ethnique, « implique de reconnaître des limitations dans la compréhension commune, des différences dans les critères de jugement des valeurs et des actes, et une restriction de l'interaction aux seuls secteurs présumés offrir des possibilités d'intercompréhension et d'intérêt mutuel. » (213)

Ces dichotomisations entretiennent la frontière.

En effet, agir en fonction de certaines valeurs revient à affirmer une identité ethnique. « on peut faire l'hypothèse que les contraintes sur les rôles s'exercent de telle façon que les individus hésitent à adopter de nouvelles conduites, de peur qu'un tel comportement ne soit pas convenable pour une personne de leur identité... » (217)

2^e la structuration de l'interaction par des processus sociaux:

Dans les systèmes poly-ethniques, les groupes ethniques présents dans une région mettent en place des modes d'adaptation réciproque stables et symbiotiques.

Plusieurs modes d'adaptation : interdépendance limitée parce qu'occupent des niches nettement distinctes ds l'environnement naturel / territoires séparés, concurrence pr ressources

naturelles et svt un secteur d'activ politique le long de la frontière / se fournir mutuellement des biens et des services importants càd occuper des niches réciproques et donc différentes mais dans une interdépendance étroite / enfin si en concurrence au sein d'une même niche, l'un des groupes déplacera l'autre ou fusion.

Les cas de franchissements de frontières plus fréquents que ce que littérature anthropologique laisse croire. Ils sont organisés par des **processus sociaux d'exclusion et d'incorporation contribuant au maintien des catégories discrètes** (= distinctes les unes des autres) Ex du Darfur p 225

Ds certains cas, ces franchissements aboutissent à la constitution d'un sous-groupe différencié au sein du groupe d'accueil, mais dans la plupart des cas, l'entrée dans l'autre groupe implique de participer à des activités sociales organisées en fonction des valeurs de ce groupes. Il faut nécessairement adhérer à ces valeurs si on ne veut pas échouer : c'est ce que Barth appelle une performance déficiente. C'est l'intérêt qu'il y a à atteindre un certain niveau de performance qui pousse quelqu'un à assumer une nouvelle identité, celle du groupe d'accueil. (228)

Limites et critiques émises à l'encontre de Barth :

1^e les limites ne sont pas des limites de l'analyse, mais il faut souligner que Barth s'intéresse avant tout aux situations où l'on trouve des systèmes « pluriels ». On peut alors examiner les variétés de la structure. (215) Démarche très intéressante pour les systèmes reposant sur ces principes : empires, empires coloniaux... ou des minorités ethniques à l'intérieur d'un Etat-nation.

2^e critique de sa définition purement interactionniste des groupes ethniques : d'une certaine manière, à ce compte, tous les groupes deviennent des groupes ethniques. Il n'y a rien de distinctif. Si son analyse n'est applicable qu'aux systèmes polyethniques, il faudrait préciser que les groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes en fonction de critères présentés comme ethniques (origine commune le plus souvent)

3^e l'analyse de Barth repose sur le postulat d'un acteur parfaitement rationnel agissant en fonction de ses intérêts, adoptant telle ou telle identité en fonction de l'échelle selon laquelle sa performance sera la mieux évaluée. Vision qui a été qualifiée de purement **instrumentaliste** de l'ethnicité. Geertz tout en s'inscrivant lui aussi dans la lignée de Leach est parti dans une autre direction, avec une prise en compte de critères **primordialistes** (idée d'une origine commune, besoin qu'ont les personnes de se sentir appartenir à) qui rappelle davantage le fonctionnalisme de Malinowski.

Identifications et catégorisations

Barth accentue donc la question des processus d'identification individuelle, qui est à l'arrière-plan chez Leach.

IDENTITÉ = l'identité sociale d'un individu se caractérise par l'ensemble de ses appartenances dans le système social (âge, classe sociale, nation, sexe). Même problèmes que la culture : l'identité s'impose-t-elle aux individus ? Et s'il n'y a que de l'auto-désignation (subjectivisme), à quoi ça sert ? On peut déceler une forme de discours hyper-constructiviste assez répandu ces dernières années (chez Clifford notamment) qui repose sur le présupposé que seuls les actes constituent la réalité personnelle d'un individu libre de toutes attaches, et que les catégories (d'âge, de genre ou autre) sont des catégories politiques imposées de l'extérieur (on ne sait pas très bien d'où, elles sont généralement attribuées à une forme de pouvoir anonyme). Cela revient à considérer qu'il n'y a pas de socialisation, voire pas de société.

Il est possible de distinguer 2 modes d'identification :

Identité prescrite, en anglais *ascribed* (ethnique ou sociale ex caste) : appartenance est dictée, attribuée, et implique certaines pratiques, par exemple rituelles, comme sacrifier aux ancêtres ou autre (changer d'identité suppose de changer de pratiques). Ce n'est pas simplement une question de rôles sociaux. La personne est conçue comme divisée en un certain nombre de composantes

(âmes ou autres) reliées à des forces extérieures sur lequel l'individu (empirique) n'a pas de prise. Autrement dit, individu empirique n'est pas un individu normatif : l'individu n'est pas défini comme individu, mais comme une personne (cf. Marilyn Strathern qui propose la notion de « dividu » Nous reviendrons sur ses travaux lors de la séance 6 consacrée au genre). L'individu empirique tend à être défini comme individu normatif plutôt que comme personne.³³

Identité acquise, en anglais *achieved* : idée que l'individu se définit lui-même plutôt que d'être défini par des forces extérieures. Relève de l'idéologie de la modernité : cf. Foucault et ses travaux sur production de la subjectivité individuelle. Dans sociétés dominées par relations marchandes, tendance à transformer les personnes en individus : sujets individuels situés dans des relations contractuelles et marchandes plus ou moins abstraites, relations personnelles et de parenté tendant à être atrophiées.

Attention, cette dualité ne renvoie pas à une dichotomie « sociétés primitives » et « modernes » suivant un schéma évolutionniste. Dans l'Athènes classique ont fleuri les théories de l'individualisme, philosophie atomiste, discours sur la différence entre le soi privé et les rôles sociaux. Démarche nécessairement réflexive des sciences sociales : il faut situer son analyse dans les conditions historiques de sa production. Le passage de l'une à l'autre idéologie de l'identité n'est pas cantonnée au « processus de civilisation » qu'Elias, malgré la qualité de son étude, n'attribue qu'à l'Occident (tome 1, *La Dynamique de l'Occident*) alors qu'il s'agit d'un processus universel, apparaissant généralement dans les contextes d'expansion (étatique, impériale).

Des anthropologues sociaux comme **Kuper** et **Friedman**, dans la lignée de **Radcliffe-Brown** et de **l'anthropologie sociale**, préfèrent la notion d'identité à celle de culture, en ce que :

- (1) Souligne dimension politique et sociale dont analyse ne doit pas se départir. Contre le culturalisme entendu comme explication exclusive par la culture, i.e. déterminisme : la culture qui déterminerait l'ensemble des comportements comme chez Boas et ses disciples. Et contre le culturalisme entendu comme obsession pour les origines, recherche de traits essentiels, « constitutifs », i.e. essentialisme ou substantialisme : exemple l'érudit qui analyse la culture italienne en y voyant un mélange de cultures chinoise et autre. C'est le fait que les pâtes sont devenues italiennes qui est intéressant, et cela relève d'un processus d'identification. En revanche, l'établissement d'une identité créole (par ex. si les pâtes Barilla étaient présentées comme « sino-italiennes ») est un acte social, et non un fait culturel. On retrouve là ce que dit Bastide du métissage.
- (2) Les différences culturelles résultent de processus de catégorisation, de mécanismes sociaux. Analyser ces processus invite à employer identification plutôt que identité (ne serait-ce que pour éviter la confusion qui résulte du fait qu'est souvent employé comme synonyme de « culture ».)

On gagne donc à parler d'identification (culturelle ou autre) car c'est sur le processus que porte l'analyse.

Cependant, Jonathan Friedman a une position plus nuancée que celle de Kuper (qui abhorre la notion de culture). Il avance que selon le contexte historique et la position de tel ou tel ensemble dans le « système monde », on peut distinguer entre des unités sociales où la culture au sens weberien, « ce qui confère du sens », système de signification informant une certaine représentation du monde et qui est mise en œuvre dans les pratiques, peut jouer un rôle plus ou moins important dans la reproduction matérielle et idéelle. Dans les nationalismes ethniques européens (Balkans), ce système de signification ne joue qu'un faible rôle, recours à notion de différence ethnique, mais la différence culturelle n'est pas invoquée comme modèle alternatif d'organisation sociale, elle a peu d'impact sur les conditions matérielles de l'existence. Dans des sociétés où il y a eu répression (tentatives d'assimilation culturelle), par exemple à Hawaii, Etat américain colonisé au XIXe siècle, le mouvement politique qui se fonde sur l'autochtonie pour réclamer l'indépendance, invoque un modèle d'organisation sociale alternatif au modèle américain. La

³³ « Ne pas distinguer individu et personne est pire qu'une hérésie : c'est une source de confusion dans la science » Radcliffe-Brown, *op.cit.* p 276.

culture contribue dans ce cas à forger ce modèle alternatif: elle est au centre des enjeux de la mobilisation politique.³⁴

Attention au débat sur « l'invention de la tradition » qui a eu lieu dans les années 1980-1990. Il opposait ceux qui décrivent les mouvements autochtones comme « instrumentalisant la culture » et produisant une culture inauthentique, et ceux qui affirment que ce n'est pas le rôle de l'ethnologue de déterminer ce qui fait l'authenticité ou pas d'une culture. Si toute culture est constamment produite, consistant à conférer du sens au monde, il est difficile de déterminer quand elle est « authentique » et quand elle ne l'est pas. Ce débat est mené dans les mêmes termes que sur le courant « writing culture ».³⁵ Il est aujourd'hui apaisé.

Pour des compléments sur « l'identification », voir les articles récents de Brubaker et Calhoun : Brubaker, Rogers et Frederick Cooper, « Beyond identity », *Theory and Society*, 2000, 29 : 1-47; Calhoun, Craig, "The Class Consciousness of Frequent travellers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism", *South Atlantic Quarterly*, 101 (4): 869-97; Calhoun, Craig, "Belonging' in the cosmopolitan imaginary", *Ethnicities*, 2003, vol 3(4): 531-568

+ Martina Avanza, G. Laferté, « Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, n° 61, 2005, p. 154-167.

CONCLUSION DES SÉANCES 2 ET 3 : « TOTALISATION ET ALTÉRITÉ »

Si le but de l'anthropologie est de rendre compte des différentes possibilités de s'organiser en société, cela ne se fera pas en étudiant des « cultures » conçues comme isolées les unes des autres, et encore moins en étudiant culture comme une sphère autonome abstraite des relations sociales. Cette idée est pourtant reconduite dans l'idée de « writing culture ». Pour sortir du grand partage, sans pour autant renoncer à expliquer ce qui fait qu'il y a *des autres*, il s'agit de travailler à l'analyse de l'organisation sociale des mécanismes de différenciation et de catégorisation. Ici c'est la question de l'identification qui se pose, et non de la culture ou des cultures. Les travaux de Barth etc. s'attachent à tenter de rendre compte pourquoi il y a « des autres », comment se tracent les frontières entre des groupes qui peuvent entrer en conflit (il a travaillé au Pakistan et au Darfour...). L'altérité dont il faut se défaire, c'est celle de l'Autre au singulier, totalisation des autres opposés en bloc à Nous.

Il y a eu ces dernières années un retour en force de l'atomisation culturaliste fondée sur le culte de la différence et de la singularité, et corollairement, sur le rejet de toute généralisation et de tout souci de théorisation : on prône ainsi l'idée que les sociétés et les cultures sont tout à jamais irréductibles les unes aux autres en raison du caractère hautement singulier de leur expérience ponctuelle. Mais Françoise Héritier rappelle que « l'objet [de l'anthropologie sociale] est d'arriver à formuler des lois générales ou tout au moins des modèles d'intelligibilité à visée universelle des pratiques sociales que l'on a isolées comme objet d'étude. » Chaque société offre, certes, une configuration singulière. Mais « plutôt que de l'entendre comme un assemblage de traits culturels irréductibles dont aucun n'est par définition comparable avec un trait homologue d'une autre société, il me semble plus justifié de l'entendre comme un ensemble intégré de pratiques et de représentations symboliques de ces pratiques, inscrit à la fois dans une culture et une histoire, et dont les mécanismes d'intégration et d'association sont comparables à ceux qui sont effectués dans d'autres sociétés. Il s'agit bien des mécanismes et non des traits culturels singuliers eux-mêmes. »³⁶ Le projet de l'anthropologie est légitime dans la mesure où il ne se veut ni réductiviste ni totalitaire.

Dodier et Baszanger³⁷ distinguent 1^e une ethnographie intégrative où l'on présume que les

³⁴ J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London, Sage, 1994.

³⁵ Cf. e.a. C. Hamelin et E. Wittersheim, *La tradition et l'Etat*, L'Harmattan, 2002. L'introduction présente le débat et le volume comprend un article de Jonathan Friedman, « Y a-t-il un Hawaïen dans la salle ? »

³⁶ Héritier, F. *Masculin/féminin*, p 35

³⁷ Dodier, Nicolas et Isabelle Baszanger (1997) 'Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique', *Revue française de sociologie* 38 (1) : 37-66.

ressources mobilisées par les personnes de leur conduite peuvent être rattachées à un ensemble cohérent : entités collectives => totalisations monographiques 2^e une ethnographie narrative qui remet cela en cause ; procède d'une saisie des rencontres entre l'ethnographe et les gens du terrain et propose altérité de l'ethnographe autant que celle de ses interlocuteurs. Eux plaident en faveur d'une ethnographie combinatoire, qui rende compte d'actions hétérogènes voire contradictoires. (Curieusement, ce « combinatoire » rappelle étrangement le structuralisme ... tout en venant à nier le social : on en viendrait à une sorte d'anthropologie structurale sans le raisonnement – que l'ethnographie – et une anthropologie qui ne serait plus sociale. Selon Florence Weber: « cette troisième conception de l'ethnographie, parce qu'elle rapporte les comportements individuels à une condition humaine universelle – position incontestable d'un point de vue politique : nous sommes tous des êtres humains partageant, au titre de cette commune humanité, les mêmes droits – finit par oublier les appartenances locales et le poids des diverses socialisations et, finalement, par perdre sa capacité explicative en raisonnant sur des acteurs interchangeables, tous également adultes et détachés de leur histoire culturelle et sociale, comme le font les modélisations individualistes. »³⁸

L'ethnographie intégrative tenait sa réponse avant même que la question soit posée : l'ethnographe observait directement la 'société' ou la 'culture' dont ses informateurs étaient les représentants, les porte-parole. Pour une ethnographie « multi-intégrative » qui tout en intégrant la prise en compte des relations d'enquête et l'analyse des interactions, se soucie d'analyser précisément (1) la complexité et l'imbrication de diverses appartenances collectives, (2) les significations indigènes des interactions liées aux scènes sociales dans lesquelles elles se situent, et (3) la construction des personnes par les interactions et par les choses appropriées. »

³⁸ Postface à la seconde édition du *Guide de l'enquête de terrain*, 2002

Bibliographie anthropologie séance 3 M1 PDI

- Amselle, J-L., *Logique métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Éd. Payot, 1999
- Barth, F., (dir.) *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen, 1969
- Bastide, R. *Le candomblé de Bahia*, 1958
- Bastide, R. *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations*, 1960
- Bastide, R. *les Amériques noires*, 1967
- Bastide, R. *Le prochain et le lointain*, 1970.
- Bourdieu, P., A. Sayad, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, 1964.
- Clastres, P. *Chronique des indiens Guayaki*, Plon, 1972
- Clastres, P. *La Société contre l'État*, Minuit, 1974
- Evans-Pritchard, E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, 1937
- Evans-Pritchard, E., *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, 1939.
- Friedman, J., *Cultural Identity and Global Process*, London, Sage, 1994.
- Grignon, C. et J-C. Passeron, *Le Savant et le Populaire*, 1987
- Herskovits, M., *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris : François Maspero Éditeur, 1967 [Man and His Works (1948; rev. and abridged as Cultural Anthropology, 1955)]
- Hoggart R., *La culture du pauvre*, 1957
- Jaulin, R., *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, 1970
- Kuper, A., *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge, MA-London, Harvard University Press, 1999
- Leach, E.R., *Political systems of highland Burma*, 1954 (*Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*).
- Weber, M., *Economie et société*, tome 2, Plon, Pocket, 1995