

## SÉANCE 2 LA CULTURE

La culture désigne tout d'abord l'opposé de la nature, tout ce qui est acquis, construit, par opposition à ce qui est inné. Le processus d'homínisation consisterait ds le passage d'une adaptation génétique à l'environnement naturel à une adaptation culturelle. La culture est ce qui permet à l'homme de s'adapter à son milieu et de l'adapter à lui-même, à ses besoins et à ses projets ; ce qui rend possible la transformation de la nature. Rien n'est purement naturel chez l'homme : son comportement est continuellement guidé par ses acquis culturels. Même l'injonction « Sois naturel » signifie finalement « Sois conforme au modèle de la culture qui t'a été transmise ».

Le concept paraît donc essentiel pour les sciences sociales qui s'intéressent aux déterminismes sociaux et à la façon qu'ils ont de s'imposer comme découlant de ce qui est naturel. Apparue au cours du XIXème siècle, l'ethnologie tente de penser la spécificité humaine dans la diversité des peuples et des « coutumes ». Pour cela, les ethnologues vont donner à la culture un contenu purement descriptif : il ne s'agit plus pour eux, comme pour les philosophes, de dire ce que doit être la culture, mais de décrire ce qu'elle est, telle qu'elle apparaît dans les sociétés humaines. Le concept de culture va émerger et s'imposer comme outil privilégié pour répondre à la difficulté de penser la diversité dans l'unité et explorer les différentes réponses possibles à ce problème.

Ns verrons d'abord comment « la culture », le fait que la réalité humaine soit d'ordre culturel (ce qui fait qu'il y a des différences dans les organisations sociales humaines) a mené à idée qu'il existe *des* cultures. De l'évolutionnisme au relativisme.<sup>1</sup> De l'idée que objet propre de l'ethnologie = sociétés moins avancées que la nôtre à idée que cultures différentes de la nôtre. C'est la première remise en cause du grand partage, même s'il persiste pour les raisons de méthode avancées par Lenclud :

« L'essentiel de la méthode ethnologique, en donnant au nom de méthode son sens le plus fort qui est celui de mode de connaissance, résiderait dans l'éloignement du regard. (...) En étudiant les autres, l'ethnologue serait comme d'emblée vacciné contre les illusions du savoir immédiat et de la transparence du social. (...) De fait, dans une société différente de la mienne, tout me semble arbitraire puisque je sais, d'expérience, qu'il peut en être autrement. Or l'arbitraire est le propre de l'ordre culturel. Mais les ethnologues ont toujours eu la tentation de donner un contenu objectif à cette altérité entre leur propre société et non seulement les sociétés qu'ils étudient, mais toutes les sociétés que tous les ethnologues étudient, de fonder en raison, sinon scientifique du moins disciplinaires, cette règle du jeu méthodologique. »<sup>2</sup>

Le grand partage a ensuite remis en cause d'un point de vue méthodologique. Nous verrons comment et ns demanderons comment se pose aujourd'hui la question de l'altérité. ≠ entre les ethnologues qui continuent à prendre pr objet les cultures et ceux qui travaillent sur organisation sociale de la différence culturelle : entre prendre altérité comme présupposé de l'enquête ethnologique et étudier le processus même de catégorisation des autres.

### 1. CULTURE / CIVILISATION

Norbert Elias a montré comment la notion de « culture » s'est imposée en Allemagne contre

<sup>1</sup> Mais aussi, de l'évolutionnisme sociologique à l'évolutionnisme méthodologique. Ibid. 22

<sup>2</sup> Gérard Lenclud, « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud, *vers une ethnologie du présent*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, collection Ethnologie de la France, Cahier n)7, 1995 [1991], p 9-10.

celle qui prévalait alors en Europe. Dans le premier chapitre de *La civilisation des mœurs* (paru en allemand en 1939), « La formation de l'antithèse « culture » « civilisation » en Allemagne, il essaie de comprendre comment le concept de civilisation a émergé et pourquoi s'est imposé en France particulièrement. « quand on examine la fonction générale de la notion de « civilisation », on découvre « l'expression de la conscience occidentale, on pourrait dire le sentiment national occidental. » 'Le terme résume l'avance que la société occidentale des deux ou trois derniers siècles croit avoir prise sur les siècles précédents et sur les sociétés contemporaines plus primitives ». Mais le terme ne revêt pas la même signification pour toutes les nations d'Occident. Chez les Français et les Anglais d'une part, il résume en un seul concept des sujets de fierté de la nation, les progrès de l'Occident et de l'humanité en général ; chez les Allemands, le terme est secondaire, il désigne la surface de l'existence humaine, « quand l'Allemand entend se définir lui-même, quand il veut exprimer la fierté de ses propres réalisations et de sa propre nature, il emploie le mot « culture ».

En France, le terme apparaît à l'époque des Lumières : « **civilisation** » apparaît comme néologisme dans les années 1770 et entre dans le Dictionnaire de l'Académie française en 1798.<sup>3</sup> Guizot (qui publie *De la civilisation en Europe* en 1828, et *De la civilisation en France* en 1829) définit la civilisation comme le processus de progrès de l'humanité. Tous les êtres humains sont capables d'atteindre haut degré de civilisation : c'est une conception **cosmopolite, universaliste**.

Allemagne: la notion de « **culture** » se construit contre notion fr et contre l'élite cosmopolite francophile, « c'est la polémique de l'intelligentsia de la classe moyenne contre « les bonnes manières » de la société de cour régnante qui a présidé à la formation de l'opposition conceptuelle entre culture et civilisation ». <sup>4</sup> Accent sur tradition nationale contre civilisation cosmopolite, valeurs spirituelles contre matérialisme, arts contre science, génie individuel contre bureaucratie rigide etc. Conception plus **particulariste**, alors que le terme civilisation conçu comme tout complexe et pluriel, englobant politique, religieux, moral, social. Pour les Allemands, la culture est quelque chose de fixe temporellement et spatialement, recoupe l'idée d'identité nationale.

**Wilhelm Dilthey** (1833-1911) historien, psychologue, sociologue et philosophe allemand, est l'un des artisans de l'imposition de cette notion dans le champ des sciences sociales en formation au XIXe siècle. Dans son *Introduction aux sciences de l'esprit* de 1883, il revendique l'autonomisation des **sciences de l'esprit** par rapport aux sciences de la nature. 1<sup>e</sup> les sciences de la nature neutralisent le vécu, étudient la chute de la pierre pour mettre au point la loi de la gravité, pr cela faut neutraliser le vécu. 2<sup>e</sup> ce n'est pas le cas des sciences de l'esprit, puisque l'activité de compréhension consistera à réintroduire les événements dans l'ensemble vécu où ils prennent sens. La compréhension ruine par conséquent l'idéal positiviste. Le philosophe néo-kantien **Heinrich Rickert** (1863-1935) poursuit le questionnement de Dilthey. Il substitue « **sciences de la culture** » à celle plus courante à l'époque de « sc de l'esprit ». L'activité scientifique est une seule et même démarche, visant un objet lui-même unique, ms au moyen de 2 méthodes différentes : la généralisation, typique des sc de la nature, et l'individualisation, dt les sc de la culture ont acquis l'apanage. C'est la signification qui distingue les sc de la culture de celles de la nature.<sup>5</sup>

A l'opposé de la tradition positiviste française, la tradition allemande, dominée par l'herméneutique, s'est construite sur l'opposition entre les sciences de nature et les sciences de la culture, en insistant sur la spécificité de l'action humaine.

---

<sup>3</sup> Lucien Febvre. Emile Benvéniste en a trouvé première occurrence chez Mirabeau en 1757. Pour Jean Starobinski (1989) fait partie de ces néologismes en "isation" forgé ds période révolutionnaire. Il en est fait un usage au pluriel après la Révolution (1819 selon Lucien Febvre) mais retour rapide à conception optimiste de la civilisation comme développement « Civilisation » in Febvre (dir.) *Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, La Renaissance du Livre, 1930, p 16

<sup>4</sup> Elias, Norbert, 1973 [1939] p 18.

<sup>5</sup> Selon Rickert, la psychologie n'est pas le monopole des sc de la culture, elle appartient de droit aux sc de la nature en ce qu'elle a pr objet de découvrir les lois universelles des fonctions mentales. Selon quel critère alors reconnaître particulier/ général ? « Les sc de la culture s'intéressent à ce qui prend une signification pour l'humanité te entière ou du moins, à ce qui vaut pr ts les membres d'une communauté. » (Descola, 2005, p 116-117).

## Culture versus civilisation : Weber versus Durkheim

Ainsi, alors que pour Durkheim la sociologie doit s'établir sur des méthodes propres, mais fondées sur les sciences de la nature, Weber, dans la lignée de Dilthey, pense que ces sciences sont trop éloignées des sciences de la nature pour qu'elles puissent s'inspirer de leurs méthodes. La sociologie, tout comme l'histoire ou l'économie politique, fait partie des « sciences de la culture ». Weber n'a pas employé le terme de culture. La sociologie est une interprétation compréhensive de l'activité.<sup>6</sup> Les actions humaines, étant des actions subjectives, se constituent dans le cadre d'un univers de sens plus vaste, c'est-à-dire d'une culture. Son expression la plus visible est dans la religion.

**Emile Durkheim** lui non plus, n'utilise quasiment jamais le terme de culture, mais parfois celui de civilisation. Durkheim développe la notion de « conscience collective » d'une société, faite des représentations collectives, des idéaux, des valeurs et des sentiments communs à tous les individus de cette société. Cette conscience collective précède l'individu, s'impose à lui, lui est extérieure et transcendante : il y a discontinuité entre la conscience collective et la conscience individuelle. C'est la conscience collective qui réalise l'unité et la cohésion d'une société.

En 1913, il rédige avec **Marcel Mauss** une « Note sur la notion de civilisation » dans laquelle il propose une conception objective de la civilisation, qui incluait l'idée de la pluralité des civilisations sans infirmer pour autant l'unité de l'homme.

En 1930, dans « Les Civilisations : Eléments et formes »<sup>7</sup>, Mauss expose la conception de la civilisation qu'ont défendue ac Durkheim dans l'*Année Sociologique*. La civilisation est collective et particulière. Mauss y voit autre chose que « la conscience collective » d'une société de Durkheim, parce qu'une civilisation n'est pas confinée à une population part. Est rationnelle, universelle, et en progrès, c'est pourquoi se diffuse au monde entier.

CIVILISATION = « La civilisation d'un peuple n'est rien d'autre que l'ensemble de ses phénomènes sociaux ; et parler de peuples incultes, « sans civilisation », de peuples « naturels » (*Naturvölker*), c'est parler de choses qui n'existent pas ».

Diffère de modes particuliers de pensée, pour lesquels réserve le terme « mentalité ». Mauss n'entend pas « mentalité » dans le même sens que Lévy-Bruhl.

**Lucien Lévy-Bruhl** (1857-1939) notion de « mentalité primitive ». *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1911 : interrogation sur les différences de « mentalité » qui peuvent exister entre les peuples. Il conteste une certaine conception de l'unité du psychisme humain qui implique un mode unique de fonctionnement (il s'oppose ainsi aux théories évolutionnistes et à la thèse du progrès mental) : « [Si] l'activité mentale des primitifs [n'est plus] interprétée d'avance comme une forme rudimentaire de la nôtre, comme infantile et presque pathologique, [...] elle apparaîtra au contraire comme normale dans les conditions où elle s'exerce, comme complexe et développée à sa façon » (*La mentalité primitive*, 1922).

Mauss reproche à Lévy-Bruhl de ne pas avoir été suffisamment historien. Non seulement bcp moins de ≠ entre soc modernes et primitives que ne le croit mais « les différences qui séparent les mentalités des différentes sociétés qu'il confond toutes sous le nom de primitives sont beaucoup plus considérables qu'il ne semble l'indiquer. »<sup>8</sup>

⇒ Max Weber et Durkheim : compréhension versus explication.

## De la civilisation à la culture comme objet de l'anthropologie

La discipline anthropologique en formation va s'emparer de la culture non pas contre la civilisation, mais contre l'idée de race – et donc contre l'anthropologie physique. => l'anthropologie se situera du côté des sciences de l'esprit, même si on retrouve en son sein ces deux lignées.

**Lewis H. Morgan** (1818-1881) Considéré comme le « fondateur » de la science anthropologique. Avocat, qui au cours de ses loisirs, dans le cadre d'un club littéraire, The Gordian Knot, organisé sur le modèle de la confédération iroquoise, se lie d'amitié avec Ely S. Parker, un

<sup>6</sup> *Economie et société*, tome 1, Plon Pocket 1995 [1956 pour la 1<sup>ère</sup> édition allemande], p 41

<sup>7</sup> In Febvre (dir.) *Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, La Renaissance du Livre, 1930, pp 105-6.

<sup>8</sup> V. Sciences sociales : 22. Lévy-Bruhl (13 février 1923), p 639.  
<http://www.sofrphilo.fr/telecharger.php?id=79&PHPSESSID=749d54efbe077fcbc76d818acdaaba87>

Indien Seneca qui devait devenir commissaire des États-Unis pour les Affaires indiennes et général au cours de la guerre civile.<sup>9</sup> Consacre une étude au système de parenté iroquois, puis découvre système de parenté proche chez autres Indiens rencontrés au cours de voyages professionnels et décide d'y consacrer tout son temps. En 1871, il publie le résultat d'un prodigieux effort de recherches et de comparaisons des faits de parenté à travers le monde, sous le titre *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Naissent ainsi l'analyse scientifique de la parenté et l'anthropologie sociale. En 1877, il publie son *magnum opus*, *Ancient Society, or Researches in the Line of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, où il montrait la marche nécessaire de l'humanité à travers les stades successifs de la sauvagerie, de la barbarie et de la civilisation.

**Edward B. Tylor** (1832-1917) travaux chez les indiens Pueblo du Mexique, qui aboutirent à son principal ouvrage, *Primitive Culture* (1871), et lui valurent d'occuper la première chaire d'anthropologie créée à Oxford en 1896. Il formule une définition évolutionniste de la culture. Culture = civilisation ; cf titre *Primitive culture*. La « Culture ou civilisation, pris dans son sens ethnologique le plus étendu, est ce tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société » (*La Civilisation primitive*, 1871).<sup>10</sup> Relevons plusieurs caractéristiques de la définition de Tylor :

- le concept devient descriptif et objectif, non normatif ;
- la culture est l'expression de la totalité de la vie sociale de l'homme et se caractérise par sa dimension collective ;
- elle est acquise, mais son origine et son caractère sont en grande partie inconscients.

Tylor envisage l'étude des cultures singulières dans la perspective d'une méthode comparative permettant d'établir une échelle des stades de l'évolution de la culture (chaque culture observée correspondant à une phase d'un même mouvement de progrès culturel). Il entend prouver la continuité entre la culture primitive et la culture la plus avancée, la différence entre les deux n'étant pas une différence de nature mais de degré d'avancement. Idée de « survivances » : les coutumes et les croyances étranges et apparemment irrationnelles découvertes dans les civilisations modernes représentent des reliques d'une société révolue appartenant à un stade antérieur.

Il reprend donc l'idée positiviste et tournée vers le progrès de « civilisation » dans un langage évolutionniste (Stocking). Ds la lignée de l'anthropologie des Lumières. Celle-ci a changé le statut du sauvage : il est « promu » en primitif. Il n'est pas seulement lointain dans l'espace, mais aussi dans le temps. Or les premiers ethnologues « fondent en vérité disciplinaire l'existence de la société primitive. » « eux » deviennent les objets de science.<sup>11</sup>

Selon l'historien de l'anthropologie G. Stocking, c'est à partir de Boas qu'on s'est mis à parler de cultures plutôt que de Culture.

**Franz Boas** (1858-1942) Allemand émigré aux US, il y introduit la conception de la culture telle qu'elle s'est développée en All.<sup>12</sup> Dans un texte sur la géographie, il reprend ce qui dit Wilthey sur le vécu à propos du Grand Canyon (en quoi fait il partie de mon monde). Conception relativiste de la culture : c'est avec lui qu'émerge idée anthropologique de culture telle qu'elle prévaudra aux Etats-Unis : il organise le département d'anthropologie à l'université de Columbia. 1<sup>e</sup> Franz Boas entend montrer que la différence fondamentale entre les groupes humains est d'ordre culturel et non

---

<sup>9</sup> Peu après, la société The Gordian Knot décida d'organiser une enquête sur la « ligue des Iroquois ». Morgan et Parker en furent les animateurs principaux. Au terme de cette étude, la société prit le nom de Grand Ordre des Iroquois. Envoyé à Washington pour empêcher la ratification d'un traité frauduleux qui aurait dépouillé les Indiens Seneca de leurs titres au profit d'une compagnie, Morgan fut adopté quelques temps après, sur sa demande, par le clan du Faucon des Indiens Seneca, sous le nom de Tayadawahguh, « Celui qui se tient au travers », celui qui pouvait servir de trait d'union entre les Indiens et les Blancs. « Lewis Henry Morgan », Encyclopédie universalis.

<sup>10</sup> Culture is "that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society" (Tylor 1871:1).

<sup>11</sup> Lenclud, op.cit. p 24

<sup>12</sup> Par ses maîtres Rudolf Virchow (Berlin Society of Anthropology) et Adolf Bastian (premier directeur du Berlin museum of ethnology en 1886)

racial. 2<sup>e</sup> Boas mène combat aux US contre les disciples de Morgan, évolutionnistes inspirés par Darwin. Ce n'est pas la biologie mais la culture qui façonne l'être humain. Après les *Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America* en 1895, il formule le relativisme en 1911, dans *The Mind of Primitive Man*. Il se donne pour objectif d'étudier non pas la culture mais les cultures, et fait une critique radicale de la méthode de « périodisation » qui consiste à reconstituer les différents stades d'évolution de la culture. C'est à lui que l'on doit la conception anthropologique du « relativisme culturel » : afin d'échapper à toute forme d'ethnocentrisme dans l'étude d'une culture particulière, il recommandait de l'aborder sans a priori, sans appliquer ses propres catégories pour l'interpréter, sans la comparer prématurément à d'autres cultures. 3<sup>e</sup> Mais attention les cultures ne sont pas pour autant des « tous intégrés ». Au postulat du caractère linéaire du processus d'évolution, Boas oppose le phénomène de *diffusion*.<sup>13</sup> Les cultures sont hybrides, emprunts à diverses sources. Toute culture est en flux, renouvellement constant. Donc il n'y a pas de cultures pures, distinctes et continues. Néanmoins chaque culture est spécifique, unique et représente une totalité particulière (mais pas close) dont il faut rechercher ce qui en fait l'unité, l'« esprit » propre. Mais Boas échoue dans sa recherche d'une catégorie de la totalité, qu'il ne parvient pas à définir en tant que telle.

**Robert Lowie** (1883-1957), qui est lui aussi un expert des pop indiennes d'Amérique du N, affirme en 1917 dans *Culture and ethnology* que la culture est l'objet d'étude unique et exclusif de l'ethnologie, comme la conscience est celui de la psycho, la vie de la biolo, l'électricité un de ceux de la physique". Mal accueilli, certains rétorquent que objet de l'ethno est l'évolution humaine, mais une décennie plus tard cette idée s'est imposée aux US. Lowie parlait au nom d'une école d'anthropologie culturelle américaine qui venait tout juste de s'établir.

## 2. L'ÉTUDE DES CULTURES

EUA (Etats-Unis): Boas, Lowie, puis Parsons, Kroeber, Kluckhohn

### Les aires culturelles

**Alfred Kroeber** (1876-1960)<sup>14</sup> et **Clark Wissler** (1870-1947)<sup>15</sup>: cherchent à rendre compte du processus de distribution dans l'espace des éléments culturels. Ils utilisent ainsi les notions d'« aire culturelle » et de « trait culturel » (plus petit composant d'une culture). L'idée est d'étudier la répartition spatiale d'un ou plusieurs traits culturels dans des cultures proches et d'analyser le processus de leur diffusion. Dans le cas où apparaît une grande convergence de traits semblables dans un espace donné, on parle alors d'« aire culturelle ». Au centre de l'aire culturelle se trouvent les caractéristiques fondamentales d'une culture ; à sa périphérie, ces caractéristiques s'entrecroisent avec des traits provenant des aires voisines. Leurs théories s'inspirent du diffusionnisme de Ratzel (1882) et Frobenius (1898), anthropologues allemands.

Le **diffusionnisme** avait déjà avancé l'idée d'ensembles culturels construits à partir de traits élémentaires, afin de démontrer à partir de l'étude de leur distribution dans l'espace que les peuples

---

<sup>13</sup> « On peut considérer Boas comme le père du diffusionnisme, même si l'idée de diffusion existait avant lui. En effet, dans sa critique de l'évolutionnisme, il ne veut pas renier l'histoire, mais substituer à l'« évolution biologique » une autre forme d'évolution, qu'il appelle l'« évolution culturelle » Bastide, article « diffusionnisme », *Encyclopédie Universalis*

<sup>14</sup> Premier élève de Boas, Kroeber a écrit sous sa direction une thèse consacrée aux indiens Arapaho où il avait effectué son enquête de terrain. Si sa thèse ne mesurait que 26 pages, Kroeber est ensuite devenu un anthropologue prolifique : plus de 500 livres et articles publiés au cours de sa carrière, dont le fameux *Anthropology* (1923, éd. revue en 1948). Un autre ouvrage important est *Peruvian Archaeology* (1944). Kroeber a mené de nombreuses fouilles archéologiques.

<sup>15</sup> Dans *The American Indian* (1917) il délimite des régions culturelles homogènes, et dans *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America* (1926), il propose un modèle de diffusion des traits culturels. Un trait se diffuse, d'après Wissler, en ondes concentriques comme les vagues provoquées par une pierre jetée dans l'eau.

prétendus sans histoire en avait bien une. Ces théories, bien qu'opposées à l'évolutionnisme, reposaient sur l'hypothèse ambiguë de l'existence de « centres de diffusion » et, en mettant l'accent sur les permanences culturelles, sous-estimaient l'innovation et la créativité humaine. Les travaux de Kroeber ou Wissler ont le mérite de révéler la complexité des phénomènes d'emprunt et montrent que les modalités de l'emprunt dépendent à la fois du groupe donneur et du groupe receveur. Ils formulent l'hypothèse qu'entre emprunt et innovation culturels il n'y a pas de différence essentielle, l'emprunt étant le plus souvent transformation, voire recreation, de l'élément emprunté, car il doit s'adapter au modèle culturel de la culture réceptrice.

En 1952 les doyens de l'anthropologie américaine, **Alfred Kroeber** à Berkeley et **Clyde Kluckhohn** à Harvard, publient un rapport sur les conceptions de la culture : *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, dans lequel listent 164 déf de culture et de civilisation. Notent qu'après la définition de Tylor, il n'y a pas et de nouvelle définition dans 32 années qui suivent. (157 entre 1920 et 1950 surtout par anthropologues américains.) Ajoutent une 165<sup>e</sup> définition : « la CULTURE consiste dans les schèmes (patterns), explicites et implicites, de comportement acquis et transmis par les symboles. » En cela, ils reprennent à leur compte la **définition de Parsons** : discours collectif symbolique. **Talcott Parsons** (1902-1979) élabore sa "théorie de l'action" à partir lecture de Weber et Durkheim (cette théorie est selon lui la plus grande révolution intellectuelle dans les sciences sociales depuis le XVI<sup>e</sup> s); l'expose dans *Le système social*, en 1951. Divise le monde des objets en 3 classes sociaux/physiques/culturels, qui interagissent dans choix que acteurs font, mais sont irréductibles les uns aux autres. Objets culturels = idées ou croyances, éléments symboliques.

**Clyde Kluckhohn** (1905-1960) est réticent à abandonner l'étude des structures sociales. Mais la conception parsonienne triomphe dans le manifeste conjoint de 1958, « The Concept of Culture and of Social System ». La culture est l'ensemble des systèmes symboliques-signifiants et les schèmes de valeurs et d'idées qui informent le comportement humain. Le système social est le système d'interaction entre individus et au sein des collectivités. Chaque communauté a sa propre culture. La culture, c'est la conscience collective, par opposition au psychisme individuel. Mais c'est aussi la dimension idéologique de la vie sociale par opposition à l'organisation quotidienne (de la famille, de l'usine, du gouvernement).<sup>16</sup> Accent sur valeurs. Chaque soc a ses valeurs : relativisme qui distingue l'approche anthro.

Selon Adam Kuper, c'est avec Kluckhohn et Kroeber que se forge un discours proprement américain sur la culture. Kroeber, Kluckhohn et la génération suivante d'anthropologues culturels américains donnent à la culture bien plus d'importance que n'en a chez Parsons, même si certains admettent que si l'on suit la définition de Parsons, l'anthropologie doit abandonner pans entiers de ses objets traditionnels : archéologie, anthro historique, diffusion...<sup>17</sup> C'est l'anthropologie qui doit étudier la culture, et celle-ci n'est pas simplement un sous-domaine de la vie sociale.

Selon Bastide, cette anthropologie culturelle américaine émerge dans un contexte de colonialisme européen et en réaction à celui-ci. Mais il est aussi lié à l'échec de la « politique de développement » des communautés indiennes aux E.U.A., qui a poussé dirigeants américains à concevoir une politique reposant sur le relativisme culturel.<sup>18</sup> Tout devient culturel.

⇒ De là, deux courants culturalistes majeurs.

### « culture et personnalité »

Les jeunes associés de Boas dans les années 1920 dévrent ce courant :

Pour ces anthropologues, la culture n'existe pas comme une réalité en soi, en dehors des individus, même si toute culture a une relative indépendance par rapport à ceux-ci. Ils s'intéressent

---

<sup>16</sup> Comme l'a souligné Kuper, la culture est toujours définie en opposition à quelque chose : "it is the authentic, local way of being different that resists its implacable enemy, a globalizing, material civilization. or it is the realm of the spirit, embattled against materialism. or it is the human capacity for spiritual growth that overcomes our animal nature". (Kuper 1999: 14)

<sup>17</sup> Pour Kroeber, la culture doit être historicisée plutôt que traitée comme un tout qui fonctionne (Malinowski, cf. plus loin). Sa conception de la culture est, en cela, plus proche de celle de Boas et de Lowie que de Malinowski et Parsons.

<sup>18</sup> Bastide, *Anthropologie appliquée*, 1971, p 20.

donc à la question de savoir comment la culture est présente en chaque individu, comment elle le fait agir, quelles conduites elle suscite, l'hypothèse étant précisément que chaque culture détermine un certain style de comportement commun à l'ensemble des individus participant à une culture donnée. Leur question fondamentale : par quel mécanisme de transformation, des individus à la nature identique au départ finissent par acquérir différents types de personnalité caractéristiques de groupes particuliers. Leur hypothèse fondamentale est qu'à la pluralité des cultures doit correspondre une pluralité des types de personnalité. Boas soutient leurs entreprises, mais maintient l'idée d'une culture comme un assemblage de traits plutôt qu'un tout cohérent (ds son manuel de 1938, *General anthropology*)

**Edward Sapir** (1884-1939) fait la rupture avec idée de Tylor et de Boas en 1924, dans « Culture, Genuine and Spurious ». Rejette aspect technique de la culture qui pour lui relève de la civilisation. Tout comme dans usage technologique, ethnologique, la culture est conçue comme l'héritage d'un groupe, mais ce sont les « possessions spirituelles d'un groupe ». C'est donc la culture qui donne « à un peuple sa place particulière dans le monde ». Il distingue entre l'authentique et la fausse. Authentique est harmonieuse, unifiée, cohérente. N'a rien à voir avec le progrès technique. Propose donc que les anthropologues abandonnent étude de la « civilisation » pour la « culture » au sens de *Geist* national.

**Ralph Linton** (1893-1953) publie *The Study of man*, 1936 et *Le fondement culturel de la personnalité* en 1945. Linton admet l'existence de plusieurs types normaux de personnalité au sein d'une même société dans laquelle plusieurs systèmes de valeurs coexistent. Par ailleurs, chaque individu ne connaît de sa culture que ce qui lui est nécessaire pour se conformer à ses divers statuts (de sexe, d'âge, de condition sociale) pour jouer les rôles sociaux qui en découlent : l'existence de statuts différents conduit donc à des modulations d'une même personnalité de base, les « personnalités statutaires ». De plus, chaque individu a sa propre façon d'intérioriser et de vivre sa culture tout en étant profondément marqué par elle. Ce qui varie d'une culture à l'autre, c'est la prédominance de tel ou tel type de personnalité. Chaque individu acquiert cette personnalité de base par le biais du système d'éducation propre à sa société

**Abraham Kardiner** (1891-1981), étudie les « institutions primaires », comme l'école ou la famille, propres à chaque société et qui assurent construction d'une « personnalité de base » 1939. PERSONNALITE DE BASE = « Une configuration psychologique propre aux membres d'une société donnée et qui se manifeste par un certain style de comportement sur lequel les individus brodent leurs variantes singulières » (Kardiner, *L'individu dans la société*, 1939).

**Ruth Benedict** (1887-1948) Est très influencée par Boas mais aussi par Sapir. Dès début 1930s publie livre sur les cultures des Indiens d'Amérique, puis *Patterns of culture* : chaque culture se caractérise par son *pattern*, c'est-à-dire une certaine configuration, un certain style, un certain modèle, ce qui implique l'idée d'une totalité homogène et cohérente. Ainsi, ce qui définit une culture, ce n'est pas la présence ou l'absence de tel ou tel trait ou de tel complexe de traits culturels, mais son orientation globale dans telle ou telle direction, « son *pattern* plus ou moins cohérent de pensée et d'action ». Chaque culture offre aux individus un « schéma » inconscient pour toutes les activités de la vie. Idée de style artistique. Pour elle l'intégration d'une culture est comparable à la cristallisation d'une personnalité. Les cultures ont des personnalités collectives. Elle reprend l'opposition entre culture apollinienne et dionysienne (cf. Nietzsche) pour caractériser les cultures, notamment à partir de leurs pratiques rituelles et leurs cérémonies religieuses. Les Indiens Pueblos (Nveau Mexique et Arizona) ont une culture ancienne et très intégrée, ont résisté à la colonisation du continent. Sont un peuple qui valorisent la sobriété, st très cérémonieux, ont une vie cérémoniale complexe, ils valorisent la mesure en tt chose, la tradition. Ils sont apolliniens. Les Kwakiutl (Indiens de la côte nord-ouest) ont quasiment disparu par suite du contact ac Européens. Ils valorisent l'excès, la démesure, la recherche de l'extase, ils sont dionysiens.

Cette conception ne fait pas l'unanimité : **Sapir critique** l'idée « qu'une culture puisse être paranoïaque ». *Anthropologie*, 1949 : il considère la culture comme un système de communication interindividuelle, et introduit d'ailleurs l'étude de la langue dans l'étude des cultures (« le véritable lieu de la culture, ce sont les interactions individuelles »). On peut ainsi lui attribuer comme définition de la culture :

CULTURE = Ensemble des significations que se communiquent les individus d'une groupe donné à travers les interactions. L'existence d'une culture renvoie ainsi à la production de sens qu'engendrent les interactions entre individus.

**Margaret Mead** (1901-1978) une des dernières élèves de Boas, après qu'il eut formé Robert Lowie, Alfred Kroeber et Ralph Linton. Elle travaille également sur les rapports entre développement des individus et ce qui caractérise la culture à laquelle ils appartiennent, mais s'intéresse plus directement au processus de transmission culturelle et de socialisation de la personnalité : elle analyse les différents modèles d'éducation pour comprendre le phénomène d'inscription de la culture dans l'individu et pour expliquer les aspects dominants de sa personnalité dus à ce processus d'inscription. Etude sur trois sociétés de Nouvelle-Guinée<sup>19</sup> : les Arapesh (personnalité « féminine » pour garçons et filles due à une éducation « en douceur » identique pour les deux sexes), les Mundugomor (personnalité « masculine » pour garçons et filles due à une éducation « à la dure » également identique), les Chambuli (filles « masculines » et garçons « féminins »). Elle montre ainsi que la personnalité individuelle ne s'explique pas par des caractères biologiques (comme le sexe), mais par le « modèle » culturel particulier à une société donnée qui détermine l'éducation de l'enfant (les anthropologues parlent de processus d'« enculturation »).

**Gregory Bateson** obtint la maîtrise d'anthropologie sous la direction de A. C. Haddon. À partir de 1927, entreprend une série d'enquêtes ethnologiques en Nouvelle-Guinée, passant en tout près de quatre années à étudier les populations de la région du fleuve Sépik et c'est là qu'il rencontre Margaret Mead (ils feront ensemble des enquêtes à Bali). Il publie *Naven* en 1935 : étude des rituels *naven* célébrés chez les Iatmul pour honorer les premiers exploits d'un enfant, qui vont du meurtre d'un animal ou d'un étranger à des actions plus pacifiques comme de jouer du tambour ou de la flûte. Il forge des concepts tels que tels que l'*eidos* (le tableau des processus cognitifs d'une culture) et l'*ethos* (les valorisations émotionnelles d'une culture), qui doivent être recherchés moins dans l'inconscient que dans l'apprentissage. Mais comme Sapir, et sous l'influence de GH Mead oriente sa définition de la culture vers plus d'interactionnisme.

### « L'anthropologie interprétative »

Geertz et Schneider st disciples de Parsons. Mais remettent en question division du travail, induite par idée que culture est étudiée par les anthropologues dans cadre d'une théorie plus générale de l'action. Font de la culture un système autonome.

**Clifford Geertz** (1926 -2006). Culture irréductible, peut être interprétée mais non expliquée. Pas de science de la culture. Dc pr interprétation du texte, appel à théorie littéraire plutôt qu'à linguistique (≠ Lévi-Strauss). Clifford Geertz avance que les anthropologues doivent prendre les idéalistes comme leur modèle. Leur but est l'interprétation plutôt que l'explication scientifique. Anthopo symbolique liée à philosophie et théorie littéraire ; sociologie abandonnée. Traite avec un certain dédain la « mécanique sociale ». <sup>20</sup> Le message principal de Geertz est que la culture est

<sup>19</sup> *Sex and temperament...*, 1935

<sup>20</sup> Monographies publiées dans les années 1960 sont en prise avec les questions qui se posent aux Etats du SEA nouvellement décolonisés.

La première publication de Geertz, *La religion de Java*, tirée de sa thèse, s'attaquait aux problèmes des changements politiques et sociaux ds perspective weberienne et durkheimienne (3 communautés avec 3 orientations religieuses). 5 ans + tard, *Social History of an Indonesian Town* décrit Modjokuto de manière beaucoup plus sombre. Pbl de manque d'identité. « unbroken advance toward vagueness », la formulation est vague...cf article « Ritual and social change ». *Agricultural Involution* propose une nouvelle approche du développement culturel et économique : « involution » = emprunté au boasien Alexander Goldenweiser pour décrire phéno d'expansion statique. Caractérise tous les aspects de la vie sociale, culturelle, et éco. Ce st des formes culturelles qui se transforment par complexification interne plutôt que par innovation.

Les essays sont très différents des monographies. Chacun propose une réponse à une question philosophique, appui sur ethnographie. Définition de la culture: « an ordered system of meanings and symbols ...in terms of which individuals define their world, express their feelings and make their judgements » « an historically transmitted pattern of meanings embodies in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate and develop their knowledge about and attitudes toward life ».



l'élément essentiel de la définition de la nature humaine, et que la force dominante est l'histoire.<sup>21</sup>

**David Schneider** (1918-1995). Déconstruction de la parenté, qui n'a rien de biologique. Les concepts basiques de la théorie de la parenté – généalogies, descendance, famille – sont des créations culturelles européennes et nord-américaines. *American Kinship : A Cultural Account*, 1968. La parenté américaine est un ensemble de symboles. Le symbole principal est la relation sexuelle, qui symbolise l'amour. Va jusqu'à dire qu'il n'y a pas d'usage métaphorique des termes de parenté (par ex père pr s'adresser à un pasteur) parce que ce serait reconnaître qu'il y a un sens premier référé à une position généalogique. De là, alors que pour Parsons on ne peut étudier symboles qu'en tant que forment système en relation mutuelle avec système social, pour Schneider, autonomisation du symbolique. Les symboles construisent ce que nous prenons pour le réel. Et deux sociétés sont deux mondes séparés, non pas un même monde avec deux différents labels. Les américains sont tous des sociologues parsoniens, et vice versa : il conçoit sa théorie de la parenté est une variation américaine de la théorie de la parenté européenne.<sup>22</sup>

⇒ ces approches constituent le courant de « l'anthropologie interprétative ». Je place Sahlins à part car son parcours intellectuel est ≠ : il est très influencé par le structuralisme.<sup>23</sup>

### **3. FONCTIONNALISME, MARXISME ET STRUCTURALISME**

**Emile Durkheim** : la culture reflète le social, est l'expression du social. Par exemple, le rituel exprime et réaffirme le lien social. Durkheim analyse la fonction remplie par chaque phénomène social rapporté aux besoins de l'organisme social. Ex de *la Division du travail social*. « Se demander quelle est la fonction de la division du travail, c'est donc chercher à quel besoin elle correspond ».

**Bronislaw Malinowski** (1884-1942). A écrit que Durkheim était le « père du fonctionnalisme ». Mais c'est Malinowski qui est à l'origine de ce terme. En s'intéressant aux « institutions » et aux pratiques, plutôt qu'aux traits psychologiques des indigènes, Malinowski a en partie initié l'anthropologie sociale, qui porte davantage attention aux « faits de société » qu'aux « faits culturels ». Chaque culture formant un système dont les éléments sont interdépendants, il est donc exclu de les étudier séparément. Pour lui, culture = totalité intégrée formée des diverses institutions d'une société et assurant, en même temps que le conditionnement de ses membres, la transmission des modèles acquis.

« Pour le fonctionnaliste, la CULTURE, c'est le corps complet d'instruments, les privilèges de ses groupes sociaux, les idées, les croyances et les coutumes humaines, constituent un vaste appareil qui met l'homme dans une meilleure position pour affronter les problèmes concrets particuliers qui se dressent devant lui dans son adaptation à son environnement pour donner cours à la satisfaction de ses besoins. » (Malinowski, *Les dynamiques de l'évolution culturelle*, p 74)

---

<sup>21</sup> Les anthropologues se divisent en 2 camps : ceux qui préfèrent le jeune Geertz, et relativisent la place de la culture en lui ôtant son rôle dominant. Affirment que les modèles culturels servent des objectifs politiques.

D'autres préfèrent le Geertz tardif, et considèrent qu'il aurait du aller plus loin, et voir que les ethnographies sont des constructions culturelles plutôt que des tentatives de descriptions de la réalité.

<sup>22</sup> Dès lors, il n'y a pas de critère universel qui permette de distinguer la parenté comme domaine à part des autres sortes de relations sociales. Tous les systèmes de parenté décrits par d'autres soc sont le produit de l'ethnocentrisme. L'applique aussi à sa propre analyse précédente de la parenté chez les Yap : complètement erronée, détruit son propre travail en montrant que les Yap n'ont pas de système de parenté. Ils dénie le rôle de la relation sexuelle dans la procréation, donc n'ont pas d'idée de géniteur. (Pas de mots pour père, mère, fils ou fille, donc pas de familles. Qu'il y ait des familles nucléaires est plutôt un domaine réservé aux sociologues.) Un étudiant de Schneider, David Labby, a mené analyse marxiste démystifiant les construits culturels des Yap, montre que idéologie masque l'organisation économique. (Kuper 1999 : 156.) Il écrivait par ailleurs dans ses notes de terrain que l'informateur principal de Schneider, du nom de Tannenging, le désignait comme un fils de substitution ....

<sup>23</sup> D'autres analyses des symboles ont été proposées dans les années 1980 notamment par Roy Wagner, *Symbols that Stand for Themselves*, Chicago, Univ. Chicago Press, 1986. Nous y reviendrons au cours de l'atelier de lecture du second semestre.

Dans sa perspective socio-psycho, le rituel comme forme culturelle satisfait le besoin de l'individu d'être dans un monde compréhensible, car doté de sens. Par exemple, le rituel funéraire permet à l'individu de surmonter le deuil, permet de rompre avec le défunt tout en maintenant un lien avec lui, et donc intégration sociale, car évite que les individus soient apeurés et démoralisés par la mort.

Les successeurs de Malinowski, qui formeront l'anthropologie sociale britannique, suivront plutôt **Radcliffe-Brown** (1881-1955), son concurrent. Il a fait ses études à Trinity College (Oxford) et à Cambridge, où il eut pour professeur d'anthropologie A. C. Haddon et W. H. R. Rivers.<sup>24</sup> Il s'inscrit très vite dans le courant antiévolutionniste et antihistoriciste qui avait pris naissance aux États-Unis et qu'il contribue à renforcer. Son structuro-fonctionnalisme diffère du fonctionnalisme de Malinowski en ce que ce dernier est plus centré sur l'individu. La culture chez Malinowski répond à besoin de sens chez l'individu, chez R-B, elle remplit une fonction de cohésion de la société. Radcliffe-Brown montre que le rituel crée et perpétue régulièrement des « sentiments collectifs » avantageux socialement et moralement, ainsi que les représentations qui leur sont liées, les uns et les autres assurant la continuité de la société. Il insiste donc, comme Durkheim, sur le rôle avant tout intégrateur du rituel pour un groupe social.<sup>25</sup> Dans *Structure and Function in Primitive Society*, 1952, il écrit que chaque élément culturel doit être rapporté à la fonction qu'il occupe dans la culture, entendue comme ensemble organisé, ordonné et cohérent. Nous reviendrons sur Radcliffe-Brown à la séance suivante.

**Un élément important doit être souligné ici : les anthropologues sociaux britanniques, quelle que soient les ≠ entre eux, dissocient culture et société.** Ils 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.

Il influence **Evans-Pritchard, Fortes, Gluckman** (anthropologie sociale britannique) mais aussi **Bateson**.

⇒ Quoi qu'il en soit de ces différences, chez les pères fondateurs de l'anthropologie sociale britannique et leurs disciples, le culturel est confondu avec le social, l'un des deux est le miroir de l'autre. Ne sont pas séparés : c'est Geertz, cf. plus haut, qui s'attachera à les séparer.

#### - **Structuralisme :**

**Claude Lévi-Strauss** fait d'abord concessions aux marxistes en indiquant qu'il s'intéresse à la superstructure idéale qui est négligée. Mais ne voit pas idéologie comme conscience de classe ou instrument de pouvoir. Critique également le fonctionnalisme (1958) : « Dire qu'une société fonctionne est un truisme ; mais dire que tout dans une société fonctionne est une absurdité ».

Lévi-Strauss reprend la définition classique de Tylor : « Il y a donc là deux grands ordres de faits, l'un grâce auquel nous tenons à l'animalité par tout ce que nous sommes, du fait même de notre naissance et des caractéristiques que nous ont léguées nos parents et nos ancêtres, lesquelles relèvent de la biologie, de la psychologie quelquefois ; et d'autre part, tout cet univers artificiel qui est celui dans lequel nous vivons en tant que membres d'une société. L'ethnologie ou, au sens large, l'anthropologie, essaie de faire, dans l'ordre de la culture, la même œuvre de description, d'observation, de classification et d'interprétation, que le zoologiste ou le botaniste le fait dans l'ordre de la nature. »<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> En 1906, il part pour les îles Andaman, alors colonies britanniques. Il y mène une enquête ethnographique de deux ans (1906-1908) dont les résultats ne furent publiés qu'en 1922. En 1910, il étudie la parenté et l'organisation sociale des tribus d'Australie occidentale.

<sup>25</sup> Mais, tout en s'inscrivant dans la filiation de Durkheim, il s'oppose à la thèse de celui-ci sur la relation essentielle des rites avec le sacré, en considérant que certains objets sont « sacrés » en tant qu'ils sont l'objet d'« attitudes », de « relations » rituelles construites par la tradition et marquées (ce qui est plus discutabile) d'un certain respect. Ce sont les éléments essentiels de l'ordre social et, par là, ils engendrent une attitude rituelle et sont incorporés dans un ordre social et moral « comme élément essentiel de cet ordre ». De même que pour Malinowski, cette valeur rituelle, pour Radcliffe-Brown, se distingue de la valeur économique qui est seulement utilitaire. Le rituel ne caractérise pas seulement des actions, mais aussi des attitudes, des croyances et des objets.

<sup>26</sup> CHARBONNIER Georges *Entretien avec LEVI-STRAUSS*, éd. UGE, coll. 10/18, pp. 180-182

Pour étudier la culture, Lévi-Strauss met au point la méthode structurale. Influencé par la linguistique de Jakobson, L-S lui reprend l'idée qu'aucun son ne peut être identifié indépendamment du système linguistique qui spécifie ses caractéristiques pertinentes. Tout comme la langue est un système, la culture est un système. CULTURE = « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres » (« Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss », 1950). La culture est donc un système symbolique autonome : ceci explique la préséance que Lévi-Strauss donne au mythe sur le rite.

La méthode structurale étudie les combinaisons des systèmes symboliques les uns par rapport aux autres. Car par opposition à la nature, qui est universelle, la culture est ce qui varie : « Nous appelons culture tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs »<sup>27</sup>. Dès lors, l'identification des cultures n'est pas une donnée mais le résultat de l'analyse anthropologique. Lévi-Strauss écrit ainsi : « Si l'on cherche à déterminer des écarts significatifs entre l'Amérique du Nord et l'Europe, on les traitera comme des cultures différentes ; mais à supposer que l'intérêt se porte sur des écarts significatifs entre Paris et Marseille, ces deux ensembles urbains pourront provisoirement être constitués comme deux unités culturelles ». L'anthropologue étudie donc les différentes déclinaisons de la culture, qui sont autant de façons pour les hommes de résoudre le rapport de leur société à la nature et qui forment un nombre limité de combinaisons possibles entre éléments culturels.<sup>28</sup>

Au-delà des variations culturelles, Lévi-Strauss entend analyser l'invariabilité de la Culture, « capital commun » de l'humanité dans lequel les cultures puisent pour élaborer leurs modèles spécifiques. En étudiant la variété des productions humaines, il cherche ainsi à définir les catégories et les structures inconscientes de l'esprit humain. Lévi-Strauss ne cesse ainsi d'aller et venir entre une conception relativiste des cultures (il existe une pluralité de cultures dont la délimitation dépend de l'observateur) et une conception universaliste de la Culture.<sup>29</sup>

#### - **Structuralo-marxisme**

**Marc Augé** : culture comme idéo-logique. Marxisme althusserien.

**Maurice Godelier**. Influencé par Sahlins. Aspire à construire nouvelle synthèse entre marxisme et structuralisme. Distingue entre *l'idée et le matériel*.

#### - **Le structuralo-culturalisme de Sahlins**

Le culturalisme ne l'a pas emporté d'emblée aux US. En parallèle à Geertz etc., école néo-évolutionniste des années 1950. **Julian Steward et Leslie White** à Michigan et Columbia, qui se réclament de Morgan contre Boas. Ils font de la culture un système dans lequel les domaines écologiques, économiques, sociaux forment une totalité dynamique obéissant à un processus

---

<sup>27</sup> LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p.325.

<sup>28</sup> Ainsi : « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres » (« Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss », 1950).

<sup>29</sup> L-S suggère que l'idée de progrès est occidentale. (il rejette la notion du néo-évolutionniste Leslie White, cf. *infra*, de « standard d'évaluation du progrès » par « quantité d'énergie déployée »). Certains peuples considérés comme primitifs ont surpassé les Occidentaux dans le domaine technologique. Ex culture hors sol de plantes chez ces peuples polynésiens. Ce relativisme est attaqué par Sartre, pour lequel il y a une et une seule histoire humaine, avec une vérité et une intelligibilité. Pourtant, Lévi-Strauss a écrit que « les discontinuités culturelles et le développement économique et social » que notre modernité est une fonction et un résultat indirect du rapport historique entre les soc primitives et l'Occident, que les premières ont rendu possible le second, et que leur « simplicité », par rapport à notre « complexité » supposée, est moins une propriété intrinsèque de leur être social que le produit de l'action, sur elles, de notre développement. *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, cité par Lenclud, op.cit. p 28

d'évolution. Leurs étudiants sont **Sidney Mintz, Roy Rappaport, Eric Wolf, Elamn Service**, et le plus jeune, **Marshall Sahlins**. Celui-ci effectue son premier terrain à Fidji. Influencé par l'évolutionnisme de Steward et White, il reprend l'idée d'une organisation adaptative à un milieu particulier. Il situe la soc fidjienne à un stade intermédiaire dans l'évolution générale des soc du Pacifique de petites communautés basées sur parenté comme celles de la PNG, sociétés à Big Men dont la concurrence rend l'org politique instable / à royaumes centralisés dont les plus avancés sont Hawaii, Tonga, Tahiti. Repose sur la distinction entre 2 types d'éco, l'une basée sur échanges réciproques entre parents, et l'autre sur exploitation par un chef régnant.

Sahlins étudie ensuite les « stone ages economics », *Age de fer, age d'abondance*, où les concepts éco néoclassiques ne s'appliquent pas, parce que les besoins sont faibles. Il montre que contrairement à ce qu'on croit, les sociétés dites primitives ne produisent pas davantage parce qu'elles ne peuvent pas, mais ne produisent pas davantage alors qu'elles en ont les moyens. Il souligne donc le fait qu'il s'agit là d'un choix culturel : il n'y a pas systématiquement recherche de la maximisation du gain matériel, ni détermination par des conditions écologiques ou technologiques. La culture est excessive (elle va au-delà des exigences de la reproduction sociale) et irrationnelle (au sens des économistes).

Lors d'un séjour à Paris, de 1967 à 1969, il découvre L-S et le structuralisme. A son retour, il prend un poste à Chicago, d'où il lance son manifeste, *Culture and Practical Reason*, 1976. Voit dans le structuralisme français une vision plus sophistiquée des idéalistes culturalistes américains. Mais critique l'universalisme de Lévi-Strauss (son idée que l'esprit humain impose des contraintes invariantes sur tous les phénomènes culturels). Dans un contexte de confrontation entre marxistes et structuralistes, Sahlins s'oppose aussi au marxisme : la conception matérialiste de l'histoire et de la culture ne peut pas être appliquée à toutes les sociétés. Il n'y a pas de différenciation entre superstructure et structure. Différences entre soc « primitives » et modernes n'est pas d'ordre technologique mais culturelle. Se pensent en des termes différents. Chaque société a sa source de symbolisme particulier. Dans la culture occidentale c'est l'économie, le symbolisme économique est structurellement déterminant, alors que la soc tribale basée sur la métaphore de la parenté et les royautés accentue le symbolisme sur la religion d'Etat. « L'argent est à l'Occident ce que la parenté est au reste ». L'un et l'autre sont des discours symboliques. Donc le grand partage entre soc primitives et civilisée n'est pas causé par des modes de production ≠. Il y a un grand partage, mais qui est d'ordre symbolique.

Demeure persuadé qu'il y a un mouvement vers des formes étatiques, mais le moteur est d'ordre idéal. Comment en rendre compte de manière structurale ? Lévi-Strauss avait avancé l'opposition soc chaudes et froides (*cf supra*). Sahlins reprend l'argument. Les soc froides interprètent les événements comme des accidents dans un schéma cyclique, fixe. Rien n'arrive pour la première fois. L'Occident au contraire est « chaud ». A partir de là, Sahlins met au point son projet de rendre compte du processus d'étatisation. Définition = structuralisme peut expliquer l'histoire. Dans un contexte de recherche de l'histoire des peuples colonisés dans les années 60, pour des sociétés dont on pensait jusque là qu'elles en étaient dépourvues.<sup>30</sup>

Sahlins entreprend dès lors de rendre compte de l'événement dans une perspective structurale : les mythes prédisent ce qui va arriver, car ils guident l'action, et donnent donc lieu à des événements qu'ils expliquent. Le mythe en vient à occuper la place que la théorie de la culture et particulièrement la religion occupe chez Geertz. Une mythologie est la forme condensée d'une cosmologie. Donc, l'opposition entre événement et structure est une fausse opposition. Cependant, il y a tout de même des actions imprévisibles émanant d'individus poursuivant des tactiques propres. La structure n'est jamais reproduite à l'identique. Mais « plus ça change, plus c'est la même chose ». Sahlins appelle ce mélange de structure et d'événementiel la « structure de la conjoncture ». Exemple le plus célèbre : son compte rendu de la manière dont Cook a été accueilli à Hawaii en 1778-1779 et les changements qui s'ensuivirent. A été accueilli comme un dieu avant de terminer dans l'estomac

---

<sup>30</sup> On renoue alors avec la tentative esquissée par Boas de reconstruire les microhistoires des peuples de la côte Nord-ouest des US, après une éclipse fonctionnaliste et structuraliste. Pour Lévi-Strauss ou Leach, il est impossible de tirer l'histoire des mythes. Aux yeux de L-S, la Révolution française fonctionne comme un mythe pour la gauche intellectuelle. Au contraire Jan Vansina, pionnier de l'histoire orale en Afrique, les traditions orales sont des mémoires collectives d'événements réels.

de ses hôtes. (traité comme le dieu Lono, le dieu qui apparaît pendant makahiki.)

Clifford Geertz et David Schneider d'un côté, Marshall Sahlins de l'autre, diffèrent sur leur adhésion au structuralisme. Idée de schème structuré chez Sahlins absente chez Geertz ou Schneider. Cependant se rejoignent sur l'idée que culture = symbole, et sur l'anti-utilitarisme. Tout ce qui n'est pas rationnel est culturel.

=> Cela revient à un réductionnisme culturaliste dans la mesure où la culture devient le tout à travers lequel les anthropologues rendent compte des vies humaines. Geertz, *Negara* : les « court operas » sont le tout de la vie humaine des Balinais. Sahlins : l'irruption de conquérants, l'introduction du capitalisme sont traduits d'abord en termes culturels avant d'avoir un impact sur la vie des gens.

=> Les catégories du genre ou de la parenté, par exemple, ne peuvent pas être comparées entre cultures parce qu'elles n'ont pas de référent dans la réalité physique. Culture système arbitraire de signes. C'est à ce point de jonction, dans le fait de souligner l'autonomie, le caractère indéterminé par la nature, et le holisme (le tout intégré) que constituent les cultures, que l'anthropologie symbolique de Schneider et Geertz et le culturalisme structuraliste de Sahlins font cause commune.

( NB Parallèlement à « l'anthropologie symbolique » subsiste un courant de « l'écologie culturelle » )

=> de là à la critique postmoderne, il n'y a qu'un pas : la critique postmoderne maintient l'idée d'une intraductibilité entre cultures, tout en reprochant à Geertz et Sahlins leur « holisme ».

## 4. LES CRITIQUES DE LA CULTURE

### Postmodernisme et *writing culture*

Les critiques postmodernes récusent la notion de culture comme tout, mais maintiennent l'idée de culture comme texte. La culture n'est qu'une construction sous la plume de l'ethnographe. Seulement, le texte est construit par l'ethnographe désormais dénué d'autorité, il n'est plus le détenteur de la vérité.

**Edward Said** *Orientalism* 1978 « une projection occidentale sur l'Orient et une volonté de dominer l'Orient »

Emergence des « cultural studies » en GB d'abord. Puis s'étend aux Us, où une nouvelle génération d'anthropologues formés par Geertz (cohorte d'étudiants du Département de Relations sociales à Harvard début des 70s) publie *Writing Culture*, 1986. Les ethnographes écrivent des fictions tout autant que les auteurs de textes littéraires, et il faut déconstruire les figures rhétoriques de l'auteur. Outre renouvellement des méthodes, pensent que vivent dans nouvelle ère historique. Les indigènes rejettent les représentations que nous nous faisons d'eux. Il n'y a donc plus de cultures closes qui puissent être décrites par les observateurs dans sorte de « présent ethnographique ».

**James Clifford** parle de déplacement conceptuel. Il publie *The Predicament of Culture* en 1988, ensemble d'essais publiés auparavant. Il est un historien de l'anthropologie. La culture et l'identité sont en flux, ne peuvent plus être pris comme donnés. Il situe le changement aux alentours de 1900. (!) Cependant, les différences culturelles persistent et se creusent.<sup>31</sup> « La culture est un concept compromis dont on ne peut pas se débarrasser pour l'instant ». La culture a le pouvoir de résister à l'occidentalisation.

**Renato Rosaldo** dans *Culture and truth*, paru en 1989, rejette également l'appel à l'autorité scientifique, il met en avant l'intégrité de l'expérience. A perdu sa femme dans une expédition sur le terrain aux Philippines et dit que c'est à partir de ce moment là qu'a compris ce que les Llongot entendaient par la colère qui les poussent à chasser les têtes, explication qu'il rejetait jusque là. Lui-

---

<sup>31</sup> Il écrit de manière impersonnelle, assez étonnante alors qu'il ne cesse de clamer que l'auteur doit constamment rappeler sa présence, se mettre en scène.

même se dit chicano (il est de père immigré, prof d'espagnol aux US). Voit dans l'ethnographie une possibilité de promouvoir une critique sociale à partir de positions socialement subordonnées.

**George Marcus et Michael Fischer** *Anthropology as Cultural Critique*, 1986. Identifient 2 modèles d'ethnographie, ethnographie de l'expérience, et ethnographie politico-éco. La seconde procure solution au problème du postmoderniste, dont rôle est d'offrir une critique culturelle de l'Occident.

**Lila Abu Lughod**, "Writing against culture".<sup>32</sup> va plus loin que les précédents en rejetant carrément la notion de culture. Lila Abu-Lughod se situe dans les courants postcolonial, subalterne, et féministe, tout en pointant les travers et les apories que sont « l'orientalisme inversé » ou le « féminisme culturel ». Elle défend une « ethnographie du particulier », contre la relégation dans l'altérité opérée par l'emploi du concept de « culture ». Son approche, qui place au premier plan les individus et leurs vies singulières, car Abu-Lughod voit dans le concept de culture l'instrument de l'enfermement de l'Autre dans une totalité. Donc contre par ex la généralisation « les Bédouins pratiquent le mariage entre cousins parallèles patrilinéaires », il s'agit de se demander comment des individus particuliers vivent ce type de mariage. Dans *Sentiments voilés*, elle présente dans un chapitre des considérations générales sur le mariage « il est vraisemblable que le mariage entre cousins parallèles patrilinéaires est préféré parce qu'il est le seul qui soit cohérent avec les conceptions bédouines sur l'importance de l'agnation ». mais plutôt que d'en rester à cela, son attention se porte sur la poésie comme expression de sentiments personnels par les femmes, expression interdite en public.

### **Cette critique est-elle bien formulée ?**

Un problème de fond dans cette critique postmoderne : manière très vague dont rend compte du changement historique sur lequel s'appuie, et relativisme épistémologique, la science est un discours culturel. Gellner dans *Postmodernism, reason and religion*: si nous relevons que le monde a changé, il semblerait que nous ayons donc un certain degré d'information objective pour pouvoir l'affirmer. Ensuite, appel à la plurivocalité etc, soulève question de qui peut parler pour l'Autre ? Question de légitimité. Mais aussi, pbl de la reproduction de la dichotomie entre l'Autre et nous, le *great divide*. Opposition manichéenne entre indigènes et colonisateurs, opprimés et oppresseurs. Edward Said s'il a dichotomisé était d'ailleurs lui-même plus nuancé, se prononçait contre l'idée que seule les femmes peuvent parler de l'expérience féminine, les femmes noires de l'expérience des femmes noires, etc... Position très ambiguë aussi de Lila Abu-Lughod (*cf infra*) qui veut écrire contre la culture mais se définit comme une *halfie*, mi-améric, mi-arabe, et avance que les *halfies* peuvent être ds meilleure position pr écrire contre.<sup>33</sup> James Clifford, Marcus and Fischer, ont une vision de l'altérité comme une différence radicale, une différence qui est bonne en soi, et qui repose sur une différence de culture impliquant des conceptions qui ne peuvent pas être traduites, notamment les conceptions de la personne et de l'individu.<sup>34</sup>

**Michel Rolph Trouillot** (professeur d'ethno à Chicago) : « l'accent mis sur la construction textuelle de l'Autre au sein de l'anthropologie détourne l'attention de la construction de l'altérité sur laquelle l'anthropologie est basée »<sup>35</sup>. Il ne s'agit pas simplement de déconstruire l'autorité

---

<sup>32</sup> Traduction française : « Écrire contre la culture. Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux » in Céfaï, D. (dir.) *l'Engagement ethnographique*, EHESS, 2010.

<sup>33</sup> Enfin, ce mvmt a eu effet paralysant sur l'anthropologie en déniait la possibilité d'une anthropologie comparative. Cts ont avancé qu'au fond il s'agissait surtout pour ses tenants de conquérir des positions à l'intérieur de l'académie (Paul Rabinow, ds sa contribution subversive à *Writing Culture*) et écrivent principalement pour un public de chercheurs occidentaux.

<sup>34</sup> Cf la critique de Roger Keesing dans « Theories of Culture Revisited » in Robert Borofsky, ef. *Assessing Cultural Anthropology*, NY ; Mc Graw-Hill, 1994. Et celle de Adam Kuper 1999 dernier chapitre.

<sup>35</sup> In R.G. Fox, *Recapturing anthropology, Working in the Present*, School of American research Press, 1991, p 29. « Si l'humeur postmoderne est fondamentalement occidentale (...) qu'est ce que cela signifie pour une anthropologie du présent ? Premièrement, cela signifie que le présent que les anthropologues doivent confronter est le produit d'un passé particulier (...) Deuxièmement, et par conséquent, cela signifie que la critique postmoderne dans l'anthropologie nord-américaine demeure au sein du champ thématique qu'elle entend remettre en cause.

ethnographique mais de prendre conscience de ce sur quoi elle était fondée. L'anthropologie n'a pas créé le sauvage ou le primitif ; ils étaient sa raison d'être. Ils ont précédé son institutionnalisation. Sont produit de l'impérialisme occidental. Mettre fin une fois pour toute à l'idée de l'Autre, « il n'y a pas d'Autre mais une multiplicité d'autres ».

**Jonathan Friedman** (dir d'études EHESS) : il pointe l'insécurité grandissante d'un certain nombre d'anthropologues qui se retrouvent dénués de ce qu'ils appellent « l'autorité ethnographique », du fait de la fin du colonialisme et de l'émergence de mouvements autochtones. Or c'est l'idée que le projet anthropologique a consisté « à attribuer des cultures aux autres »<sup>36</sup> qui conduit à des élaborations théoriques du type « leur culture est notre texte ». Cette posture résulte directement de la fausse idée que l'anthropologue avait tout autorité à attribuer des cultures aux autres : elle n'en est d'ailleurs pas si éloignée ! Il en va de même à propos de toute la vogue de l'hybridité, du métissage, de la créolisation etc., censées mettre fin à la notion de culture comme « entité close » : elle « se contente le plus souvent d'ajouter le préfixe « *trans* » devant tous les mots qui connotaient la clôture ».

**D. Cefai**, dans sa présentation du texte de Lughod, et **Webb Keane**, anthropologue américain, soulignent les limites d'une approche qui place au premier plan les individus et leurs vies singulières. Car « écrire contre la culture » revient également à rejeter la notion de culture comme ensemble partagé de pratiques dotées de sens. Or si « l'ethnographie du particulier » peut lutter contre la relégation dans l'altérité (l'exotisation de l'Autre), c'est aussi parce qu'elle dévoile comment « les règles, structures et institutions se constituent au fil des activités et des expériences les plus ordinaires » (p 410). Sans cela, elle risque de s'enfermer dans le registre du seul témoignage.<sup>37</sup>

Au total, ce courant a suscité des remises en cause bienvenues de l'autorité ethnographique et renouvelé méthodes d'écriture mais repose sur idée altérité radicale qui serait inconnaissable et de cultures mutuellement exclusives même si elles se « mélangent ». Dans la lignée de l'anthropologie culturelle américaine. Tend à faire oublier que tout un pan de l'anthropologie ne prend pas pour objet « la culture » ... Comment alors surmonter le grand partage sans renoncer à la connaissance des autres plutôt que de l'Autre ? C'est le revers d'une même médaille.

### **La remise en cause de la dichotomie nature / culture**

Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005 : L'anthropologie doit se défaire de son dualisme constitutif et devenir pleinement moniste. Elle doit inclure dans son objet bien plus que l'anthropos, toute la collectivité des existants liée à lui et reléguée jusqu'à présent dans la fonction d'entourage. => Descola mène une analyse combinatoire des modes de relation entre existants. Analyse combinatoire dans la tradition structuraliste lévi-straussienne, alors même que démonte la dichotomie nature/culture sur laquelle est fondée l'analyse structurale. (cf la séance sur le genre)

Son travail est mené à partir d'un long séjour (décrit dans les *Lances du crépuscule*) chez les Achuar, une tribu de l'ensemble jivaro, répartis de part et d'autre Equateur/Pérou. Les Achuar disent que la plupart des plantes et des animaux possèdent une âme (*wakan*) similaire à celle des humains, une faculté qui les range parmi les « personnes » (*aents*). La catégorie des personnes inclut donc des humains et des non humains. Les Achuar établissent des distinctions entre les entités qui peuplent le monde, et une hiérarchie des objets animés et inanimés, mais cette hiérarchie

---

Troisièmement, cela signifie qu'une anthropologie critique et réflexive doit contextualiser les métanarrations occidentales et lire de manière critique la place de la discipline dans le champ ainsi (mis à) découvert. »

<sup>36</sup> *Cultural identity and Global Process*, London, Sage, 1994, p 86

<sup>37</sup> Selon Keane, cette version ultra-individualiste de l'action humaine n'abandonne pas l'idée qu'il y a un métalangage qui définit les actions pour l'acteur et les rend interprétables pour autrui. Mais justement, cette approche herméneutique néglige 2 choses : 1/ qu'il peut y avoir plusieurs métalangages et que l'on doit chercher à déterminer lequel s'impose quand il y en a plusieurs en concurrence (plusieurs justifications possibles pour une action par ex) 2/ Qu'il faut chercher à comprendre comment les significations sont objectivées et circulent en public. Contre l'épistémologie de l'intimité, Keane défend une épistémologie de la distanciation.

« n'est pas fondée sur des degrés de perfection de l'être, sur des différences d'apparence ou sur un cumul progressif de propriétés intrinsèques. » Elle est fondée selon les niveaux d'échange d'information réputés faisables, elle va des « personnes complètes » avec qui peut communiquer, aux personnes incomplètes, avec lesquelles on ne peut pas communiquer (les pierres). => **La nature ne s'oppose pas à la culture**, mais elle la prolonge et l'enrichit dans un cosmos où tout s'ordonne aux mesures de l'humanité. P 33-34

Selon Descola, la dissociation et l'opposition de la nature/culture est donc **spécifique à l'Occident**. Descola s'appuie sur un certain nombre de travaux qui montrent que c'est à l'époque moderne, aux XVIe-XVIIe siècles qu'est apparue la coupure nature/culture, l'idée qu'il existe une nature, et donc une nature objectivable. La constitution de la culture est donc concomitante de celle de la nature, elle naît dans cette opposition. L'anthropologie comme science humaine est très étroitement associée à ce « projet d'unicité de la culture » : on y trouve des expressions d'une telle aspiration aussi bien dans la « théorie scientifique de la culture » de Malinowski, ds l'insistance de RB à déf l'anthropologie comme une discipline nomothétique, ou dans le projet affiché par Lévi-Strauss d'une science de l'ordre des ordres p 114.

Il entreprend donc de comparer cette manière occidentale de voir la réalité avec celles des autres sociétés, dégager une « grammaire générale des cosmologies », plutôt que de continuer « à donner à notre vision du monde une valeur d'étalon afin de juger de la manière dont des milliers de civilisations ont pu s'en former comme un obscur pressentiment. » p 131 Il est possible et nécessaire de remonter « vers un noyau de **schèmes élémentaires de la pratique** dont les différentes configurations permettraient de rendre compte de la **gamme des rapports aux existants**, une sorte de matrice originaire où les habitus prendraient leur source et dont ils garderaient une trace perceptible ds chacune de leurs inscriptions historiques ». p 139

Descola part donc à la recherche d'un « schème conceptuel » qui serait clé de l'articulation entre l'intelligible et l'empirique. Son livre repose « sur le pari qu'il est possible de mettre au jour des schèmes élémentaires de la pratique et de dresser une cartographie de leur distribution et de leurs arrangements ». p 163 Cela le conduit à établir les **quatre ontologies** dont il va examiner la distribution dans les sociétés humaines :

Ressemblance des intériorités Différence des physicalités	animisme	totémisme	Ressemblance des intériorités Ressemblance des physicalités
Différence des intériorités Ressemblance des physicalités	naturalisme	analogisme	Différence des intériorités Différence des physicalités

Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, essai d'anthropologie symétrique*. 1991

Sa position est similaire à celle de Descola en ce qu'il souhaite que l'anthropologie prenne pour objet non seulement les humains mais aussi les non humains. Ce qui le différencie de Descola est qu'il cherche à montrer que ce qui fonde notre modernité, c'est-à-dire entre autre la séparation des sciences de la nature et de la culture, est un **leurre**. Car plus la connaissance scientifique avance, plus elle est contrainte à être mêlée à des objets sociaux : notre société est condamnée à créer des objets hybrides, mi-nature, mi-culture. Il souligne donc que les modernes ne se sont jamais conformés *dans la pratique* à la distinction radicale qui fonde leur représentation du monde. Sa réflexion ne se situe pas comme Descola au niveau des cosmologies et des schèmes intégrateurs qui les constituent. Il concède cependant que l'absence de distinction pratique entre nature et culture ne remet pas en cause la singularité de la cosmologie moderne de l'Occident.



## Question- réponses sur les textes de Leach et Bazin :

1/ Quel est l'objet de l'anthropologie ?

R Pour Leach, En étudiant intensivement une petite communauté, on peut parvenir à des généralisations d'une validité universelle => l'Homme, objet de l'anthropologie p1

R Pour Bazin, c'est aussi l'humain. Ceptd l'anthropologie est contestée et menacée de ce point de vue, par le relativisme culturel (le paradigme ethnologique, p 40) et le réductionnisme culturaliste.

2/ Pour Geertz, la culture = syst de symboles suivant lequel les individus interprètent leur actions p 10. Selon Leach, quel est le problème de cette vision de la culture ?

R : les symboles. Leach pense qu'il y a quelque chose d'ordonné, de structuré. Pas qu'une analyse symbolique.

3/ En quoi l'anthropologie se distingue t-elle de la psychologie ? p 10-11

R : Le psychologue étudie l'individu, interprétation individuelle de la culture. Mais l'interprétation privée ne fournit pas le sens public. La culture est un système de sens partagé.

4/ Selon Leach, l'anthropologie interprétative dissocie complètement le culturel du social, la culture est autonome, irréductible, inexplicable par autre chose. P10 Q : Qu'est-ce que le culturalisme (réductionnisme culturel) ? existe-t-il d'autres réductionnismes ?

R Le réductionnisme culturel explique tout par la culture, récuse d'autres moyens d'explications. Mais idem pour le réductionnisme social : c'est le fonctionnalisme.

5/ Qu'est-ce qui différencie empiristes et rationalistes ?

R : pour les empiristes, les faits culturels se confondent avec faits sociaux car culture est mode particulier d'organisation sociale en réponse à contraintes écologiques et besoins biologiques.

Pour les rationalistes, les faits culturels sont totalement indépendants des faits sociaux, existent dans le cerveau à l'état de structures mentales.

6/ Où se situe Leach entre les deux ?

P 8-9, Leach reproche à L-S de réifier les systèmes symboliques de telle façon qu'ils fonctionnent comme un esprit dépourvu de corps. C'est une absurdité « de mon point de vue d'empiriste ». Dette envers IS mais « je ne le suis pas quand il écrit comme si les phénomènes culturels étaient l'expression d'une abstraction, « l'esprit humain » qui s'arrange, d'une manière ou d'une autre, pour fonctionner à dessein et en toute indép par rapport au fonctionnement biochimique des cerveaux humains ». Dans le premier chapitre, il donne l'exemple de la musique symphonique illustre cts aspects de la question. La règle culturelle normative provenant de la traduction culturelle est « hors scène », elle est comme l'auteur-compositeur-père fondateur. **Elle donne la rubrique, elle stipule ce qui devrait être fait, mais elle ne contrôle pas ce qui l'est effectivement.** P 35

7/ Quelles ressemblances entre Leach et Bazin ?

R Leach : il s'agit de comprendre le sens d'une partie pour les acteurs, pénétrer les règles du jeu, haut p 10 En outre, l'anthropologue n'étudie pas seulement les cultures en tant que systèmes de symboles, conceptions indigènes, mais le monde en tant qu'il est conçu mais aussi transformé. Donc l'action humaine.

De même pour Bazin, p 44. Ce qu'une description montre, c'est non pas ce que ces humains sont, mais ce qu'ils font.

8/ Y a-t-il une culture ?

Pour Leach oui. La culture l'emporte sur les cultures. Il y a une culture générique.

## Bibliographie du cours d'anthropologie, séance 2

- Bastide, R., *Anthropologie appliquée*, 1971
- Bateson, G., *Naven*, 1935
- Benedict, R., *Patterns of Culture* (1934)
- Benedict, R., *The Chrysanthemum and the Sword*, 1946 (*Le Chrysanthème et le sabre*)
- Boas, F., *The Mind of Primitive Man*, 1911
- Clifford, J., *The Predicament of Culture*, 1988
- Clifford, J. et G. Marcus *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, 1986
- Descola, Philippe *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005
- Elias, N., *La Dynamique de l'Occident*, Pocket, 2003 (1ère édition : 1939).
- Febvre (dir.) *Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, La Renaissance du Livre, 1930
- Geertz, C. *The Interpretation of Cultures* (1973), Basic Books 2000 ; *Bali. Interprétation d'une culture*, Gallimard, 1984.
- Fox, R.G. *Recapturing anthropology, Working in the Present*, School of American research Press, 1991
- Friedman, J., *Cultural identity and Global Process*, London, Sage, 1994
- Gellner, E., *Postmodernism, reason and religion*, 1992
- Kardiner, A., *The individual and his society*. New York: Columbia University Press 1939
- L'individu dans la société, Essai d'anthropologie psychanalytique* (traduction française 1969)
- Kuper, A., *Culture: an anthropologist's account*, 1999.
- Kroeber, A. *Anthropology* (1923, éd. revue en 1948).
- Kroeber, A. et C. Kluckhohn, *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, 1952
- Latour, B. *Nous n'avons jamais été modernes, essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, 1991
- Lenclud, G. « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud, vers une ethnologie du présent, Editions de la Maison des sciences de l'homme, collection Ethnologie de la France, Cahier n)7, 1995 [1991].
- Levy-Bruhl, L., *La mentalité primitive*, 1922
- Lévi-Strauss, C., « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », présentée dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1989
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973
- Lowie, R., 1917, *Culture and ethnology*
- Mead, M., *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935)
- Morgan, L.H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, 1871
- Morgan, L.H., *Ancient Society, or Researches in the Line of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, 1877
- Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, 1952
- Sahlins, M., *Stone Age Economics*, 1974. *Age de pierre, age d'abondance, L'économie des sociétés primitives* (trad.fr. 1976)
- Sahlins, M., *Culture and Practical Reason*, 1976
- Said, E., *Orientalism*, 1978
- Sapir, E., « Culture, Genuine and Spurious », 1924
- Schneider, D., *American Kinship : A Cultural Account*, 1968
- Tylor E. B. *Primitive Culture*, 1871
- Trouillot, M-R., « Anthropology and the Savage Slot, The Poetics and Politics of Otherness », in Richard G. Fox (dir.), *Recapturing anthropology, 1991*, p 33-39.