



Sur la notion de culture en anthropologie

Pascal Perrineau

► To cite this version:

Pascal Perrineau. Sur la notion de culture en anthropologie. Revue Française de Science Politique, 1975, 25 (5), pp.946-968. 10.3406/rfsp.1975.393637 . hal-01005470v2

HAL Id: hal-01005470

<https://sciencespo.hal.science/hal-01005470v2>

Submitted on 21 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

SUR LA NOTION DE CULTURE EN ANTHROPOLOGIE*

PASCAL PERRINEAU

« Une terminologie parfaitement cohérente n'existe pas encore ; un terme donné peut avoir dans la littérature anthropologique toute une série d'acceptions. Plus élevé est le degré de généralisation qu'il implique, plus il a eu de succès dans l'usage courant (en se dégageant alors largement de l'orientation théorique qui en avait valorisé l'emploi), moins l'accord se fait aisément sur sa signification » (Paul MERCIER, « Anthropologie sociale et culturelle », pp. 896 in Jean POIRIER, *Ethnologie générale*) [16] **.

LE XX^e SIÈCLE ET LE DÉVELOPPEMENT de l'anthropologie¹ ont vu la lente disparition de la notion de culture dans son acception classique et l'émergence d'un concept scientifique de culture. Etant donné la jeunesse de la science anthropologique le concept scientifique de culture est encore largement polysémique. Il sera intéressant de situer ce concept dans un « halo sémantique » dont les configurations sont les héritières directes des sens du mot « culture » dans la littérature, la philosophie et le sens commun des siècles passés.

L'intérêt de la démarche qui consiste à cerner un concept, une notion, est un intérêt de méthode scientifique.

« Comme toute science, la sociologie doit commencer l'étude de chaque problème par une définition. Il faut avant tout indiquer et limiter le champ

* Cet article — volontairement didactique et qui ne s'adresse pas aux lecteurs déjà familiarisés avec la littérature anthropologique — a pour seule ambition d'offrir aux non-spécialistes un tableau ordonné des nombreux thèmes associés à la notion de « culture » par un certain nombre d'anthropologues.

** Les chiffres entre [] renvoient aux œuvres énumérées dans la bibliographie placée à la fin de cette étude.

1. L'anthropologie est rapidement définie comme étant « l'analyse et l'explication des différences et des ressemblances entre des cultures données », P. MERCIER, p. 885 [16].

Sur la notion de culture en anthropologie

de la recherche afin de savoir de quoi l'on parle » (Marcel MAUSS, *Essais*, p. 30) [13].

Une telle définition est le premier stade de la recherche dans la mesure où elle constitue une technique d'objectivation et donc un instrument de rupture vis-à-vis des notions du sens commun.

« De même, on n'a pas assez vu la fonction de rupture que Durkheim conférait à la définition préalable de l'objet comme construction théorique provisoire destinée, avant tout, à substituer aux notions du sens commun une première notion scientifique. En fait, dans la mesure où le langage ordinaire et certains usages savants des mots ordinaires constituent le principal véhicule des représentations communes de la société, c'est sans doute une critique logique et lexicologique du langage commun qui apparaît comme le préalable le plus indispensable à l'élaboration contrôlée des notions scientifiques ». (BOURDIEU, CHAMBOREDON et PASSERON, *Le métier de sociologue*, p. 36).

L'objet de cette note sera plus l'exposition des diverses « définitions préalables » de la culture utilisées dans le domaine de la science anthropologique que le choix d'une de celles-ci au regard de critères de scientificité tels que l'objectivité de la définition. Ainsi notre but sera essentiellement de délimiter le champ théorique de la notion de culture tel qu'il a été produit par la pratique scientifique des anthropologues de la fin du XIX^e siècle et du XX^e siècle.

Ce champ est constitué par deux éléments :

— les différentes définitions du mot : « culture » et leurs utilisations dans des problématiques diverses. (acculturation, diversité culturelle, contacts de culture, etc.) ;

— les différents concepts qui gravitent autour de la notion de culture et vis-à-vis desquels elle se démarque (civilisation, progrès...) ou se pose en s'opposant (nature, personnalité...).

Nous nous attacherons donc à décrire le champ ainsi défini tout en sachant que nous ne sommes pas exhaustif (étant donné le caractère parcelaire des lectures faites vis-à-vis de l'immense production scientifique anthropologique).

Le champ sémantique

Le concept de culture, une fois accepté par les hommes de science, va se développer dans de nombreux travaux anthropologiques. En se diffusant dans le temps et dans l'espace du champ scientifique il va prendre de nombreux sens qu'on tentera de classer (étant entendu que les différentes définitions recensées ne seront rigoureusement opposées que pour la clarté de l'exposé).

La culture comme processus de transmission

Certains auteurs (du moins dans certaines de leurs œuvres) considèrent la culture comme un moyen d'apprentissage et de transmission d'un héritage social.

« C'est par l'existence de la culture et de traditions culturelles que la vie sociale humaine diffère fondamentalement de la vie sociale des autres espèces animales. La transmission de manières acquises de penser, de sentir et d'agir qui constitue le processus culturel, trait spécifique de la vie sociale de l'homme, n'est sans doute qu'une partie de ce processus total d'interaction entre les personnes, ou processus social qui constitue la réalité sociale elle-même » (RADCLIFFE-BROWN, *Structure et fonction...*, pp. 70-71) [19].

Ce sens du mot « culture » se retrouve chez presque tous les anthropologues et constitue un des éléments d'une définition plus large.

La culture comme complexe de différents traits

Cette définition est une des plus usitées dans l'anthropologie. En France elle a succédé directement à la notion de civilisation telle que l'employaient M. Mauss et les tenants de l'Ecole française de sociologie.

« Il existe non pas simplement des faits isolés, mais des systèmes complexes et solidaires qui, sans être limités à un organisme politique déterminé, sont pourtant localisables dans le temps et dans l'espace. A ces systèmes de faits, qui ont leur unité, leur manière d'être propre, il convient de donner un nom spécial : celui de civilisation » (M. MAUSS, « Note sur la notion de civilisation », 1913 *Œuvres*, t. 2, pp. 451-455) [12].

Ce sens donné au mot culture a été précisé pour la première fois par E.B. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) qui décrivait ainsi ce qu'il entendait par « culture » : « Cet ensemble complexe qui inclut les connaissances, les croyances, les arts, les mœurs, les lois, les coutumes et toutes autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société. » On retrouve une telle définition chez tous les anthropologues anglo-saxons ou français :

Robert Redfield définit ainsi la « culture » : « ... tout cet ensemble intégré et traditionnel de manières d'agir, de penser et de sentir qui donne son caractère au groupe social. » (*The papers of Robert Redfield*, vol. 2, p. 107) [21].

« J'appelle culture l'ensemble des comportements, techniques, croyances, rites, institutions qui caractérisent l'homme et les sociétés humaines... » (J. SOUSTELLE, *Les quatre Soleils*, p. 110) [23].

Une telle définition pose trois types de problèmes.

Sur la notion de culture en anthropologie

Un problème de contenu

Le contenu de la culture ainsi défini est à la fois matériel et spirituel. Il comprend ce que Roger Bastide² appelle la culture explicite (les phénomènes matériels) et la culture implicite (les savoirs, les attitudes, les valeurs partagées par les membres de la communauté).

Une telle dichotomie peut poser des problèmes en particulier au niveau de l'analyse des cultures préhistoriques :

« Il est un domaine que le présent exposé n'a pas encore abordé : celui des activités esthétiques et religieuses. L'étude de la culture matérielle intéresse toute la profondeur du temps préhistorique, depuis les premiers anthropiens jusqu'aux débuts de la métallurgie, alors que les faits religieux et artistiques n'embrassent qu'un état très tardif de l'évolution humaine : la fin du paléolithique moyen et surtout le paléolithique supérieur et les temps qui le suivent ». (André LEROI-GOURHAN, 1970, p. 24) [10].

Le concept de culture unifie ainsi deux niveaux de la structure sociale globale (l'infrastructure matérielle et la superstructure idéologique). En cela le concept rend bien compte de la dialectique entre monde réel et idéologies du monde.

D'autre part les deux niveaux sont intimement liés dans la mesure où « l'objet matériel est un être socio-culturel qui ne se définit pas seulement par ses caractéristiques physiques, mais par l'ensemble de ses relations au système »³.

Le problème du caractère inconscient de la culture

« La culture occupe et détermine pour une large part le cours de nos existences, cependant elle fait rarement intrusion dans notre pensée consciente. » (HERSKOVITS, 1952, p. 18) [3].

Il y a une structuration inconsciente du comportement culturel. Cette remarque est intéressante à deux points de vue.

D'un point de vue de méthode : le fait que le sens culturel des actions et des pensées échappe aux intentions subjectives des acteurs satisfait au préalable méthodologique, énoncé par Durkheim dans *Les Règles de la méthode sociologique*, qui veut que le sociologue (ou l'anthropologue) pénètre dans le monde social comme dans un monde inconnu et rompe avec l'illusion de la transparence du discours des acteurs sociaux.

Du point de vue des faits : comme le fait Paul Mercier on peut distinguer une « culture réelle » et une « culture idéale ». Cette dernière comprend « les modèles explicatifs, les catégories présentées par les intéressés eux-mêmes »⁴.

2. V. la contribution de R. BASTIDE (p. 1625-1653) in Jean POIRIER, 1968 [17].

3. M. MAGET (p. 1319) in Jean POIRIER, 1968 [18].

4. Paul MERCIER, *op. cit.*, p. 907 [16].

Ces catégories doivent elles-mêmes être prises comme objets d'études et non comme principe d'explication dans la mesure où la culture, tout comme la langue vis-à-vis de la parole, structure le comportement humain.

On ne doit pas cependant envisager la structure culturelle comme un phénomène tout à fait indépendant. A.L. Kroeber considère que la réalité peut s'étudier selon quatre niveaux : le niveau inorganique, le niveau des personnes (corps et psyché), la société et enfin le niveau culturel ou super-organique⁵. Les sciences sociales (dont l'anthropologie) s'occupent de ce dernier niveau. Il y a là un danger de réification du concept de culture. Or sans tomber dans l'objection nominaliste du sens commun qui tient le discours suivant : « Pour opérer sur la réalité, il faut atteindre les individus, qui seuls sont des objets réels »⁶, on peut dire qu'il y a un renvoi dialectique de la culture à la personnalité tout comme la langue renvoie à la parole. Si, par exemple, on parle français sans connaître les structures de la langue française, cette dernière ne parle néanmoins que par ceux qui parlent français et l'actualisent. Ainsi les locuteurs vont modifier la langue à l'aide de la parole (le français du xx^e siècle n'est pas le même que celui du xvii^e siècle). Il en est de même en ce qui concerne les rapports de la culture et du comportement individuel.

Le problème de la cohérence du complexe culturel

Il y a eu, comme le note Paul Mercier, une évolution en la matière : « La culture était d'abord considérée et analysée comme une collection de traits ; les anthropologues l'ont conçue de plus en plus clairement comme un ensemble cohérent, dont les éléments n'ont de sens que par l'ensemble auquel ils appartiennent » (*op. cit.*, p. 914) [16].

Si, en apparence, toute culture est faite de pièces et de morceaux c'est-à-dire d'emprunts divers, par contre il est nécessaire de partir du postulat d'un minimum de cohérence de la culture afin d'élaborer une théorie scientifique de celle-ci. La plupart des auteurs reconnaissent une cohérence culturelle et en offrent plusieurs définitions.

Pour les fonctionalistes tels que Malinowski et Radcliffe-Brown, chaque trait culturel remplit une fonction qui concourt au fonctionnement du système global. Malinowski, par exemple, considère que tout élément culturel doit être étudié par référence à une « institution », unité d'organisation où l'homme peut satisfaire ses besoins (MALINOWSKI, *Une théorie scientifique...*, pp. 35-40 et 50-59) [11].

Pour les structuralistes, et en particulier pour Claude Lévi-Strauss, « 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,

5. Cf. A.L. KROEBER, 1952, pp. 22-51 [4].

6. Cf. texte de F. SIMIAND cité dans *Le métier de sociologue*, *op. cit.*, pp. 228-230.

Sur la notion de culture en anthropologie

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 » (LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss » in M. MAUSS : *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966).

On reconnaît ici l'exigence de totalité cohérente et la priorité du tout sur les parties, caractéristiques de la méthode structurale. Dans un autre ouvrage, Lévi-Strauss compare langage et culture et précise sa définition :

« En se plaçant à un point de vue plus théorique, le langage apparaît aussi comme condition de la culture, dans la mesure où cette dernière possède une architecture similaire à celle du langage. L'une et l'autre s'édifient au moyen d'oppositions et de corrélations, autrement dit, de relations logiques. Si bien qu'on peut considérer le langage comme une fondation, destinée à recevoir les structures plus complexes parfois, mais du même type que les siennes, qui correspondent à la culture envisagée sous différents aspects ». (LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, pp. 78-79) [8].

Face à ces positions qui toutes insistent sur la cohérence des cultures on peut distinguer trois types d'approches rejetant l'hypothèse de la cohésion.

Tout d'abord une critique très fine des thèses fonctionalistes et structuralistes-statiques, amène Edmond R. Leach à dire :

« ... je ne crois pas que les systèmes sociaux soient une réalité naturelle. A mon sens, les données de l'ethnographie et de l'histoire ne peuvent paraître ordonnées d'une façon systématique que si nous imposons aux faits un ordre qui ne peut être que fiction. Nous commençons par inventer pour nous-mêmes un ensemble de catégories verbales qui sont joliment arrangées pour former un système ordonné ; et lorsque nous insérons les faits dans ces catégories verbales, presto ! le tour est joué, nous voyons les faits s'ordonner systématiquement » (E.R. LEACH, *Les systèmes politiques des hautes-terres de Birmanie*, Paris, Maspero, 1972, pp. 16-17).

A l'opposé de la conception qu'il expose ci-dessus, E.R. Leach considère que les systèmes culturels réels sont pleins d'incohérences, de contradictions et que, contrairement aux thèses fonctionalistes, ils ne sont pas en équilibre stable mais en équilibre dynamique entre des pôles. Dans son enquête sur les Kachin, l'auteur nous montre très bien l'équilibre dynamique de la culture politique Kachin oscillant entre deux types démocratique (*gumlao*) et autocratique (*shan*).

Parallèlement à la critique de E.R. Leach, mais dans une perspective plus « humaniste » (c'est-à-dire considérant que les faits culturels sont irréductibles aux méthodes rigoureuses de la science), se développe le constat d'incohérence culturelle fait par J. Soustelle :

« Existe-t-il entre toutes les parties d'une culture des liens présentant un caractère de nécessité ? Les faits de culture matérielle (mode de production des subsistances, habitation, armement, vêtement), de culture intellectuelle (art, religion), les institutions juridiques ou politiques, se situent-ils les

uns par rapport aux autres comme les organes d'un être vivant ou les pièces d'une machine ? Ou bien, au contraire, leurs relations sont-elles purement contingentes, historiques et accidentelles, de telle sorte qu'une culture ne serait, en fin de compte, qu'un *planless hodgepodge*, selon l'expression de Lowie, un agrégat de phénomènes rassemblés par le flux et le reflux des événements comme des épaves rejetées sur une plage ? » (J. SOUSTELLE, *op. cit.*, p. 256) [23].

L'auteur répond aux questions posées après avoir critiqué la cohérence de la superstructure culturelle chez les marxistes ainsi que l'approche fonctionnelle. Vis-à-vis de l'approche marxiste il considère que de nombreux faits culturels échappent à la détermination par l'infrastructure. Selon l'auteur, c'est non seulement le cas des Maya, « cas extrême puisqu'ils ont allié à une technique très rudimentaire un prodigieux raffinement intellectuel... » (p. 107), mais aussi le cas d'autres peuples :

« On ne voit pas de relation causale intelligible entre l'économie, fondée sur la pêche du saumon, des Kwakiutl, des Haïda et des Tlinkit, et l'extraordinaire développement du potlatch dans ces tribus » (p. 258) [23].

Vis-à-vis de l'approche fonctionnaliste, il considère qu'« elle se heurte au fait évident que certains traits et thèmes culturels non seulement ne concourent pas d'une façon intelligible aux fonctions indispensables à une société, mais encore vont directement à l'encontre de la survivance même de cette société » (p. 260). Par exemple à quel besoin social correspondent des mutilations telles que la circoncision, l'excision, l'ablation des phalanges que s'infligent différents peuples ?

J. Soustelle n'apporte aucune réponse précise et se contente de tracer un tableau de la culture où il distingue, selon le critère de la plus ou moins grande aptitude à se diffuser, trois niveaux d'éléments : celui des traits culturels : éléments très mobiles (surtout techniques) ; celui des thèmes culturels : éléments moins mobiles (surtout idéologiques) ; celui des structures : matrice organisant les traits et les thèmes en une hiérarchie. C'est l'élément le plus permanent.

L'approche ethnopsychiatrique (G. Devereux, R. Bastide, F. Laplantine) s'oppose à la démarche ethnologique qui postulait la cohérence culturelle au prix d'un rejet des comportements déviants et anormaux à la périphérie du système culturel. En cherchant à saisir la dimension ethnique de la folie et la dimension psychiatrique de la culture, les ethnopsychiatres réintègrent les comportements « anormaux » dans la notion de culture. La maladie mentale peut alors être définie comme conformité à des modèles culturels d'inconduite. La culture structure ainsi la folie et, d'autre part, comporte certains mécanismes de compensation (parfois pathologiques) qui sont autant de systèmes de défense contre la violence de l'acculturation primitive.

« Nous n'acceptons pas d'assumer dans cette semi-lucidité que constitue le tragique, le fait brut, insolite et insolent du réel. Nous délirons. Eh bien, la culture délire avec nous et nous promet l'impossible : le bonheur absolu et la réconciliation totale. Le paradoxe réside dans le fait que la culture

Sur la notion de culture en anthropologie

est un effort colossal pour tenter de nier et de réparer le traumatisme qu'elle a par ailleurs provoqué. La culture nous défend contre la culture, réagit contre elle-même (contre le « principe de réalité » ethnologique) en créant des soupapes de défolement, des rituels de révolte jouée, des coussins amortisseurs de cette même réalité. Elle nous fournit des substituts capables de nous faire oublier tout ce qu'elle nous a infligé dans son nécessaire processus d'humanisation. » (F. LAPLANTINE, *L'ethnopsychiatrie*, p. 60) [5].

L'aspect pathologique d'une culture peut, à la limite, devenir une culture du pathologique. On aboutit alors au concept de « sociétés folles » ⁷.

Si l'on devait donner une définition quasi exhaustive du mot culture, après en avoir précisé les différents signifiés en anthropologie sociale et culturelle, on pourrait citer celle que le professeur Kroeber donnait dans un article écrit en 1946 :

« Les caractéristiques de la culture sont les suivantes : 1. Elle est transmise et perpétuée non pas par le mécanisme génétique de l'hérédité mais par l'interconditionnement des zygotes. 2. Quelles que soient ses origines dans les individus ou par l'intermédiaire de ceux-ci, la culture tend rapidement à devenir supra-personnelle et anonyme. 3. Elle s'inscrit dans des modèles, ou des régularités de forme, de style et de signification. 4. Elle incarne des valeurs qui ne peuvent être formulées (explicitement, en tant que règles) ou ressenties (implicitement, en tant que traditions populaires) par la société porteuse de cette culture ; c'est une part du travail de l'anthropologue de les caractériser et de les définir. » (A.L. KROEBER, *op. cit.*, p. 104) [4].

Cette définition reprend bien les différentes caractéristiques de la culture : c'est une structure transmise, inconsciente, cohérente et complexe dans son contenu.

Après avoir situé le mot « culture » dans son « halo sémantique » nous allons étudier quelques problématiques dans lesquelles la notion de culture joue un rôle essentiel : les contacts de cultures, la diversité des cultures, culture et nature, culture et modèle, évolution et diffusion culturelles, culture et progrès.

Pour structurer l'étude, nous utiliserons le plan d'exposition utilisé par C. Lévi-Strauss dans *Race et Histoire*. La préoccupation majeure de Lévi-Strauss dans cet ouvrage est en effet, après avoir affirmé l'absence de liens entre la race ou les races entendues au sens biologique du terme et le niveau de développement culturel, d'aborder l'étude des rapports entre les races humaines (en tant que sociétés humaines ayant engendré certains éléments sociologiques et psychologiques) et leur état culturel.

7. F. LAPLANTINE, *op. cit.*, pp. 81-87 [5].

Cette étude des cultures dans leur cadre social et géographique, n'est pas entreprise dans la seule dimension diachronique. C'est pour cela qu'elle est plus qu'une recherche sur « Race et Histoire ». En effet, tout comme les linguistes étudient les phénomènes linguistiques à la fois dans une perspective diachronique et dans une perspective synchronique (c'est-à-dire l'étude des phénomènes linguistiques dans leur ensemble à un certain moment du temps), Lévi-Strauss va se pencher sur les phénomènes culturels dans leur dimension spatiale et synchronique ; son étude est donc fondée à la fois sur l'histoire et sur la sociologie comparative.

En reprenant différentes thématiques dégagées par Lévi-Strauss, nous essaierons de voir, à leur propos, comment d'autres auteurs de la « famille ethnologique et sociologique » envisagent le problème.

La diversité des cultures

Dans les premières pages, Lévi-Strauss prévient que son objet n'est pas l'étude des liens qui unissent les races (au sens biologique) et le niveau de développement culturel. D'ailleurs « rien, dans l'état actuel de la science, ne permet d'affirmer la supériorité ou l'infériorité intellectuelle d'une race par rapport à l'autre » (*Race et Histoire*, p. 9) [7].

Son objet d'études est donc la contribution des races humaines (en tant que groupes ayant produit certaines cultures dans certains contextes) à la civilisation c'est-à-dire à l'aspect international et général des diverses cultures particulières. Ce qui n'est pas sans lien avec ce que Mauss entendait par « civilisation » :

« Une civilisation constitue une sorte de milieu moral dans lequel sont plongées un certain nombre de nations et dont chaque culture nationale n'est qu'une forme particulière... Les phénomènes de civilisation sont ainsi essentiellement internationaux, extra-nationaux. On peut donc les définir en opposition aux phénomènes sociaux spécifiques de telle ou telle société : ceux des phénomènes sociaux qui sont communs à plusieurs sociétés plus ou moins rapprochées... » (Marcel MAUSS, « Note sur la notion de civilisation » *Œuvres*, t. 2, pp. 451-455) [12].

Lévi-Strauss, après avoir constaté que la diversité des cultures n'est pas dépendante de la diversité raciale et que d'ailleurs il y a plus de cultures que de races, se demande, d'une part, si cette diversité culturelle constitue un avantage ou un inconvénient pour l'humanité et, d'autre part, comment expliquer l'avance de la civilisation blanche si elle n'est pas due à la race.

Tout d'abord les cultures ne sont pas toutes différentes de la même façon. La diversité culturelle se saisit dans les deux dimensions du temps (exemple : la société française industrielle et la société française féodale) et de l'espace (exemple : la société française contemporaine et la société aborigène d'Australie). Du fait des lacunes de la connaissance en matière de sociétés

Sur la notion de culture en anthropologie

archaïques ou de sociétés éloignées (manque de témoignages écrits, difficultés d'interprétation de documents et monuments laissés par des sociétés disparues) toute une partie de la diversité culturelle échappe à l'observateur. De plus, les cultures différentes ne le sont pas toutes au même degré : deux cultures différentes issues d'un même tronc commun seront moins différentes entre elles que deux cultures différentes issues de deux civilisations sans aucun lien entre elles.

Les diversités culturelles ont une double cause. D'abord l'isolement : chaque culture est dessinée par un contexte géographique, social, historique, particulier (Lévi-Strauss cite le cas des cultures nord-américaines et sud-américaines qui, en tant qu'ensemble, furent coupées du reste du monde pendant 10 000 à 25 000 années). En second lieu, la proximité qui contribue paradoxalement à des différenciations culturelles dans la mesure où elle entraîne pour les cultures en relations de voisinage un « désir de s'opposer, de se distinguer, d'être soi ».

Lévi-Strauss avance ici une idée qui va à l'encontre de la croyance spontanée en l'homogénéité des cultures nationales : « le problème de la diversité, dit-il, ne se pose pas seulement à propos des cultures envisagées dans leurs rapports réciproques ; il existe aussi au sein de chaque société, dans tous les groupes qui la constituent : castes, classes, milieux professionnels ou confessionnels, etc. » (*Race et Histoire*, p. 16) [12].

Les contacts de cultures

Ce thème de « contacts de cultures » au sein d'une culture nationale, que Lévi-Strauss ne fait qu'aborder, est très bien exposé par F. Boas dans *Anthropology and modern life*. Boas distingue par exemple (notamment pp. 192-201) dans les sociétés primitives complexes deux types de cultures : d'une part, une culture de la masse, fondée sur la reconnaissance de « principes altruistes », d'autre part, une culture de classe chez les privilégiés, fondée sur l'intérêt de classe et la défense du statut social, et s'appuyant sur la tradition.

Boas réintroduit cette dichotomie à l'échelon supérieur de la culture nationale considérée comme un tout. Il définit alors la culture nationale comme une « classe séparée » (*a segregated class*) qui entretient vis-à-vis de la civilisation humaine dans son ensemble (*human ideal, ideals of mankind*) les mêmes rapports que ceux qu'entretient la culture de classe vis-à-vis de la culture de la masse.

«...la nation est également une classe séparée, une société fermée, bien qu'elle soit séparée selon d'autres principes ; et le trait caractéristique du nationalisme est que ses critères sociaux sont considérés comme plus fondamentaux que ceux qui relèvent du domaine général et humain. » (F. BOAS, *op. cit.*, p. 193) [2].

Ainsi la culture nationale serait-elle la culture de classe de l'humanité⁸.

D'autres auteurs ont abordé le problème des contacts de culture en cas d'échange, de domination d'une culture sur l'autre ou encore à l'intérieur d'une même entité nationale. Marcel Mauss se place dans la perspective de l'échange entre cultures nationales. Selon lui cet échange entraîne l'émergence d'une civilisation (fonds commun des cultures nationales) :

« Il nous semble que, de notre temps, cette fois, c'est dans les faits et non plus dans l'idéologie que se réalise quelque chose du genre de la civilisation. D'abord, sans que les nations disparaissent, ni même sans qu'elles soient toutes formées, se constitue un capital croissant de réalités internationales et d'idées internationales ». (*Œuvres*, tome 2, pp. 304-308) [12].

Radcliffe-Brown étudie la formation de « sociétés composites » du fait de la colonisation et de l'affrontement culturel qui en résulte (cf., *Structure et fonction...*, pp. 304-308) [19].

Parallèlement à ces analyses de contacts entre entités nationales, d'autres travaux sont consacrés aux contacts entre sous-cultures au sein d'une même culture nationale.

On a longtemps envisagé la culture comme étant le lot commun de toute une société. Cette approche n'avait pas trop d'inconvénients tant que l'on a eu affaire à de petites sociétés homogènes (sociétés primitives auxquelles s'intéressait l'ethnologie). Le problème s'est posé différemment lorsqu'on s'est intéressé à des groupes différenciés appartenant à une même société. Dans ce dernier cas la culture spécifique du groupe humain est défini en tant que fait de discontinuité :

« Nous appelons culture tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs. 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 — disons Paris et Marseille, ces deux ensembles urbains pourront être provisoirement constitués comme deux unités culturelles... Dans la pratique, pourtant, ce nominalisme ne saurait être poussé jusqu'à son terme. En fait, le terme de culture est employé pour regrouper un ensemble d'écarts significatifs dont l'expérience prouve que les limites coïncident approximativement ». (LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 325) [8].

Cette approche théorique est mise en œuvre dans des ouvrages tels que *La culture du pauvre* de Richard Hoggart, *Delinquant Boys* d'Albert Cohen ou encore *Tepoztlan, a Mexican village* de Robert Redfield [20].

En opposition à ces études respectueuses des « sous-cultures » on peut citer quelques ouvrages qui ignorent totalement cette dimension. Ainsi Almond

8. Une telle analyse rejoint sur ce thème certaines recherches actuelles relatives à l'impérialisme culturel du centre hégémonique sur la périphérie des pays du Tiers monde. V. par exemple, G. BALANDIER, *Sens et puissance*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, en particulier pp. 151-214.

Sur la notion de culture en anthropologie

et Verba dans *The civic culture* (Princeton University Press, 1963), étudient-ils la culture politique de cinq pays en considérant que l'isolat national est l'isolat fondamental.

La même observation peut être adressée à l'étude de Rhoda Métraux et Margaret Mead, *Thèmes de culture de la France, Introduction à une étude de la communauté française* où les auteurs caractérisent leur projet comme une tentative de mise à jour de « thèmes fondamentaux, non en ce sens qu'ils soutiendraient une structure entière, mais seulement en ce sens qu'à partir d'eux il est possible de tirer beaucoup d'autres propositions utiles au sujet de la culture de la France et d'établir des indications pratiques se rapportant à la conduite future des Français » (p. 11) [14].

Les thèmes fondamentaux dégagés sont : la haute idée de l'éducation, le rôle central du foyer, le prestige de l'homme cultivé, la forte éducation de l'enfant, la sollicitude envahissante des parents, la prééminence des relations dyadiques dans le foyer, etc. Or, en croyant avoir saisi la spécificité d'une culture nationale, R. Métraux et M. Mead n'ont en fait saisi qu'une « sous-culture » : la sous-culture bourgeoise. Comme le dit Gabriel Le Bras dans une réaction critique à la page 145 du même ouvrage : « ... votre brillant essai convient aux familles bourgeoises. Mieux à celles de 1920 qu'à celles de 1950. Mieux à la ville qu'à la campagne. Pour notre part nous eussions préféré une série d'essais où l'on eut distingué les classes, les temps et les lieux ». R. Métraux et M. Mead ont donc appréhendé en termes d'« absolus » une réalité sociale diversifiée. Face au relativisme culturel qui cherche à extraire des « universaux » de l'ampleur des variations qui se manifestent dans tous les phénomènes du monde naturel ou culturel⁹, on reconnaît ici la posture ethnocentrique.

De l'ethnocentrisme qui empêche de percevoir correctement la diversité des cultures, Lévi-Strauss, dans *Race et Histoire* donne la définition suivante :

« Répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions », p. 19 [7].

La culture différente n'est pas reconnue comme culture, mais rejetée dans la nature c'est-à-dire dans le domaine de l'absence de normes et de l'universalité.

« Posons donc que tout ce qui est universel chez l'homme relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier » (LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1967) [9].

Cet ethnocentrisme, profondément ancré chez la plupart des hommes et inscrit au cœur même de notre langage (les termes « barbare », « sauvage » se réfèrent étymologiquement au monde naturel, végétal et animal), ignore

9. Cf. distinction des « absolus » et des « universaux » in HERSKOVITS, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967, pp. 68-70.

le relativisme culturel qui seul permet d'avoir une approche scientifique du phénomène culturel. Herskovits dans *Les bases de l'anthropologie culturelle* (particulièrement pp. 51-70), énonce ainsi le principe de relativisme culturel : « Les jugements sont basés sur l'expérience et chaque individu interprète l'expérience dans les limites de sa propre enculturation ». En utilisant le concept, forgé par Sherif, de *frame of reference*, Herskovits aboutit à la conclusion que toute expérience d'un individu est vécue au travers de son « cadre de référence ». Herskovits donne alors un exemple très éclairant de l'impact du « cadre de référence » culturel au niveau de la définition du normal et de l'anormal. Il prend le cas de la transe religieuse qui, chez certains noirs d'Afrique, fait partie « d'un comportement compréhensible, prévisible et normal » alors que l'occidental, ne replaçant pas le phénomène dans son contexte culturel spécifique, n'y verra (conformément à son cadre de référence culturelle) qu'un comportement psychopathique.

Herskovits remarque ensuite que l'ethnocentrisme n'est pas le seul apapage des peuples euro-américains et qu'il peut être même plus vif, parce que moins rationalisé, chez les peuples dits primitifs. Cet ethnocentrisme primitif se manifeste au niveau linguistique tout particulièrement : les membres de la tribu se réservent alors le nom d'« êtres humains », les personnes extérieures ne relevant pas de la nature humaine.

Culture et nature

Au regard de l'anthropologue, où commence la culture et où finit la nature ?

La notion de culture telle qu'elle a été définie pour la première fois par Tylor (*Primitive Culture*, 1871), se rapporte aux différences caractéristiques existant entre l'homme et l'animal, donnant ainsi naissance à l'opposition, restée depuis lors classique, entre nature et culture.

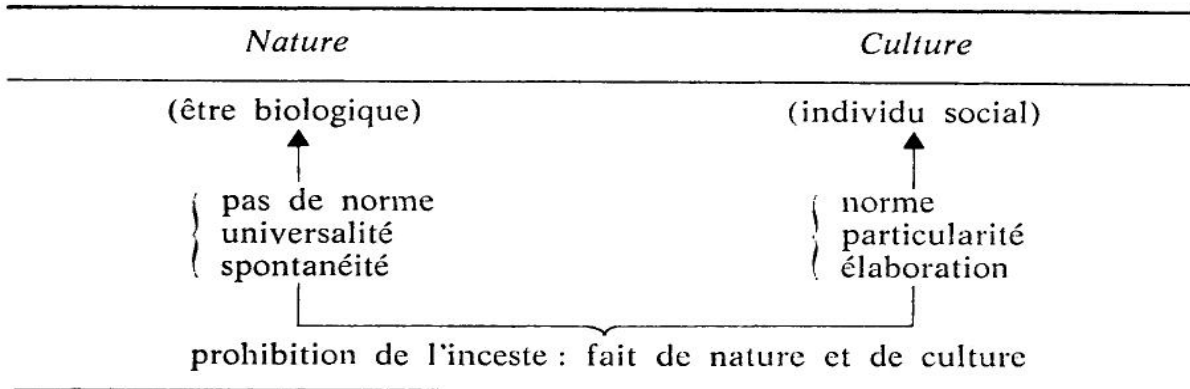
« S'il n'est pas suffisant de dire de l'homme qu'il est un animal social (car des espèces très variées d'animaux vivent elles aussi en société) il peut être défini comme un être doué de culture, car, seul de tous les êtres vivants il met en jeu des artifices tels que la parole et un certain outillage dans ses rapports avec ses semblables et avec son environnement » (Michel LEIRIS, *Cinq études d'ethnologie*, p. 36) [6].

Cet être doué de culture n'a jamais été un homme à l'état de nature. La distinction nature-culture n'a pas de portée historique mais une portée méthodique :

« La distinction entre état de nature et état de société, à défaut d'une signification historique acceptable, présente une valeur logique qui justifie pleinement son utilisation par la sociologie moderne comme un instrument de méthode » (LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 3) [9].

Sur la notion de culture en anthropologie

Dans les premières pages de cet ouvrage, Lévi-Strauss pose très bien le problème des critères des deux ordres naturel et culturel. Nous le résumons dans le schéma suivant :



On voit par ce schéma que le domaine de la nature est avant tout celui de l'absence de règles.

« Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles leurs groupes se différencient et s'opposent. A défaut d'analyse réelle, le double critère de la norme et de l'universalité apporte le principe d'une analyse idéale qui peut permettre — au moins dans certains cas et dans certaines limites — d'isoler les éléments naturels des éléments culturels qui interviennent dans les synthèses de l'ordre plus complexe. Posons donc que tout ce qui est universel chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier » (*op. cit.*, p. 10) [9].

Entre ces deux ordres, dont l'un n'est pas le fondement de l'autre, il n'y a aucun lien si ce n'est la règle sociale, à la fois universelle et normative, de la prohibition de l'inceste.

« La prohibition de l'inceste possède à la fois l'universalité des tendances et des instincts, et le caractère coercitif des lois et des institutions. D'où vient-elle donc ? Et quelle est sa place et sa signification » (*Ibid.*, p. 12).

La prohibition de l'inceste constitue une règle de réciprocité qui permet à la forme d'échange qu'est le mariage de fonctionner. L'échange des femmes, au travers du mariage, étant un des moyens d'assurer l'emboîtement des divers groupes formant une société. La réciprocité entre les groupes est également assurée par les règles de la parenté, les règles économiques (commu-

nication des biens et des services) et les règles linguistiques (communication des messages). La culture est ainsi la réponse que donne la société aux conditions objectives dans lesquelles elle se trouve. Selon Lévi-Strauss, la culture est constituée par le principe fondamental de réciprocité et d'échange qui serait l'expression de la logique binaire, structure fondamentale de l'esprit humain.

Ne peut-on pas alors considérer avec Mireille Marc-Lipiansky que Lévi-Strauss en revient à la nature et cherche dans la nature un fondement à la culture ?

« Il cherche enfin à remonter de ces structures elles-mêmes aux structures fondamentales qui les expliquent, aboutissant à un principe dernier et unique d'explication : l'inconscient structural universel, qui ne relève pas de l'observation scientifique mais de l'induction philosophique. Ce faisant il nous conduit progressivement du particulier au général, de la diversité à l'unité, du conscient à l'inconscient, de la Culture à la Nature » (*Le structuralisme de Lévi-Strauss*, Paris, Payot, 1973, p. 177).

Culture et modèle

La culture peut être envisagée par les anthropologues de deux manières.

Certains la considèrent seulement comme un simple catalogue de croyances, de connaissances et de techniques :

« Chaque culture, chaque civilisation est un assemblage contingent de phénomènes techniques, juridiques, éthiques, religieux que le ou les groupes considérés cherchent, sans y réussir jamais complètement, à intégrer en un tout structuré » (J. SOUSTELLE, *Les quatre soleils*, p. 271) [23].

Pour d'autres, la culture est un modèle qui structure les comportements sociaux. Ce modèle peut être un *pattern* c'est-à-dire un modèle général qui opère un *patterning inconscient* du comportement dans la société :

« Tout comportement culturel obéit à des modèles. Autrement dit ce que fait, pense et ressent un individu peut s'analyser non seulement à partir des formes de comportement qui appartiennent à son organisme biologique, mais à partir d'un mode de comportement général qui ressortit à la société... » (SAPIR, *Anthropologie*, t. 1, p. 39) [22].

Le modèle peut également être un ensemble de représentations collectives qui constituent la conscience de l'être social, la représentation individuelle étant celle de l'individu :

« Non seulement les représentations collectives sont faites d'autres éléments que les représentations individuelles, mais encore elles ont en

Sur la notion de culture en anthropologie

réalité un autre objet. Ce qu'elles expriment, en effet, c'est l'état même de la société... » (M. MAUSS, *Œuvres*, t. 3, p. 161) [12].

Le modèle peut enfin comprendre les institutions qui ordonnent en un corps cohérent les habitudes collectives (*ibid.*, pp. 146-151).

Tous ces modèles qui façonnent l'individu pour en faire un être social et qui cimentent le corps social, présentent un caractère d'extériorité : bien que nés des consciences individuelles, les modèles leur sont devenus extérieurs et constituent les lois générales du comportement individuel. Tous les modèles ont aussi un caractère inconscient : l'individu obéit aux modèles sans en avoir une conscience nette. Le modèle culturel en tant que super-organisme et en tant qu'ensemble de relations, de conventions et d'institutions, pose deux séries de problèmes. Une telle approche n'entraîne-t-elle pas une conception ahistorique de la culture ? La culture en tant que modèle n'est-elle pas une pure abstraction de l'esprit et n'existe-t-il pas que des individus qui construisent et qui reçoivent cette culture ?

Quant à la première question, Boas et Kroeber ont évité la déviation ahistorique en réintroduisant la dimension historique dans l'étude de la culture.

« ... il est de la nature de la culture d'être pesamment conditionnée par son propre passé cumulatif, de sorte que l'approche la plus fructueuse pour sa compréhension est une approche historique. Je reconnais la distinction entre la méthode nomothétique et idiographique, mais non pas en tant que dichotomie absolue entre la science considérée comme investigation des choses de la nature et l'histoire considérée comme l'étude de l'homme ou de l'esprit et de la culture. A contrario, je soutiens que les deux approches peuvent être appliquées à tout niveau de phénomène. » (A.L. KROEBER, *The Nature of culture*, p. 4) [4].

Pour ce qui est de la deuxième question, elle pose le problème du danger de la réification du modèle culturel.

Face à une conception objectiviste, s'est développée dans les années 1910-1930 l'école américaine « Culture et personnalité » : Ralph Linton (*The Cultural Background of personality*, 1945) considère que c'est l'homme qui est le fondement de la culture et que c'est vers lui que le chercheur doit se tourner.

Il semble cependant que le débat entre objectivistes et subjectivistes est un faux débat dans la mesure où les uns et les autres n'ont pas la même conception du modèle.

Pour les subjectivistes de l'école « Culture et personnalité », le modèle doit rendre compte de la réalité empirique. Pour les objectivistes, le modèle est un instrument de travail, une abstraction dégagée par le chercheur lui-même :

« ... cette notion est instrumentale et non ontologique : le modèle est, non pas l'objet de la compréhension, mais son moyen. La question n'est pas de savoir si le modèle porte ou non l'index de la réalité, elle est de savoir si c'est le meilleur moyen de comprendre celle-ci ». (J. POUILLON,

« L'œuvre de Claude Lévi-Strauss » in *Race et Histoire*, pp. 108 et 109) [7].

Théories de la culture et de son évolution

De nombreuses idéologies unanimistes parlent au nom de l'Homme, de l'Humanité abstraite et non de l'homme situé dans sa culture. Selon Lévi-Strauss, toutes ces idéologies et spéculations peuvent se ramener à un faux évolutionnisme.

Cet évolutionnisme culturel, issu des thèses de Morgan (*Ancient Society*, 1877), consiste à envisager pour toutes les sociétés un même développement convergeant vers le même but.

« L'illusion du progrès général de l'humanité découle de plusieurs erreurs connexes : on confond la continuité (relative) des techniques et la discontinuité des civilisations ; on se représente l'histoire culturelle comme une ligne unique et en ascension, dont nous nous trouvons être, ce qui est flatteur pour nous, l'extrémité marchante et l'avant-garde ; enfin on admet plus ou moins consciemment que notre civilisation est identique à la civilisation et qu'elle ne subira pas le sort de toutes celles qui l'ont précédée ». (J. SOUSTELLE, *op. cit.*, pp. 292-293) [23].

Toute culture se développerait ainsi le long d'un axe unilinéaire qui la mènerait de l'étape de la sauvagerie à celle de la barbarie puis enfin à celle de la civilisation. Les cultures progressant à des allures différentes, Morgan considérerait que certaines cultures contemporaines étaient des « représentants vivants de stades de culture anciens » et qu'au sein même des cultures avancées on pouvait relever des « survivances » prouvant que ces cultures étaient passées par des stades antérieurs.

En réaction contre l'évolutionnisme se développa le diffusionisme (dont un des meilleurs représentants est Fritz GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*, 1911). Les diffusionnistes étudient dans l'espace ce que les évolutionnistes étudiaient dans le temps. Graebner et d'autres auteurs (P.W. Schmidt, R.P. Koppers...) considèrent que ce qui est essentiel est la diffusion de constellations d'éléments culturels d'une culture à l'autre quelle que soit la distance qui les sépare.

Malinowski, à son tour, va dénoncer le « cheminement antifonctionnel d'une ineptie consommée »¹⁰, celle de Graebner, qui isole des détails de leur contexte culturel. Pour Malinowski et l'école fonctionnaliste la forme des traits culturels ne peut être détachée de leur fonction dans le tout social. Comme le dit Jean Poirier (« Histoire de la pensée ethnologique » in *Ethnologie générale*, p. 55), l'idée centrale de cette théorie est la suivante :

« ... la culture est une totalité organique dont les divers éléments sont

Sur la notion de culture en anthropologie

interconnectés ; chaque élément s'ajuste à tous les autres, a sa place, et joue son rôle dans un ensemble signifiant, comme les rouages d'une vaste machinerie » [15].

Cette école considère ainsi la culture comme un système clos et néglige la dimension historique (en réaction contre l'évolutionnisme) ainsi que l'importance des contacts culturels (en réaction contre le diffusionisme).

Le structuralisme — que ce soit le structuralisme de Radcliffe-Brown (structuralisme de structures sociales) ou celui de Lévi-Strauss (structuralisme de l'esprit humain) — saura largement éviter ce double écueil.

Pour Radcliffe-Brown la structure est un système de positions sociales, une « disposition ordonnée de parties ou éléments composant un tout » où la contribution de la partie au tout est la « fonction » de l'institution. La structure pour Radcliffe-Brown n'est pas statique :

« On clarifiera peut-être cette importante distinction entre la structure comme réalité concrète existant réellement et observable directement et la forme structurale que décrit l'observateur sur le terrain, en considérant la permanence de la structure sociale à travers le temps, permanence non pas statique comme celle d'un bâtiment, mais dynamique comme celle de la structure organique d'un corps vivant. Pendant toute sa vie, un organisme renouvelle constamment sa structure ; il en est de même dans la vie sociale. Ainsi les relations réelles de personnes et de groupes de personnes changent d'année en année ou même de jour en jour... Mais tandis que la structure réelle change, la forme structurale générale peut rester relativement constante sur une période plus ou moins longue... la forme structurale peut changer parfois progressivement, parfois avec une relative soudaineté, comme dans les révolutions et les conquêtes militaires » (RADCLIFFE-BROWN, *Structure et fonction*, pp. 294-295) [19].

Pour Lévi-Strauss la culture consiste en formes d'échange et surtout en « règles applicables à toutes sortes de jeux de communication que ceux-ci se déroulent sur le plan de la nature ou sur celui de la culture » ¹¹.

Ces systèmes symboliques (langage, règles matrimoniales, rapports économiques...) sont engendrés par l'inconscient.

« Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits anciens et modernes, primitifs et civilisés — comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage, le montre de façon si éclatante — il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse » (*op. cit.*, p. 28) [8].

Cette démarche qui consiste à aller de l'étude des contenus conscients à

11. *Anthropologie structurale*, pp. 326-327 [8].

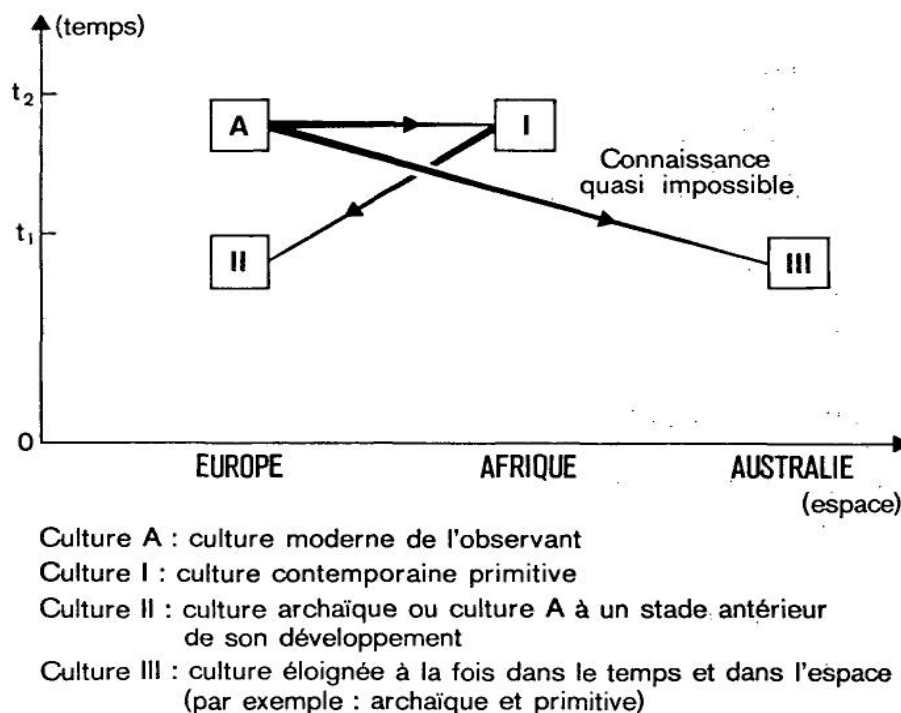
l'étude des formes structurales inconscientes n'exclut pas la dimension historique :

« En ce sens la célèbre formule de Marx : " Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne savent pas qu'ils la font " justifie dans son premier terme, l'histoire, et dans son second, l'ethnologie. En même temps elle montre que les deux démarches sont indissociables » (*op. cit.*, p. 31) [8].

Il y a pour l'historien « passage de l'explicite à l'implicite » et, pour l'ethnologue, « passage du particulier à l'universel ».

Indépendamment de cette approche théorique, l'ethnologue issu d'une culture moderne doit adopter une certaine posture intellectuelle dans l'étude d'une culture archaïque (culture différente dans le temps) ou d'une culture primitive (culture située différemment dans l'espace).

La démarche suivie par Lévi-Strauss, dans la quatrième partie de son essai *Race et histoire*, pourrait être formalisée par le schéma suivant :



Lorsque A étudie I, deux dangers sont à éviter :

— Le danger de *faux évolutionnisme* qui consiste à considérer I comme étant un représentant vivant du stade de culture archaïque II que connaissait A dans le passé (au temps t_1).

— Le deuxième danger est celui du *sophisme de composition*, sophisme qui consisterait pour un observateur issu de A à conclure à la similitude des

Sur la notion de culture en anthropologie

deux « tous » culturels I et II à partir de ressemblances observées entre des parties de I et II.

Ce sophisme de composition est dû en fait à une erreur très répandue chez de nombreux chercheurs et qui consiste à croire que certains peuples n'ont pas d'histoire. Cette prétendue « ahistoricité » permet à l'observateur issu de la culture A de considérer la culture I comme étant similaire à la culture II en prétendant qu'au cours du temps ($t_2 - t_1$) la culture II serait passée en A alors que la culture I serait restée stationnaire, sans histoire. On voit apparaître ici l'intéressant concept d'histoire stationnaire ou non stationnaire (c'est-à-dire cumulative) que Lévi-Strauss développera ultérieurement.

Pour en revenir au problème de l'« ahistoricité » Lévi-Strauss considère qu'il n'existe pas :

« On parle volontiers de peuples sans histoire... Cette formule elliptique signifie seulement que leur histoire est et restera inconnue, mais non qu'elle n'existe pas » (*op. cit.*, p. 32) [7].

La diversité des cultures ne provient pas alors d'un temps historique non utilisé ou utilisé pleinement mais d'une utilisation inégale du temps passé par les diverses cultures.

Culture et progrès

Ce temps inégalement utilisé, permet cependant à toute culture d'œuvrer dans le sens d'un certain progrès.

Lorsqu'on se place en effet, dans la perspective d'une étude diachronique d'une culture, il est indéniable que l'on constate une transformation des techniques, des institutions.

Si, selon Lévi-Strauss, la réalité du progrès peut difficilement être niée, la conception que l'on se fait de ce progrès est, par contre, beaucoup plus discutable. La conception commune du progrès est celle d'une série continue et régulière (selon différents âges, différentes époques...). Or le développement des connaissances préhistoriques et archéologiques vient infirmer de plus en plus une telle conception du progrès et « tend à étaler dans l'espace des formes de civilisation que nous étions portés à imaginer comme échelonnées dans le temps » (*Race et histoire*, pp. 35-85).

L'auteur en tire deux conclusions importantes : d'abord que *le progrès n'est ni nécessaire, ni continu*, mais procède par bonds, ensuite que tous ces « *bonds culturels* » ne vont pas dans le même sens.

Ainsi l'histoire n'est cumulative que de temps en temps. Ce type d'histoire cumulative n'est pas le privilège d'une civilisation ou d'une époque. Lévi-Strauss cite à cet égard la période d'histoire cumulative que l'Amérique latine a connue jusqu'à la fin de l'Empire Inca.

Essayons de définir plus avant ce que l'auteur entend par *histoire cumu-*

lative et histoire stationnaire. La distinction entre les deux types d'histoire est-elle établie en fonction de la nature intrinsèque des cultures auxquelles on l'applique ou ne résulte-t-elle pas de la perspective ethnocentrique dans laquelle nous nous plaçons pour évaluer une culture différente ?

Serait alors considérée comme cumulative toute culture se développant dans un sens analogue à la nôtre. Tel est le mode d'analyse le plus souvent adopté : plus on a de rapports à la culture qu'on observe plus on la considère comme étant cumulative. Ce brevet de « cumulativité » que l'on décerne à telle ou telle culture dépend ainsi de plusieurs facteurs.

— *L'information* susceptible de passer entre deux cultures, selon la plus ou moins grande diversité de leurs éléments. Si l'information est faible (à cause de la distance dans l'espace et dans le temps) ou passe mal (si les codes culturels des deux cultures sont par trop différents) les cultures ont tendance à s'exclure mutuellement du domaine de l'histoire cumulative.

— *Le critère de cumulativité.* Pour la civilisation occidentale, ce critère est, selon l'auteur, « la mise à la disposition de l'homme de moyens mécaniques de plus en plus puissants ». Pour d'autres civilisations ce critère sera « le degré d'aptitude à triompher des milieux géographiques les plus hostiles ». La palme de la cumulativité revient alors aux Bédouins et aux Eskimos.

On peut citer à ce propos un passage de *Anthropology and modern life* (p. 217 à 220) où F. Boas aborde l'étude du progrès culturel et de l'invention. Il distingue deux critères de progrès qu'il considère d'ailleurs comme plus ou moins antagonistes : le progrès basé sur l'invention et la connaissance que connaissent les sociétés occidentales et le progrès culturel au sens strict du terme, basé sur une utilisation harmonieuse du temps quotidien et des loisirs. Ce type de progrès est plus répandu dans les sociétés primitives. Ainsi il n'y a aucun critère commun de cumulativité entre les deux types de sociétés et donc pas de jugement absolu possible. Boas définit ainsi le problème du progrès dans les sociétés occidentales :

« L'appauvrissement des masses provoqué par notre malencontreuse distribution des loisirs n'est certainement pas un progrès culturel, et le terme « progrès culturel » ne peut être utilisé que dans un sens limité. Il fait allusion à l'accroissement des connaissances et à la maîtrise de la nature » (p. 220) [2].

On peut rapprocher étroitement cette conception du progrès de celle de Lévi-Strauss. La conception du progrès chez Lévi-Strauss est en revanche assez éloignée de celle qu'exprime Mauss dans *Les civilisations, Eléments et Formes*, 1929 (*Œuvres*, t. 2, pp. 456 à 479) [12]. En effet pour ce dernier le progrès est surtout technique : il identifie découvertes techniques et inventions à des « faits de civilisation » et au progrès culturel.

Lévi-Strauss constate que ce progrès, qu'il soit quantitatif ou qualitatif, est, depuis plus d'un siècle, reconnu par toutes les civilisations comme étant la seule propriété de la civilisation occidentale à laquelle on emprunte mode

Sur la notion de culture en anthropologie

de vie, techniques, vêtements... L'auteur intitule ce phénomène « l'universalisation de la civilisation occidentale ».

Certaines cultures résistent cependant à cette universalisation du modèle occidental mais au seul niveau des superstructures qui sont l'aspect le plus fragile de ces cultures et qui céderont à la prochaine poussée occidentale.

Lévi-Strauss émet cependant deux types de réserves à son analyse plus ou moins « apocalyptique ». Tout d'abord l'occidentalisation ne sera peut-être pas totale et s'adaptera aux différentes réalités culturelles selon des variantes (américaine ou russe par exemple). Ensuite, le monde occidental succombera peut-être, victime de sa propre « boulimie ».

Malgré ces tendances à l'unification culturelle, *la civilisation mondiale* ne doit pas être considérée comme un étalon de valeur par rapport auquel on juge telle ou telle culture mais comme « la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité ». Cette définition de la civilisation se rapproche beaucoup de celle que M. Mauss donne à la page 478 de l'ouvrage précité :

« ...cette notion de fond commun, d'acquis général des sociétés et des civilisations. C'est à elle que correspond à notre avis, la notion de "la civilisation", limite de fusion et non pas principe de civilisations » [12].

La civilisation (avec un petit c) constituant pour Mauss « une sorte de milieu moral dans lequel sont plongées un certain nombre de nations et dont chaque culture nationale n'est qu'une forme particulière » (cf. *Note sur la notion de civilisation*, 1913, *Œuvres*, t. 2, p. 451-455) [12].

Ce progrès, fonction de la coalition des cultures, selon Lévi-Strauss, peut conduire à l'homogénéisation des cultures. En effet la collaboration des cultures, poussée trop loin, peut amener une indifférenciation de celles-ci. Pour remédier à cet état des choses qui risque de bloquer la dynamique du progrès, les cultures utilisent deux procédés : la création d'écarts différentiels, sociaux ou statutaires, et l'introduction de nouveaux partenaires dans la coalition, par le biais de l'impérialisme par exemple.

La diversité des apports reste fondamentale. Face à l'unification d'une humanité qui s'installe dans la monoculture et « s'apprête à produire la civilisation en masse comme la betterave », l'auteur affirme la nécessité de préserver la diversité des cultures.

BIBLIOGRAPHIE

- [1] BENNETON (Philippe), *Culture, contribution à l'histoire d'un mot*, thèse de doctorat en science politique, Université de Paris I, 1973, 315 p. A paraître aux Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1975.

- [2] BOAS (Franz), *Anthropology and modern life*, New York, The Norton Library, 1962.
- [3] HERSKOVITS (Melville J.), *Man and his works*, New York, Alfred Knopf, 1952.
- [4] KROEBER (A.L.), *The nature of culture*, The University of Chicago Press, 1952, 437 p.
- [5] LAPLANTINE (François), *L'ethnopsychiatrie*, Paris, Editions universitaires, 1973 (Collection « Psychothèque »).
- [6] LEIRIS (Michel), *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Gonthier-Denoël, 1969 (Bibliothèque « Médiations » n° 58).
- [7] LÉVI-STRAUSS (Claude), *Race et Histoire*, suivi de *L'œuvre de Claude Lévi-Strauss* par POUILLON (Jean), Paris, Gonthier, 1967 (Bibliothèque « Médiations » n° 55).
- [8] LÉVI-STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- [9] LÉVI-STRAUSS (Claude), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris et La Haye, Mouton, 1967.
- [10] LEROI-GOURHAN (André), *Leçon inaugurale au Collège de France* (5 décembre 1969), Publication du Collège de France, 1^{er} trimestre 1970.
- [11] MALINOWSKI (Bronislaw), *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Le Seuil, 1968 (Collection « Points Sciences humaines »).
- [12] MAUSS (Marcel), *Œuvres* (3 tomes), Paris, Editions de Minuit, 1968 et 1969 (série « Le sens commun »).
- [13] MAUSS (Marcel), *Essais de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1971 (Collection « Points Sciences humaines »).
- [14] MÉTRAUX (Rhoda) et MEAD (Margaret), *Thèmes de culture de la France*, Collection de l'Institut hâvrais de sociologie économique et de psychologie des peuples, 1957.
- [15] POIRIER (Jean) [sous la direction de], *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, 1968, Encyclopédie de la Pléiade.
Les contributions à cet ouvrage collectif qui sont mentionnées dans cet article sont les suivantes :
 - [16] MERCIER (Paul), *Anthropologie sociale et culturelle*.
 - [17] BASTIDE (Roger), *Psychologie et ethnologie*.
 - [18] MAGET (Maurice), *Ethnologie européenne*.
- [19] RADCLIFFE-BROWN (Alford A.), *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Editions de Minuit, 1969 (série « Le sens commun »).
- [20] REDFIELD (Robert), *Tepoztlan a Mexican village*, The University of Chicago Press, 1946.
- [21] REDFIELD (Robert), *The papers of Robert Redfield*, 2 tomes, edited by Margaret Park Redfield, The University of Chicago Press, 1962 et 1963.
- [22] SAPIR (Edouard), *Anthropologie*, 2 tomes, Paris, Editions de Minuit, 1967 (série « Le sens commun »).
- [23] SOUSTELLE (Jacques), *Les quatre soleils*, Paris, Plon, 1967 (Collection « Terre Humaine »).