



HAL
open science

Culturalisme

Jocelyne Streiff-Fénart

► **To cite this version:**

Jocelyne Streiff-Fénart. Culturalisme. Marlène Bouvet; Florent Chossière; Marine Duc; Estelle Fisson. Catégoriser. Lexique de la construction sociale des différences, ENS Editions, 2024, Sociétés, Espaces, Temps, 979-10-362-0720-4. hal-04587554

HAL Id: hal-04587554

<https://hal.science/hal-04587554v1>

Submitted on 18 Jun 2024

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.

CULTURALISME

Jocelyne Streiff-Fénart

CNRS URMIS

Dans son acception la plus générale, le culturalisme renvoie à une position théorique qui accorde une place prépondérante à la culture dans l'explication des différences entre les groupes humains et les conduites sociales de leurs membres.

L'étiquette « culturalisme » est principalement utilisée de nos jours pour désavouer des approches présumées « essentialistes » de l'identité collective. On leur reproche d'exagérer le poids de la socialisation et des héritages culturels au point de faire de la culture une seconde nature. Mais le terme « culturalisme » désigne aussi un courant de recherches qui a placé la reconnaissance de l'égalité des cultures au cœur de l'anthropologie. Cette ambivalence du terme « culturalisme » signale la tension entre des usages contrastés de la notion de « culture ». Elle peut être mobilisée pour catégoriser et altérer des individus et des groupes sociaux, aussi bien que pour déconstruire les représentations ethnocentriques de leurs différences.

Le culturalisme en anthropologie

Le courant de l'anthropologie désigné comme « anthropologie culturelle » a pris naissance aux États-Unis au début du XX^e siècle sous l'impulsion de Franz Boas. Il s'est développé en réaction à l'évolutionnisme, dominant chez les fondateurs de l'anthropologie (Herbert Spencer, Edward Tylor, Lewis Henry Morgan) qui concevait l'histoire de l'humanité comme un processus de développement unilinéaire sur un *continuum* de civilisation. Boas propose d'étudier les différentes formes culturelles comme autant de versions de l'humanité commune, ayant chacune sa propre cohérence et sa propre historicité. Si l'anthropologie culturelle s'attache à étudier les cultures comme des totalités autonomes, elle n'en prend pas moins en compte les échanges culturels qui se produisent dans les situations de contact et les migrations. Les groupes en contact subissent des changements de leurs modèles culturels, définis comme une acculturation (Redfield, Linton et Herskovits 1936).

Les anthropologues culturels avançaient des idées aujourd'hui couramment admises, mais qui, dans la première moitié du XX^e siècle, étaient riches d'enseignement comme le relève Denys Cuche : « Il n'est plus possible aujourd'hui d'ignorer qu'il existe d'autres façons de vivre et de penser et qu'elles ne sont pas la manifestation d'un archaïsme quelconque, encore moins de la "sauvagerie" ou de la "barbarie" » (Cuche 2016, p. 46). Un apport majeur de ce courant est d'avoir postulé l'égalité des cultures, introduisant par là même une rupture dans la compréhension des rapports entre Nous et les Autres. L'idée que les façons de vivre et de penser n'ont de sens que dans les systèmes culturels qui les ont élaborées vaut récusation de l'ethnocentrisme puisqu'elle relativise également la culture de l'observateur. Selon Boas : « Si nous saisissons ainsi la signification des cultures étrangères, nous pourrions aussi voir à quel point nos lignes de conduite que nous croyons fondées au plus profond de la nature humaine sont en fait des expressions de notre culture »¹ (Boas [1932])

¹ Citation originale, traduction de l'auteurice : « *If we once grasp the meaning of foreign cultures in this manner, we shall also be able to see how many of our lines of behavior that we believe to be founded deep in human nature are actually expressions of our culture* ».

1940, p. 259). L'autre apport fondamental de l'anthropologie boasienne est de réfuter les hypothèses naturalistes sur la diversité humaine. L'approche culturelle de la variation s'inscrit en faux contre la visée classificatoire de l'anthropologie physique qui divisait l'humanité en « races ».

L'autonomie des cultures au risque de l'essentialisme

Les élèves de Boas (Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralf Linton, Alfred Kroeber) reprennent sa vision des cultures comme totalités intégrées, en accordant toutefois moins d'importance que ne le faisait Boas aux dimensions de l'historicité et du contact. L'école « Culture et personnalité » qui se développe à partir des années 1930 met l'accent sur les relations réciproques entre individus et institutions sociales. L'affirmation de l'autonomie des cultures est parfois durcie jusqu'à leur conférer une continuité, une stabilité et une force sociale propres. Le concept de *cultural pattern* est mis à l'œuvre par Ruth Benedict (Benedict [1934] 1950) pour typifier des styles culturels qui, par le biais de la socialisation primaire et de l'éducation, modèlent le comportement des membres. Abram Kardiner (Kardiner [1939] 1969) tente d'établir un pont entre l'anthropologie et la psychologie ou la psychanalyse, à travers le concept de « Personnalité de base », conçue comme une configuration psychologique particulière, propre aux membres d'une société donnée. Les successeurs de Boas n'ont pas toujours évité le risque d'essentialisation inhérent à la position relativiste, lorsque de la reconnaissance de la spécificité et de l'unicité des cultures ils ou elles ont glissé vers l'affirmation de leur caractère irréductible et incommensurable. Edward Sapir, considérant que les perceptions du réel étaient déterminées par le langage, en arrivait à la conclusion que les êtres humains vivant dans différentes sociétés avec leurs habitudes langagières ne vivaient pas dans le même monde : « Les mondes dans lesquels vivent différentes sociétés sont des mondes distincts, et non pas simplement le même monde avec des étiquettes différentes »² (Sapir 1929, p. 209). Selon Ruth Benedict, les cultures « voyagent sur des routes différentes, à la poursuite de fins différentes ; et ces fins et ces moyens, dans une société, ne peuvent être jugés sous l'angle de ceux d'une autre société, parce que, par essence, ils sont incommensurables » (Benedict [1934] 1950, p. 32).

C'est un glissement du même ordre qui sera reproché à Claude Lévi-Strauss entre la pensée développée dans son texte sur « Race et histoire » de 1952 et sa conférence sur « Race et Culture » prononcée en 1971 à l'Unesco. Dans le texte de 1952 qui participait de l'élaboration de la doctrine anti-raciste de l'Unesco dans le contexte de l'après-guerre, Lévi-Strauss envisageait la diversité des cultures comme une source d'échange et de coopération, condition du progrès de la civilisation. Vingt ans plus tard, il met au contraire l'accent sur le risque d'effacement que les échanges font courir à la diversité culturelle, justifiant « une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus, sinon même leur négation ». L'ethnocentrisme serait alors « le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent » (Lévi-Strauss 1983, p. 15).

C'est cette ambivalence du relativisme culturel qui explique qu'à rebours des conceptions et des convictions des anthropologues qui l'ont assumé comme une position théorique, il ait pu fournir l'assise d'un racisme savant, qui fait de la culture non plus une alternative, mais un substitut au biologisme. Dans les années 1970, émerge en effet un courant de pensée dit « Nouvelle droite » avec la fondation du Groupement de Recherche et d'Étude pour la Civilisation Européenne (GRECE) en 1969 et du Club de l'Horloge en 1974, promouvant des idées anti-égalitaristes et anti-universalistes et la défense de « l'identité indo-européenne ». Le concept d'ethno-différentialisme, revendiqué par cette « Nouvelle Droite », valorise les différences culturelles (ce qui justifie de les préserver en évitant le contact), là où le racisme classique proclamait l'inégalité des groupes humains. Dans ce racisme différentialiste le relativisme culturel est interprété comme une altérité

² Citation originale, traduction de l'auteurice : « *The world in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached* ».

radicale entre des cultures séparées par des frontières infranchissables (Taguieff 1988, 2013). S'il se présente sous des habits neufs, ce néo-racisme (Balibar 1997) conserve l'idée-force de lignes de descendance le long desquelles se transmettent de génération en génération des héritages (des codes génétiques ou culturels) qui perpétuent l'existence de groupes essentiellement différents. C'est précisément ce caractère essentialisé de la culture qui est visé dans la critique du culturalisme.

Critiques du culturalisme

La dépréciation du « culturalisme » est antérieure à la distorsion que lui ont fait subir les idéologues de la Nouvelle Droite. Elle s'est très tôt manifestée au sein même de la discipline anthropologique par les anthropologues sociaux qui ont contesté la réduction des faits sociaux aux faits culturels, et ont qualifié l'étude des contacts culturels de « réification d'abstractions » (Radcliffe-Brown 1940, p. 10). Nombre de chercheur.euses ont depuis lors souligné les limites et les risques du culturalisme. On a reproché à la notion d'acculturation d'entretenir la fiction d'un échange réciproque sans tenir compte des cadres sociaux à l'intérieur desquels ces échanges culturels interviennent (Bastide 1968), ou en ignorant la situation coloniale dans laquelle ils se produisent (Giraud 1985). Pour Alban Bensa (Bensa 2006), le culturalisme a imposé une vision fixiste et surplombante de la culture, effaçant l'historicité et la complexité des relations sociales dans lesquelles s'expriment les énoncés culturels ; Geza Roheim a soupçonné le relativisme culturel de manifester de façon latente la condescendance de l'individu qui, fort de la supériorité de sa culture, décrète l'égalité des cultures : « Vous êtes complètement différents de moi mais je vous pardonne » (Roheim 1967, p. 416).

Une autre série de critiques porte sur les soubassements idéologiques et les effets politiques de la grille d'analyse culturaliste. Certaines, visant plus spécifiquement la science politique africaniste, dénoncent les interprétations des pratiques politiques comme la corruption ou le clientélisme en termes de tradition culturelle africaine (Olivier de Sardan 2010). D'autres portent sur la réification de la « culture » des immigrés et les usages décontextualisés qu'en font les institutions, notamment l'école (Sayad 2014). Les chercheur.euses qui étudient les discriminations dans la société française ont relevé les effets stigmatisants des références à des « cultures d'origine » par les administrations françaises, par exemple dans le traitement policier des agressions racistes (Brahim 2017), dans l'action sociale et éducative (Belkacem et Chauvel 2020) ou encore dans le secteur de la santé et de l'accès aux soins (Nacu 2011).

Les critiques ont aussi visé des courants de recherche qui, dans les années 2010, ont culturalisé la question des migrations à travers des notions comme l'« insécurité culturelle » qui accréditent une représentation des cultures des immigrés comme menace contre les valeurs et modes de vie des classes populaires nationales (Giesen 2017). Elles se sont manifestées de façon virulente à propos de l'ouvrage *Le déni des cultures* de Hugues Lagrange (Lagrange 2010), qui rapporte les inconduites des enfants d'immigrés d'origine sahélienne à leur socialisation primaire dans une culture familiale patriarcale et autoritaire. Au-delà du reproche souvent fait au culturalisme de tirer des inférences sociales de faits culturels, les commentateurs de l'ouvrage de Lagrange ont mis l'accent sur ses effets proprement politiques de minimisation des discriminations ethno-raciales (Fassin et Fassin 2010) et de « réification de la société d'origine mise au service de politiques d'exclusion » (Mohammed et Seltz 2011). Contrairement à ce que laisse entendre le titre de l'ouvrage (*Le déni des cultures*), ce que récusent ces critiques, ce n'est pas de prendre en compte les spécificités culturelles, mais de culturaliser les inégalités sociales produites par la discrimination, la précarité économique et la ségrégation urbaine.

Repenser le relativisme culturel

Le terme « culturalisme » est aujourd'hui un terme dépréciatif. On accuse les chercheur.euses qualifié.es de « culturalistes » de propager « l'idée qu'à chaque société correspond une culture qui en est le moule et qui détermine une homogénéité de conduites avec une stabilité des représentations et des attitudes collectives » (Poutignat et Streiff-Fénart 2010, p. 442). On dénonce leur usage de la culture dans des rhétoriques d'assignation identitaire qui en font un équivalent euphémisé de la race. Cet usage est, notons-le, aux antipodes de la visée de l'anthropologie culturelle, qui se saisissait justement de la culture comme un outil pour réfuter la naturalité des différences de race, mais aussi – en particulier chez Margaret Mead – des différences de sexe.

Une nouvelle variante du relativisme culturel s'est par contre manifestée dans les études de genre et les études postcoloniales. Des chercheuses comme Lila Abu-Lughod ou Saba Mahmood (Abu-Lughod 2002 ; Mahmood 2009) refusent par exemple d'interpréter la situation des femmes musulmanes selon les catégories normatives de justice ou de liberté, en vigueur dans l'univers culturel occidental. Le relativisme culturel y retrouve sa fonction de garde-fou contre l'ethnocentrisme qui porte à élever sa propre forme de vie particulière au rang d'universel. Dans la perspective *emique*³ propre à la méthode ethnologique du travail de terrain, ces chercheuses se veulent attentives à la prise en compte des catégories endogènes (la respectabilité, la pudeur, le rapport à Dieu) par lesquelles ces femmes pensent les rapports hommes/femmes et leur voilement. Selon Lila Abu-Lughod, la construction de ces femmes comme victimes de l'oppression patriarcale et la croisade morale appelant à les « sauver », participent d'un orientalisme genré qui classe les cultures sur un axe civilisationnel où s'opposent tradition-fondamentalisme-contrainte et modernité-sécularisme-libre choix. Cette anthropologie féministe renoue avec les thèmes, propres à l'anthropologie culturelle, du respect de la différence et de l'égalité des cultures. Mais elle en renouvelle le sens qu'ils avaient dans l'anthropologie culturelle classique, par la prise en compte des configurations de pouvoir qui produisent les différences culturelles.

On voit donc que le culturalisme, lié au relativisme culturel, demande à être lui-même relativisé selon les contextes et selon les usages qu'en font les chercheur.es. Le postulat théorique qui accorde une primauté à l'étude des significations culturelles a des implications différentes selon qu'il vise à comprendre de l'intérieur des formes de vie différentes ou à attribuer de l'extérieur des traits culturels pour expliquer des phénomènes sociaux jugés négativement par l'observateur.trice (la délinquance, la corruption). L'attention portée aux différences culturelles ne conduit pas aux mêmes constats selon qu'elle est assumée comme une méthode du travail de terrain permettant de suspendre les préjugés de l'observateur.trice ou qu'elle dissimule la projection de ses présupposés normatifs sur les discours et les pratiques des observé.es. Le relativisme culturel peut ainsi conduire à réduire l'écart entre Nous et les Autres ou à absolutiser les différences entre les cultures. Les débats sur le culturalisme montrent que ces polarités sont toujours en tension dans la discipline anthropologique qui s'est constituée autour des deux dimensions que sont l'universalité du genre humain et la diversité des cultures.

RENVOIS : APPROCHES POST- ET DE-COLONIALES, ETHNICITE/ETHNICISATION, FRONTIERES, MIGRANT, MINORITE/MINORISATION, NATION, SPATIALISME

³ En anthropologie, on appelle *emique* une interprétation fondée sur le point de vue des sujets étudiés.

Bibliographie

- Abu-Lughod Lila., 2002, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological reflections on Cultural Relativism and its Others », *American Anthropologist*, n°104, vol. 3, p. 783-790.
- Balibar Étienne., 1997, « Y a-t-il un “néo-racisme” ? », *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, E. Balibar et I. Wallerstein édés, Paris, La Découverte et Syros, p. 27-41.
- Bastide Roger, 1968, « Acculturation », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 1, p. 102-107.
- Belkacem Lila et Chauvel, S., 2020, « Comment traiter de la question du culturalisme dans l'encadrement de la jeunesse ? », *Agora débats/jeunesses*, vol. 1, n°84, p. 41-51.
- Benedict Ruth, [1934] 1950, *Échantillons de civilisation*, Paris, Gallimard.
- Bensa Alban, 2006, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Paris, Anacharsis.
- Boas Franz, 1940, *Race, Language and Culture*, New York, The Free Press.
- Brahim Rachida, 2017, « “Nous exécrons le racisme” » : contrôle migratoire et approche culturaliste des crimes racistes dans la France des années 1970 », *Cultures et Conflits*, n°107, p. 43-60.
- Cuche Denys, 2016 (5^e édition), *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, collection Repères.
- Fassin Didier et Fassin Éric, 2010, « Misère du culturalisme. Cessons d'imputer les problèmes aux étrangers », *Le Monde*, 30 septembre.
- Giesen Klaus-Gerd, 2017, « L'insécurité culturelle : usages et ambivalences. Notes critiques à propos du livre de Laurent Bouvet », *Paniques identitaires*, L. De Cock et R. Meyran édés, Bellecombe-en-Bauges, Le Croquant.
- Giraud Michel, 1985, « Le culturalisme face au racisme ou d'un naturalisme à un autre : le cas des études afro-américaines », *L'Homme et la société*, n°77-78, p. 143-155.
- Kardiner Abram, [1939] 1969, *L'individu dans sa société*, Paris, Gallimard.
- Lagrange Hugues, 2010, *Le déni des cultures*, Paris, Seuil.
- Lévi-Strauss Claude, 1983, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.
- Mahmood Saba, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui ».
- Mead Margaret [1935] 1963, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris Plon, Terre Humaine.
- Mohammed Marwan et Selz Marion, 2011, « Le déni des familles ? » *Sociologie*, vol. 2, n°2. URL : <http://journals.openedition.org/sociologie/896>
- Nacu Alexandra, 2011, « À quoi sert le culturalisme ? Pratiques médicales et catégorisation des femmes “migrantes” dans trois maternités franciliennes », *Sociologie du travail*, vol. 53, n° 11, p. 109-130.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre, 2010, « Le culturalisme traditionaliste africaniste. Analyse d'une idéologie scientifique », *Cahiers d'Études Africaines*, n°198-199-200, p. 419-453.
- Poutignat Philippe et Streiff-Fénart Jocelyne, 2010, « La culture des immigrés et le courage des chercheurs », *Journal des Anthropologues*, n°122-123, p. 439-443.
- Radcliffe-Brown Alfred Reginald, 1940, « On Social Structure », *Journal of the Royal Anthropology Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 70 n°1, p.1-12.
- Redfield Robert, Linton Ralph et Herskovits Melville, 1936, « Memorandum on the Study of Acculturation », *American Anthropologist*, vol. 38, n°1, p. 149-152.
- Roheim Géza, [1950] 1967, *Psychanalyse et Anthropologie*, Paris, Gallimard.
- Sayad Abdelmalek, 2014, *L'école et les enfants de l'immigration*, Paris, Seuil.
- Sapir Edward, 1929, « The Status of Linguistics as a Science », *Language*, n°5, p. 207-214.
- Taguieff Pierre André, 1988, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.