**Culturalisme**

**Jocelyne Streiff-Fénart**

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.

Franz Boas est considéré comme le fondateur de ce courant qui se développe aux Etats-Unis en réaction à l’évolutionnisme, dominant chez les fondateurs de l’anthropologie (Spencer, Tylor, Morgan). Contre l’abstraction spéculative d’une histoire de l’humanité conçue 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, analysés comme des processus d’acculturation. A la méthode comparative qui interprétait la variabilité des cultures en termes de stades et de survivance, elle préfère l’hypothèse diffusionniste qui permet d’interpréter les similitudes par l’effet du contact et de la migration.

Les anthropologues culturels ont avancé des idées qui paraissent aujourd’hui aller de soi, mais qui, dans la première moitié du XX° 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 introduit un changement des conceptions de l’altérité. La position relativiste qui postule l’égale dignité des cultures vaut récusation de l’ethnocentrisme puisqu’elle inclut la culture de l’observateur. Selon Boas : « *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*» (Boas [1932] 1940 p. 259).

L’autre apport fondamental de l’anthropologie boasienne est de récuser les hypothèses naturalistes. Niant tout déterminisme biologique dans l’explication des comportements humains, Boas soutient que ce sont les clivages sociaux qui rendent saillantes les distinctions raciales. « *When social divisions follow racial lines, as they do among ourselves, the degree of difference between racial forms is an important element in establishing social groupings and in creating social conflicts*» (Boas [1931] 1940 p. 15). Lorsque cela se produit, ajoute-il, l’individu est considéré en tant que membre de son groupe racial et non pas en fonction de sa valeur personnelle. La stratification de la société selon des lignes raciales conduit systématiquement à la discrimination, mais c’est précisément cette nature sociale des antagonismes raciaux qui permet d’envisager leur disparition : « *We may be reasonably certain that whenever members of different races form a single social group with strong bonds, racial prejudice and racial antagonisms will come to lose their importance. They may even disappear entirely*» (Boas, op. cit. p. 16-17).

Les élèves de Boas (Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralf Linton, Alfred Kroeber) poursuivent dans sa lignée la déconstruction des explications naturalistes du comportement humain. Ils/elles 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’affirmation de l’autonomie des cultures est parfois durcie jusqu’à leur conférer une continuité, une stabilité et une force sociale propre. Le concept de *cultural pattern* est mis à l’œuvre par Benedict pour typifier des styles culturels (apollinien, dyonisien) qui, par le biais de la socialisation primaire et de l’éducation, modèlent le comportement des membres (Benedict [1934] 1950). Accordant une place centrale aux relations réciproques entre individus et institutions sociales, l’école Culture et Personnalité a tenté 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 (Kardiner [1939] 1969).

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 ont glissé vers l’affirmation de leur caractère irréductible et incommensurable. 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 : « *The world in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached* » (Sapir, 1929, p. 209). Selon 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 Levi-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, Levi-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 ce qu’on a appelé le néo-racisme ou racisme différentialiste (Taguieff 1988, Balibar 1997), la différence culturelle a remplacé la race pour marquer une séparation et une incommunicabilité radicale entre les groupes humains. L’incompatibilité des cultures a remplacé l’inégalité des races en assumant la même fonction de domination et en ayant les mêmes effets d’exclusion.

Avec cet enrôlement de la culture dans le processus de différenciation autrefois assumé par la race, le racisme change de visage : hétérophile plus qu’hétérophobe, il 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 (Taguieff 1988). S’il se présente sous des habits neufs, ce « racisme dans race » 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 constituent des propriétés essentielles des groupes et justifient une conception des différences comme radicale altérité.

La dépréciation du « culturalisme » est toutefois 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). De nombreux chercheurs 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, 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 (Bensa 2006) ; Geza Roheim a soupçonné le relativisme culturel de manifester de façon latente la condescendance de celui 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).

D’autres critiques portent plus spécifiquement sur les soubassements idéologiques et les effets politiques du culturalisme lorsqu’il sert de grille d’analyse pour interpréter des pratiques sociales en termes de tradition ou d’héritage culturel. Les chercheurs spécialistes de l’Afrique ont ainsi montré comment la position culturaliste s’y manifeste comme une « idéologie scientifique » (Olivier de Sardan 2010) projetant sur l’analyse des pratiques politiques des clichés sur les traits traditionnels de la « culture africaine ».

La critique du culturalisme s’est manifestée de façon virulente en 2010 à propos de l’ouvrage « Le déni des cultures » de Hugues Lagrange 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, la ségrégation urbaine.

Le terme « culturalisme » est aujourd’hui un terme dépréciatif. On l’utilise pour dénoncer « *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). On dénonce son utilisation dans des rhétoriques d’assignation identitaire qui réifient la culture au point de l’assimiler à une seconde nature, en faisant un équivalent euphémisé du racisme. Cet usage est, notons-le, aux antipodes de la visée de l’anthropologie culturelle qui se saisissait 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 chercheures comme Lila Abu-Lughod ou Saba Mahmood refusent 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 (Abu-Lughod 2002, Mahmood 2009). Dans la perspective *emic* propre à la méthode ethnologique du travail de terrain, ces chercheures 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 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.e.s. 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 (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 ou qu’elle dissimule la projection de ses présupposés normatifs sur les discours et les pratiques des observés. Le relativisme culturel peut 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.

Références

Abu-Lughod, L., 2002, «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological reflections on Cultural Relativism and its Others», *American Anthropologist*, 104-3, p.783-790.

Balibar, E., 1997, « Y a-t-il un « néo-racisme » ? », in : Balibar, E. et Wallerstein, I. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte et Syros, 1997, p.27-41.

Bastide, R., 1968, « Acculturation », in *Encyclopaedia Universalis*, vol.1, p.102-107.

Benedict, R., [1934] 1950, *Échantillons de civilisation*, Paris, Gallimard, 312 p.

# Bensa, A., 2006, *La fin de l’exotisme. Essais d’anthropologie critique*, Paris, Anacharsis, 308 p.

Boas, F., 1940, *Race, Language and Culture*, New York, The Free Press, 647 p.

Cuche, D., 2016 (5° ed.), La *notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, collection Repères, 172 p.

Fassin, D. et Fassin, E., 2010, « Misère du culturalisme. Cessons d’imputer les problèmes aux étrangers », *Le Monde*, 30 septembre.

Giraud, M., 1985, « Le culturalisme face au racisme ou d’un naturalisme à un autre : le cas des études afro-américaines », *L’Homme et la société*, p.77-78.

Kardiner, A., [1939] 1969, *L’individu dans sa société*, Paris, Gallimard, 531 p.

Lagrange, H., 2010, *Le déni des cultures*, Paris, Seuil, 349 p.

Lévi-Strauss, C., 1983, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 279 p.

Mahmood, S., 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, coll. « textes à l’appui », 311 p.

Mead, M. [1935] 1963, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris Plon, Terre Humaine, 533 p.

Mohammed, M. et Selz, M., 2011, « Le déni des familles ? » *Sociologie*, 2, vol. 2. URL :http://journals.openedition.org/sociologie/896

Olivier de Sardan, J.P., 2010, « Le culturalisme traditionaliste africaniste. Analyse d’une idéologie scientifique », *Cahiers d’Études Africaines*, 198-199-200, p.419-453.

Poutignat, Ph. et Streiff-Fénart, J., 2010, « La culture des immigrés et le courage des chercheurs », *Journal des Anthropologues*, n° 122-123, p.439-443.

Radcliffe-Brown, A.R., 1940, «On Social Structure», *Journal of the Royal Anthropology Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 70 n°1, p.1-12.

Roheim, G., [1950] 1967, *Psychanalyse et Anthropologie*, Paris, Gallimard, 602 p.

Sapir, E., 1929, «The Status of Linguistics as a Science», *Language*, 5, p.207-214.

Taguieff, P. A., 1988, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 644 p.