

Chapitre 12

Culturalisme

Les fondements du culturalisme

Au sens large, le terme «culturalisme» désigne une tendance à hypostasier la notion de culture qui est récurrente dans l'histoire de l'anthropologie culturelle. Par «anthropologie culturelle», il faut entendre non pas une subdivision de l'anthropologie qu'on pourrait opposer à ce que, dans la tradition britannique, on appelle l'«anthropologie sociale», mais plutôt une orientation théorique de l'anthropologie américaine qui est apparue au début du siècle, et qui est restée dominante aux États-Unis jusque vers la fin des années quarante.

Une telle orientation fait partie de l'héritage légué par F. Boas à ses successeurs. Comme le souligne C. Lévi-Strauss, Boas a, en effet, été le premier à affirmer que «chaque culture a un style», et à s'intéresser aux «processus psychiques qui ont permis à chaque peuple de réaliser une synthèse originale» (Lévi-Strauss, 1991). Il faut cependant préciser que l'œuvre fondatrice, et foisonnante, de cet auteur ne se trouve pas, uniquement, à l'origine du culturalisme mais de toutes les tendances actuelles de l'anthropologie américaine.

De l'enseignement de Boas, A. L. Kroeber retiendra l'idée que chaque culture est singulière, mais, soucieux d'éviter tout psychologisme, il s'efforcera de démontrer que la culture relève d'une réalité supra-organique (en anglais : *superorganic*), irréductible à toute autre, et trouvant en elle-même ses propres principes d'intelligibilité (Kroeber, 1917). Tout en rejetant cette thèse au nom de «la réalité psychologique de la culture», M. J. Herskovits, également disciple de Boas, soutiendra de même que «la culture peut être étudiée abstraction faite des êtres humains» (Herskovits, 1967 : 14-10).

Il est manifeste qu'une approche de ce type est partiellement en rupture avec la manière dont Boas lui-même concevait l'anthropologie, car, comme l'explique encore Lévi-Strauss, pour celui-ci, «le génie propre d'un peuple repose, en dernière analyse, sur des expériences individuelles», le «but ultime» de l'enquête ethnographique étant «de connaître et de comprendre la vie de l'individu telle que la vie sociale la modèle, et la façon dont la société elle-même se modifie sous l'action des individus qui la composent» (Lévi-Strauss, 1991 : 118).

Il est donc permis d'affirmer qu'en centrant leur réflexion théorique sur la question des rapports entre la culture et la personnalité, R. F. Benedict

(qui fut l'assistante de Boas) et M. Mead (qui fut leur élève à tous les deux) développèrent des aspects de la pensée de Boas négligés par certains de leurs contemporains. Elles peuvent, l'une et l'autre, être considérées comme les premières inspiratrices de ce qu'on appela, à partir des années cinquante, la «théorie culturaliste de la personnalité» (ou, en abrégé, l'école «culture et personnalité»), et, au sens strict, c'est à cette théorie que s'applique la notion de «culturalisme».

La théorie culturaliste de la personnalité

C'est à la fin des années vingt, et au début des années trente, que M. Mead publia, coup sur coup, deux ouvrages qui firent date dans l'histoire de l'ethnologie : *Coming of Age in Samoa* (1927), et *Growing up in New Guinea* (1930). Sur la base d'études de terrain réalisées à Samoa et dans les îles de l'Amirauté, elle y remettait notamment en cause la prétendue universalité de la crise de l'adolescence. Elle mettait ainsi d'emblée l'accent sur l'importance déterminante, dans la formation de la personnalité, de l'éducation (en particulier familiale) comprise comme le processus de transmission d'une culture singulière, et c'est cette idée qui ne cessera ensuite de la guider durant toute sa carrière. Son ouvrage le plus célèbre reste *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935), dans lequel, à partir d'une comparaison entre trois sociétés de Nouvelle-Guinée, elle s'efforce d'établir que les différences entre les sexes ne sont pas tant fondées biologiquement que créées par l'éducation. Les nombreuses recherches entreprises par la suite sur la notion de «sexe social» (en anglais : *gender*) se situent dans le prolongement de ce texte fondateur.

R. F. Benedict a peut-être été moins talentueuse que sa cadette sur le terrain, mais sa contribution théorique a été décisive dans l'histoire du culturalisme. Dans son ouvrage principal, *Patterns of culture* (1934), mal traduit en français sous le titre d'*Échantillons de civilisation* (1950), elle soutient la thèse que chaque culture repose sur «la sélection de quelques segments» d'un «grand éventail sur lequel se trouveraient rangées toutes les possibilités intéressantes que nous réservent l'époque, ou le milieu, ou les diverses activités humaines» (Benedict, 1950 : 37). Cette «sélection» (qu'elle compare à celle qu'opère un système phonétique parmi l'infinité des sons prononçables) ne suppose «ni choix, ni buts conscients» (*ibid.* : 69). L'affirmation, dans une culture donnée, de tel ou tel type de comportement résulte, explique-t-elle, «de faits historiques qui, en quelques régions, ont favorisé son développement et en quelques autres lui ont fait obstacle» (*ibid.* : 308). Tout se passe, néanmoins, comme si chaque culture avait «ses propres desseins» (*ibid.* : 68), comme si, en soumettant les différents domaines de la vie sociale à des modèles communs, un processus d'intégration agissait au sein de

chacune d'entre elles. Certes, précise-t-elle encore, ce processus n'est pas nécessairement achevé, et « toutes les civilisations n'ont pas façonné les mille particularités de leur conduite en se réglant sur un modèle équilibré et harmonieux » (*ibid.* : 295).

Contrairement à ce qui est parfois affirmé, R. F. Benedict ne croyait guère possible l'élaboration d'une typologie des cultures. Les « formes » ou « modèles de civilisation » qu'elle prend en exemples ne constituent pas, à ses yeux, « des types de civilisation » représentant « une constellation définitive de caractéristiques achevées » (*ibid.* : 315). « Rien ne pourrait être plus malheureux », écrit-elle à ce propos « qu'un effort pour caractériser toutes les cultures comme les représentations d'un nombre limité de types fixes et sélectionnés » (*ibid.*). Lorsque, reprenant à son compte une distinction faite par Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie*, elle qualifie la civilisation des Pueblos du Sud-Ouest des États-Unis d'« apollinienne », alors que celle des Kwakiutl, sur la côte nord-ouest de l'Amérique lui paraît « dionysienne », elle ne prétend donc nullement définir des types éternels de civilisation. Elle s'efforce seulement de caractériser deux orientations contrastées de la vie sociale, telle qu'on l'observe dans deux sociétés dont les cultures sont, affirme-t-elle, bien « intégrées » : d'une part, celle des Pueblos, qui valorise, par dessus tout, la mesure, la modération, la recherche de l'harmonie, et qui condamne les attitudes individualistes ou agressives susceptibles d'entraîner des conflits ; d'autre part, celle des Kwakiutl, qui exalte, au contraire, « les tendances agressives et paranoïaques » (*ibid.* : 315), qui envisage la vie « comme une série de rivalités où le succès ne se mesure que par l'humiliation d'autrui » (*ibid.* : 331), et dans laquelle le ressort de toute la vie sociale est un « désir de supériorité » (*ibid.* : 253) dont la manifestation la plus remarquable est sans doute la célèbre institution du *potlatch*.

C'est parce qu'elle est parfaitement consciente du caractère schématique de l'opposition qu'elle a ainsi établie entre cultures « apolliniennes » et cultures « dionysiennes » que, pour réintroduire la complexité dans son analyse, R. F. Benedict prend l'exemple d'une troisième société : celle des îles Dobu, situées au sud de la Nouvelle-Guinée, non loin des îles Trobriand étudiées par Malinowski. En montrant que, chez les Dobuans, on retrouve la même valorisation que chez les Kwakiutl d'attitudes que, dans d'autres sociétés, on jugerait « mégalomanes » ou « paranoïaques », mais que celles-ci s'y trouvent associées « à des caractéristiques complètement différentes » (*ibid.* : 315), elle indique clairement que, dans sa conception, et conformément à l'enseignement de Boas, chaque culture est unique, et qu'il y a autant de « types » (ou de « styles ») de cultures qu'il y a de sociétés concrètes.

L'ambition de Benedict était, en fait, non pas (comme Kluckhohn en formera plus tard le projet) de ramener la diversité des civilisations à quelques universaux culturels, mais, au contraire, de tirer pleinement

les conséquences d'une telle diversité. C'est pourquoi la défense du relativisme culturel a été une constante dans l'ensemble de son œuvre. Même la notion de trouble mental lui semble purement relative à la culture. Les « anormaux », affirme-t-elle, « sont ceux qui ne sont pas soutenus par les institutions de leur civilisation » (*ibid.* : 341). Ainsi, « l'homme d'un naturel bienveillant », qui est parfaitement « normal » chez les Pueblos, se trouve « complètement désorienté à Dobu » (*ibid.*), alors qu'inversement, l'individu de tendance paranoïaque, qui est inadapté chez les Pueblos, trouve son « suprême achèvement personnel » à Dobu ou dans la société Kwakiutl (*ibid.*). Le fondateur de l'ethnopsychiatrie, G. Devereux critiquera vigoureusement ce relativisme absolu (Devereux, 1970).

Les recherches de M. Mead, comme celles de R. F. Benedict, devaient nécessairement déboucher sur une question qui se situe à la frontière entre l'ethnologie et la psychologie : par quels processus l'éducation transmet-elle aux individus (principalement pendant l'enfance) les modèles caractéristiques d'une culture, et comment façonne-t-elle des personnalités adaptées à l'environnement social ? C'est ce problème qu'abordèrent de front R. Linton et A. Kardiner. Leur collaboration commença en 1938, dans le cadre du séminaire que donnait le second à l'université Columbia, à New York. Auparavant, Linton, qui était déjà reconnu comme l'un des principaux théoriciens de l'anthropologie culturelle, résolument opposé aux influences qu'à travers l'œuvre de Radcliffe-Brown l'anthropologie sociale britannique commençait à exercer aux États-Unis, avait publié, en 1936, *The Study of Man*. Quant à Kardiner, qui possédait une double formation de psychiatre et d'ethnologue, il s'intéressait plus particulièrement aux rapports entre anthropologie et psychanalyse. Trois livres majeurs sortirent de cette collaboration : *The Individual and his Society*, publié par Kardiner en 1939 ; *The Psychological Frontiers of Society*, ouvrage collectif publié en 1945 par Kardiner, Linton, C. Dubois et J. West ; et *The Cultural Background of Personality* publié par Linton en 1945. C'est dans le premier des trois que Kardiner introduisit pour la première fois la notion d'une « personnalité de base » qui serait commune à tous ceux qui partagent la même culture. Selon les conceptions de cet auteur, il y a lieu de distinguer, dans toute culture, des « institutions primaires » (structures familiales, modes d'éducation) qui, indépendamment des éléments idiosyncrasiques liés aux trajectoires individuelles, favorisent l'apparition, chez tous les membres du groupe, de traits psychologiques identiques (c'est-à-dire d'une « personnalité de base »), et des « institutions secondaires » (croyances religieuses, conceptions morales) qui résultent de la projection dans l'imaginaire collectif des désirs, des angoisses et des frustrations créés par le processus éducatif.

Bilan du culturalisme

Le culturalisme a joué un rôle important dans l'histoire de l'anthropologie, tant sur le plan théorique que sur le plan idéologique, notamment à travers les travaux qui relèvent de l'école « culture et personnalité ». Sur le plan idéologique, la défense du relativisme culturel a apporté une contribution décisive à la lutte contre les préjugés racistes, ethnocentristes et sexistes, le caractère d'emblée multi-ethnique de la société américaine permettant sans doute de comprendre pourquoi l'anthropologie culturelle est restée essentiellement américaine.

Sur le plan théorique, le culturalisme a permis de jeter un pont entre les sciences psychologiques et les sciences sociales. Quoique leurs principaux représentants aient généralement élaboré leurs propres conceptions sur la base d'une critique des thèses culturalistes, l'anthropologie psychanalytique, l'ethnopsychiatrie et l'anthropologie cognitive font partie, à bien des égards, de l'héritage de ce courant de pensée.

La principale objection qu'on peut élever contre le culturalisme est sa tendance à isoler les faits culturels des autres faits sociaux, comme si la culture constituait une réalité en soi. Cet essentialisme est la cause principale du fossé qui a longtemps séparé artificiellement l'anthropologie sociale de l'anthropologie culturelle, et il se trouve à l'origine de nombre d'impasses théoriques, comme le montre la critique serrée à laquelle M. Dufrenne a soumis la notion de personnalité de base. Il ressort notamment de cette analyse que la distinction entre « institutions primaires » et « institutions secondaires » acquiert difficilement une valeur opératoire du fait des interactions constantes entre les différents niveaux de la réalité sociale : par exemple, un changement dans la structure techno-économique a des répercussions sur la structure familiale et sur l'ensemble des relations sociales, et entraîne par conséquent, une transformation des processus éducatifs et des conceptions éthiques, de sorte que si l'on reste dans la logique de Kardiner, on est inévitablement conduit à estimer que toutes les institutions sont « primaires », seules les pratiques sociales, spontanées et non institutionnalisées, pouvant être considérées comme « secondaires » (Dufrenne, 1953).

BENEDICT R., 1950, *Échantillons de civilisation*, trad. fr., Paris, Gallimard (1^{re} éd. en langue anglaise : 1934).

BOAS F., 1938, *The Mind of Primitive Man*, New York, Macmillan.

— 1940, *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan.

DEVEREUX G., 1970, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.

DUFRENNE M., 1953, *La Personnalité de base*, Paris, PUF.

HERSKOVITS M. J., 1967, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, trad. fr., Paris, Payot (1^{re} éd. en langue anglaise : 1948).

KARDINER A., 1939, *The Individual and his Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, New York, Columbia University Press (trad. fr. : *L'Individu dans la société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1969).

KROEBER A. L., 1917, « The Superorganic », *American Anthropologist*, 19 (2), p. 163-213.

LÉVI-STRAUSS C., 1991, « Boas Franz », in BONTE P. et IZARD M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 117-118.

LINTON R., 1936, *The Study of Man. An Introduction*, New York, Appleton Century (trad. fr. : *De l'homme*, Paris, Minuit, 1968).

— 1945, *The Cultural Background of Personality*, New York, Appleton Century.

MEAD M., 1927, *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, New York, William Morrow (trad. fr. partielle : *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963).

— 1930, *Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education*, New York, William Morrow.

— 1949, *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*, New York, William Morrow (trad. fr. : *L'Un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société*, Paris, Gonthier, 1966).

Les textes

Dans ce passage de son livre le plus connu, R. Benedict introduit l'opposition entre civilisations «dionysiennes» et civilisations «apolliniennes», (le terme «apollonien» auquel a recours le traducteur n'étant qu'un malencontreux barbarisme). L'utilisation de ces termes, explique-t-elle, lui permettra de faire ressortir ce qui fait la singularité de la culture des Pueblos sur le sous-continent nord-américain.

Le contraste fondamental entre les Pueblos et les autres civilisations de l'Amérique du Nord, c'est le contraste indiqué et décrit par Nietzsche dans ses études sur la tragédie grecque. Il examine les deux façons opposées d'envisager l'existence. Le Dionysien cherche à trouver les valeurs de l'existence par «l'annihilation des devoirs et ses limitations de l'existence», il s'efforce de trouver dans des meilleurs moments une diversion aux nécessités qui lui sont imposées par ses cinq sens; et de découvrir une autre sorte d'expérience. Le désir du Dionysien, dans l'expérience personnelle comme dans l'expérience rituelle, est d'atteindre le but grâce à un certain état psychologique, en arrivant au summum de l'exagération. Il trouve l'émotion suprême dans l'ébriété, et il accorde une valeur aux illuminations du délire. Avec Blake, il croit que «les chemins de l'exagération mènent au palais de la sagesse». L'Apollonien méprise cette manière de voir et n'a souvent qu'une faible idée de la nature de telles expériences. Il trouve moyen de les bannir de sa vie consciente. Il «ne connaît qu'une règle : la mesure au sens hellénique». Il demeure au juste milieu de la route, se maintient sur le plan habituel, fait fi des états psychologiques explosifs. Selon la belle phrase de Nietzsche, même dans l'exaltation de la danse, «il demeure tel qu'il était, et garde sa dignité civile».

Les Pueblos du sud-ouest appartiennent à la catégorie des Apolloniens [...]

Il n'est pas possible de comprendre les attitudes du peuple pueblo envers le problème de l'existence si l'on ne possède pas quelque connaissance préalable de la civilisation avec laquelle ils ont rompu : celle des autres peuples de l'Amérique du Nord. C'est grâce à la violence du contraste que nous pouvons calculer la puissance du courant qui les entraîne vers une direction opposée, ainsi que les résistances qui ont préservé les Pueblos de prendre les traits les plus caractéristiques des autochtones américains. Car, dans l'ensemble, les Indiens d'Amérique, y compris ceux du Mexique, étaient de passionnés Dionysiens. Ils aimaient toutes les expériences violentes, tous les moyens par lesquels des êtres humains peuvent briser la routine habituelle des sensations, et, à toutes expériences de cette espèce, ils attribuaient la plus grande valeur.

R. Benedict, 1950, *Échantillons de civilisation*, trad. fr. Weill Raphael, Paris, Gallimard, p. 109-112.

Dans cet extrait du livre qui résume l'ensemble de sa pensée, M. J. Herskovits s'efforce de sortir du dilemme dans lequel risque de s'enfermer toute approche culturaliste : d'une part, contrairement à ce qu'affirmait Kroeber, les faits culturels ne relèvent pas d'une réalité supra-organique, car ils sont toujours vécus par des individus; d'autre part, le réductionnisme psychologique est inacceptable, car la culture précède les individus et leur reste extérieure, puisqu'elle «opère dans les limites de ses propres lois». La solution que propose Herskovits a un sens épistémologique : il est méthodologiquement nécessaire de considérer la culture comme une réalité objective, mais il importe de ne jamais oublier que les phénomènes étudiés sont *construits* par l'anthropologue et sont dépourvus d'existence en soi.

Faut-il choisir entre la thèse de la culture comme une entité autonome, indépendante de l'homme, et celle qui soutient qu'elle n'est qu'une manifestation de l'esprit humain? Ou est-il possible de concilier ces deux opinions?

Le «conditionnement» de l'individu pénètre si profondément le comportement humain, ses réactions sont si automatiques, si égale est la ligne historique décelable lors de changements dans une culture donnée s'étendant sur des années, qu'il est difficile de ne pas considérer la culture comme quelque chose d'extérieur à l'homme, qui le domine et l'entraîne bon gré mal gré vers une destinée qu'il ne peut ni prévoir ni modeler. Cependant, si nous analysons la culture de près, nous ne trouvons qu'une série de réactions qui caractérisent le comportement des *individus* constituant un groupe donné. C'est-à-dire, nous trouvons *des gens* qui réagissent, *des gens* qui se comportent d'une certaine façon, *des gens* qui pensent, *des gens* qui raisonnent. Dans ces circonstances, il apparaît que l'objet de notre tâche est de «réifier», c'est-à-dire d'objectiver et de concrétiser les expériences séparées des individus d'un groupe à un moment donné.

Nous réunissons toutes ces expériences en un tout que nous appelons leur culture. Et, *dans un but d'étude*, ce point de vue se justifie tout à fait. Mais on atteint le point critique lorsque nous «réifions» des similitudes de comportement qui ne sont que le résultat du conditionnement semblable d'un groupe d'individus, en quelque chose d'extérieur à l'homme, quelque chose de *superorganique*.

Nous ne contestons pas l'utilité, en certains cas, d'étudier la culture *comme* si elle avait une existence objective. Il n'y a pas d'autre moyen de parvenir à comprendre la portée des variations manifestées par les types de comportement communs à tous les hommes. Mais, malgré cette nécessité méthodologique, nous ne devons pas oublier qu'il s'agit d'une «construction», et que, comme en toute science, nous prenons cette «construction» comme guide de notre pensée et soutien de notre analyse.

M. J. Herskovits, 1967, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, trad. fr., Paris, Payot, p. 17-18.