

In: Tilans-Cohen C., Cohen S., Rezel L., Fox A., (D.R.)
Stereotypes et sans de Sehi. Un geste universel
et Higue, Nana, Presses Universitaires, 2013.

1.1.

Les ambiguïtés de la « culture »

Olivier SCHMITZ

Introduction

Le concept de « culture » occupe une place privilégiée en anthropologie, puisque c'est l'un de ses pères fondateurs, Edward Burnett Tylor (1832-1917), qui en a proposé la première définition, et qui par la même occasion en a attribué l'étude exclusive aux anthropologues. « *La culture, écrit-il, est ce tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société* »¹. Mais si l'anthropologie ne pourrait donc se passer de cette notion, le contraire n'en est pas pour autant vrai. Depuis Tylor en effet, cette notion a connu de multiples redéfinitions, et l'accent qu'il avait mis sur la dimension complexe et organique de la culture, a progressivement laissé la place à l'usage de cette notion comme critère permettant de souligner les différences entre les cultures, entre les groupes humains.

La « culture » semble en effet incontournable dès qu'il est question de l'altérité ou de la différence entre les groupes humains. La culture est systématiquement invoquée dans l'analyse de phénomènes sociaux pour lesquels on aurait auparavant utilisé les concepts de lutte de classes ou de « forces » économiques. Certes, la notion de culture a toujours été utilisée dans un sens plus ou moins politique, mais elle est devenue aujourd'hui la clé de l'explication de nombreux phénomènes sociaux, aussi différents que le non-respect de certaines règles de vie collective, l'échec de la prévention anti-SIDA, la violence des banlieues, la faible compliance de certains patients à l'égard des traitements anti-cancer, etc. La culture est ainsi invoquée à chaque fois que des groupes sociaux ne respectent pas une norme sociale. Pourtant, l'usage de cette notion soulève un certain nombre de problèmes qui montrent bien ses limites explicatives, et ceci

¹ E.B. TYLOR, *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Cambridge University Press, 2010, 468 pages (1st édition, London, 1871).

est particulièrement vrai dans le domaine de la santé, comme nous allons le voir dans les paragraphes suivants.

Les aléas de la culture anthropologique

Il peut sembler *a priori* paradoxal que le concept de « culture » fasse partie des concepts les plus souvent utilisés dans la littérature anthropologique, sans pour autant faire l'objet d'une définition consensuelle. Le concept de culture a fait l'objet de si nombreuses déconstructions, qu'il n'est pas insensé de se demander ce qu'il en reste finalement aujourd'hui.

Un bref détour par l'histoire de la théorie anthropologique du concept de culture² suffit pour montrer que la manière dont les anthropologues l'utilisent aujourd'hui est en rupture avec les conceptions culturalistes qui ont prévalu à partir des années 1930. Chez de nombreux auteurs classiques en effet, les cultures sont envisagées comme des « tous », des ensembles homogènes séparés les uns des autres, et façonnant la personnalité des individus. Les auteurs culturalistes ont ainsi contribué à donner des « cultures » l'image de systèmes cohérents d'idées et de croyances se transmettant à l'identité de génération en génération. L'erreur qui consiste à envisager les cultures comme des ensembles homogènes et originaux devint progressivement évidente, et les études portant sur les phénomènes relevant de l'interculturalité vont progressivement déclasser cette manière de les penser. À partir des années 1980, de nombreux auteurs vont ainsi montrer que la culture n'est jamais partagée de manière homogène et équivalente par tous les membres d'une même communauté, mais que son contenu est toujours le produit d'une négociation entre les groupes sociaux. Nous savons aujourd'hui que les cultures ne sont jamais figées et repliées sur elles-mêmes. Bien au contraire, elles détiennent la capacité d'absorber facilement des traits culturels extérieurs sans pour autant perdre de leur spécificité. C'est bien là l'un des apports de l'anthropologie diffusionniste, que d'avoir montré l'erreur qui consiste à croire qu'il existe des cultures qui ne sont pas des ensembles composites d'éléments empruntés à d'autres ensembles. La culture est certes, d'une part, le fruit d'une expérience particulière, d'un passé commun et d'une mémoire collective, mais elle se modifie également au fil de l'histoire, avec le changement social et le progrès technique. Pour un auteur comme Arthur

Kleinman³, par exemple la culture doit être envisagée comme le produit des luttes entre différents groupes se disputant le monopole de la signification, comme « un ensemble de significations vivantes contestées précisément à cause de différences politiques et de sexe, d'âge, de caste, etc. ». La culture ne serait donc, selon lui, qu'un « ensemble de signes et de pratiques contestées historiquement et socialement situés » ? La conception des cultures comme des ensembles homogènes, originaux et imperméables au changement, reste cependant présente dans bien des discours, aussi bien artistiques que politiques.

Les anthropologues « classiques » s'accordaient au moins sur quatre points : premièrement, la culture est *acquise*, apprise, non innée ; deuxièmement, elle est *partagée* entre les membres d'un groupe donné (la culture n'est pas propre à un individu particulier) ; troisièmement, la culture requiert le *langage*, et ; finalement, la culture est propre à l'homme. Mais aujourd'hui, même ces postulats de base sont contestés par les avancées en sciences cognitives et en éthologie notamment, qui tendent à montrer que quelque chose d'équivalent à la culture existe chez certaines espèces animales. Ce qui reste des débats théoriques du passé, c'est probablement le caractère « extrasomatique » de la culture, qui la situe « hors du corps » et du biologique. Cette caractéristique, essentielle, entraîne que l'homme ne peut éviter d'adhérer « de naissance » à une culture particulière, mais également que les hommes sont, au fond, interchangeables. Toute référence, toute explication fondée sur la culture implique donc nécessairement une forme de relativisme culturel (qui reconnaît à toutes les cultures la même originalité), sans pour autant rejeter l'existence de traits communs à l'humanité, comme certains « invariants culturels », que seraient notamment la prohibition de l'inceste, la pensée sorcellaire, etc.

Aujourd'hui, on peut distinguer au moins trois manières radicalement différentes de considérer la culture. Une première approche, que l'on peut qualifier de « pragmatique », consiste à envisager la culture comme un ensemble de « compétences », c'est-à-dire comme le produit de l'agir pratique des membres d'une société : tous les jours, les gens doivent faire face à un certain nombre de problèmes. Pour y répondre, ils choisissent entre les moyens (limités) qu'ils ont à leur disposition, et selon les objectifs qu'ils visent à atteindre ou qu'ils considèrent satisfaisants, ou bien comme étant à leur portée. La culture peut être

² Sur ces aspects historiques, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Denys CRUCHE : *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La découverte, 2004 (première édition 1996).

³ A. KLEINMAN, *Patients and Healers in the context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology*, Berkeley, University of California Press, 1981, 427 pages.

ramenée ici à l'ensemble des moyens mis à la disposition d'un membre d'une société donnée pour atteindre les objectifs qu'il se donne.

Une deuxième approche, dite « symbolique », consiste à dire que la culture se construit à un niveau différent, un niveau méta- de la réalité quotidienne des membres d'un groupe, ce qui revient à dire que les cultures se construisent selon leurs propres lois, et qu'elles sont autogénératives. Cette approche est particulièrement bien illustrée par le structuralisme français, qui envisage la culture comme une juxtaposition de systèmes sémantiques, qui s'articulent entre eux, et qui existent, pourrait-on presque dire, indépendamment des hommes.

Une troisième approche, « écologique », considère que la culture est le produit du rapport entre les hommes et leur milieu. Les systèmes culturels sont ici des outils d'adaptation de l'homme à son environnement. Quelles que soient les innovations qu'il introduit, celles-ci ont inévitablement lieu dans un contexte ou dans un milieu préexistant, défini par certaines valeurs, limites, possibilités. Cette dernière conception laisse davantage de place à la créativité humaine, mais en même temps, elle reconnaît qu'il existe des contraintes et des orientations qui déterminent l'individu.

Certaines définitions contemporaines présentent l'avantage de contenir ces trois conceptions quelque peu différentes mais non inconciliables de la culture, dont celle de Helman⁴, qui définit la culture comme : « *Un ensemble de balises (explicites et implicites) dont héritent les individus en tant que membres d'une société particulière et qui leur disent de quelle façon voir le monde, l'expérimenter émotionnellement et s'y comporter en relation avec les autres, les forces surnaturelles, les dieux et l'environnement naturel. Elles offrent aussi à ces gens une façon de transmettre ces balises à la génération suivante par le recours à des symboles, un langage, l'art et le rituel.* ».

Comme on le voit, on ne peut plus, aujourd'hui, concevoir la culture en se basant sur la définition qu'en a donnée Tylor. Cette notion a pris, au fil du temps, une acception élargie. La culture, c'est aussi bien les institutions politiques et sociales, les moyens de production des biens et services et les règles commerciales qui vont avec, les normes et conventions régissant les rapports sociaux et tous autres produits de la vie collective.

⁴ Cité par R. MASSE, *Culture et santé publique. Les contributions de l'anthropologie à la prévention et à la promotion de la santé*, Boucherville, Gaëtan Morin, 1995, p. 16.

D'un autre côté, des auteurs contemporains comme Adam Kuper⁵, ont proposé d'abandonner carrément l'usage de la notion de culture en anthropologie, en raison du fait que celle-ci aurait perdu sa capacité analytique. La mondialisation, l'accroissement des échanges commerciaux entre les différentes parties du monde, et l'apparition d'internet, sont autant de phénomènes qui ont contribué à la rendre de plus en plus floue. La tâche de l'anthropologue consiste davantage aujourd'hui à repérer les usages abusifs de cette notion, et à analyser les conséquences politiques, les modèles idéologiques qui se cachent derrière son utilisation.

Culture et santé

L'anthropologie de la santé semble avoir été moins touchée par la remise en question de la culture. Elle y reste une notion centrale, probablement en raison du fait qu'une grande partie des travaux anthropologiques portant sur la santé cherchent à établir des ponts entre les déterminants biologiques et culturels de la maladie dans les différentes sociétés. La culture y est donc rarement prise en compte indépendamment des conditions sociales d'existence des individus.

Tout au long du 20^e siècle, la notion de culture s'est trouvée au centre de la réflexion sur la rationalité des pratiques ethnomédicales. On a longtemps soutenu, dans une perspective relativiste, que les pratiques magico-thérapeutiques devraient être envisagées comme des pratiques manifestant une part au moins de rationalité, dans le sens où elles découlent de *croyances* qui font partiellement sens dans une culture donnée. Une partie de ces croyances, que Dan Sperber⁶ qualifie de « factuelles », reposent sur des observations empiriques, alors que d'autres, « représentationnelles », sont fondées sur des récits transmis certes de génération en génération, mais ne reposant en rien sur l'observation empirique. Il faut donc établir une distinction entre les *croyances factuelles*, portant sur des choses que l'on sait, sur des faits dont on a conscience et qui organisent l'agir, et des *croyances représentationnelles*, c'est-à-dire des opinions, des convictions, dont la crédibilité varie en fonction de la source dont elles proviennent. Mais surtout, comme le souligne Raymond Masse⁷, il faut se garder de croire dans le caractère mécanique des liens entre croyances et pratiques. Les systèmes de

⁵ A. KUPER, *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, 299 pages.

⁶ D. SPERBER, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982, 141 pages.

⁷ R. MASSE, « Les mirages de la rationalité des savoirs ethnomédicaux », *Anthropologie et Sociétés*, 1997, vol. 21, n° 1, pp. 53-72.

croyances — fussent-elles médicales — sont donc souvent rationnels *en partie*, bien que contenant toujours une part d'irrationalité.

La réflexion critique de l'anthropologie sur la notion de culture a également permis de remettre en question la rationalité supposée des moyens mis en œuvre pour atteindre les fins visées par le malade, et sur laquelle repose non seulement le modèle parsonien du « rôle de malade » mais également la plupart des modèles sociologiques d'analyse des stratégies de recherche d'aide et de soins. Tous ces modèles postulent en effet que le malade est un être rationnel dédié à la maximisation des rendements de ses comportements, et que le recouvrement de la santé est son but ultime. Ce postulat est également au fondement des modélisations psychosociales des comportements de santé, sur lesquels reposent une grande partie des programmes de prévention, qui visent précisément à agir sur les leviers cognitifs et représentationnels des acteurs sociaux.

Tous ces modèles relèvent d'une conception restrictive de la « culture » et de son influence sur les conduites. Rien ne dit en effet que tous les conduites visant le recouvrement de la santé, visent un but préalablement et volontairement défini. C'est même plutôt le contraire que montrent les études anthropologiques, qui soulignent toujours la multitude des modèles de conduite observables. Il peut exister une multiplicité de logiques influençant l'agir des acteurs sociaux, et ne coïncidant pas forcément avec la logique utilitariste. L'utilisation de seringues déjà utilisées par le toxicomane, les relations sexuelles non protégées de la femme célibataire, les diverses formes de sexualité anonyme entre hommes constituent autant d'exemples de comportements à risque pour la santé qui répondent d'une logique irréductible à des critères d'efficacité ou à la quête d'un but bien défini, si ce n'est la recherche de plaisir. Tous les anthropologues de la santé sont ainsi confrontés, par la nature même de l'objet de leurs travaux, à la diversité des systèmes de normes et de valeurs morales des différents groupes sociaux, et à l'abandon de la culture comme critère explicatif premier.

Les débats de l'anthropologie critique autour de la culture sont également à la base d'une réflexion sur le relativisme éthique en santé, indissociable elle-même de la discussion portant sur le relativisme culturel, principe sur lequel repose une anthropologie soucieuse de promouvoir la tolérance dans le respect de la pluralité culturelle⁸. Le relativisme, pour de nombreux auteurs, consiste dans une posture scientifique et morale interdisant tout jugement moral tant qu'un effort

n'a pas été accompli pour comprendre les croyances et les pratiques culturelles de l'Autre dans le contexte de sa culture. On peut encore le comprendre comme une invitation à regarder l'Autre sans préjugés et sans jugements, en laissant sa propre culture au vestiaire. Le relativisme traduit la reconnaissance de l'existence d'une pluralité de manières de faire, de penser et de voir le monde, et le rejet de toute tentative de les classer hiérarchiquement.

Cependant, si l'on peut difficilement nier la pertinence du relativisme en tant que principe scientifique intervenant au niveau de l'activité descriptive et compréhensive, il est beaucoup moins évident de le considérer comme un principe universellement valable dans notre attitude à l'égard des pratiques de l'Autre, de l'étranger. Raymond Massé⁹ avance, à ce propos, quatre arguments critiques à l'égard du relativisme culturel et moral.

Tout d'abord, l'existence même du pluralisme culturel ne serait qu'un mirage engendré par une construction erronée de la différence. Pour lui, rien ne justifie que nous soyons systématiquement tolérants à l'égard de pratiques, de pensées ou de visions différentes des nôtres, étant donné qu'aucune balise n'est proposée pour déterminer à partir de quel moment la différence en devient une. La « différence culturelle » est une forme d'essentialisme des cultures utilisé par les défenseurs du relativisme pour défendre des « traditions » et des pratiques contestées, mais qu'ils traitent comme l'essence des cultures concernées. Dans le même esprit, elle est utilisée pour justifier l'échec de la prévention, des actions de développement ou de diverses formes de dialogues interculturels, en faisant reposer la « faute » de cet échec sur la culture de l'autre qui n'est défini que par sa différence, ou sur notre incapacité à comprendre sa culture. Le relativisme aboutit ainsi non pas à lutter mais à renforcer les inégalités de santé et à la reproduction de la souffrance tant sociale que physique.

Deuxièmement, rien ne permet de dire que certaines valeurs sont adaptées à un contexte culturel spécifique. Qu'est-ce qui permet de dire que les infanticides, les vendettas, les mutilations sexuelles jouent un rôle positif dans la vie des individus ? Les critères de la cohésion du système culturel et de la conservation de la culture sont des construits culturels en soi.

Troisièmement, le relativisme est une posture qui contient en elle une impossibilité : dire que tout est relatif est un énoncé qui n'est pas, lui-même,

⁸ R. MASSE, « Les limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques. Pour un relativisme éthique critique », *Anthropologie et Sociétés*, 2000, vol. 24, n° 2, pp. 13-33.

⁹ *Ibid.*

relatif, et qui échappe à ce qu'il énonce et viole ainsi le principe logique de non-contradiction.

Finalement, le relativisme repose sur une conception réifiée de la culture et de la morale. Comme nous l'avons vu plus haut, les culturalistes considéraient les cultures comme des objets d'études inertes et a-historiques. Or, nous l'avons vu, on ne peut plus aujourd'hui définir la culture comme un système de significations, de croyances et de pratiques qui se reproduirait, intact, de génération en génération. Il faut plutôt l'envisager comme « *un processus de création de sens, toujours en évolution, un produit fragmenté issu de la négociation et de rapports de forces entre une pluralité de savoirs et de logiques véhiculées par des groupes d'intérêt* »¹⁰.

Comme nous venons de le voir, la remise en question de la culture et de ses vertus explicatives a ainsi défini et délimité à la fois, et pour les années à venir, le champ de la réflexion critique de l'anthropologie sur les pratiques liées à la santé. Quelques-unes des grandes questions auxquelles les anthropologues de la santé tentent de répondre aujourd'hui sont les suivantes : doit-on défendre le principe d'égalité des principes moraux invoqués par chacun des groupes impliqués dans une décision de soins ? Existe-t-il des principes universels acceptables pour tous, ou qui pourraient être imposés pour résoudre les dilemmes éthiques que pose le choix de pratiques médicales différentes et à l'efficacité variable ? Le respect de pratiques « traditionnelles » allant à l'encontre de la santé est-il justifiable ? La contribution de l'anthropologie à la santé publique doit-elle se limiter à la description et à l'analyse des différentes logiques « culturelles » ? Autant de questions sur lesquelles les générations d'anthropologues suivantes auront inévitablement à se pencher.

¹⁰ R. MASSE, 1997, *ibid.*