

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

IDENTITÉ

Remotti, Francesco
Italie

Date de publication : 2019-12-19

DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.122>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Dans le lexique des anthropologues, le mot identité est apparu bien plus tard que le mot culture. Mais depuis quelques décennies, alors que divers anthropologues se sont presque vantés de soumettre à une forte critique et même de rejeter leur ancien concept de culture, l'identité a acquis un usage de plus en plus étendu et prépondérant, parallèlement à ce qui s'est passé dans d'autres sciences humaines et sociales, ainsi que dans le langage de la politique et des médias. Nombreux sont ceux dans les sciences sociales qui s'accordent pour dire que le concept d'identité a commencé à s'affirmer à partir des années soixante du siècle dernier. Il est habituel de placer le point de départ dans les travaux du psychologue Erik Erikson (1950 ; 1968), qui considérait l'adolescence comme la période de la vie la plus caractérisée par des problèmes d'identité personnelle.

Cette reconstruction est devenue un lieu commun des sciences humaines et sociales du XXe siècle, et pour cette raison, elle nécessite quelques ajustements. Par exemple, le sociologue américain Robert E. Park (1939) utilisait déjà, à la fin des années 1930, le terme identité, en rapport avec ceux d'unité, d'intégrité, de continuité, pour décrire la manière dont les communautés et les familles se maintiennent dans le temps et l'espace. En ce qui concerne l'anthropologie, un examen rapide permet de constater que l'identité a déjà été utilisée dans les années 1920 par Bronislaw Malinowski d'une manière qui n'était pas du tout sporadique. Dans ses textes sur les Trobriandais – comme par exemple *La vie sexuelle des Sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie* (1930) – il parle de l'identité du *dala*, ou matrilineage, en référence à la « substance » biologique dont il est fait, une substance qui se transmet de génération en génération dans la lignée maternelle. Ce n'est peut-être pas par hasard que le terme identité fut ensuite appliqué par Raymond Firth, dans *We, the Tikopia* (1936), pour affirmer la continuité dans le temps du clan, et que Siegfried Nadel dans *The Foundations of Social Anthropology* (1949) parle explicitement de l'identité des

ISSN : 2561-5807, Anthropen, Université Laval, 2020. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Remotti, Francesco (2019-12-19), Identité. Anthropen. <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.122>

groupes sociaux grâce auxquels une société s'articule. La monographie *The Nuer* (1940) d'Edward E. Evans-Pritchard confirme que l'on a fait de l'identité un usage continu et, en apparence, sans problèmes dans l'anthropologie sociale britannique sous l'influence de Malinowski. Dans ce texte fondamental, l'identité est attribuée aux clans, à chacune des classes d'âge et même à l'ensemble de la culture nuer, que les Nuer considèrent eux-mêmes comme unique, homogène et exclusive, même si le sentiment de la communauté locale était « plus profond que la reconnaissance de l'identité culturelle » (Evans-Pritchard 1975: 176).

Par contre, l'autre grand anthropologue britannique, Alfred R. Radcliffe-Brown, qui était particulièrement rigoureux et attentif aux concepts que l'anthropologie devait utiliser (selon M.N. Srinivas, il « prenait grand soin de l'écriture, considérant les mots comme des pierres précieuses » 1973 : 12), il est resté, probablement pour cette raison, étranger au recours au terme d'identité. S'il fait son apparition dans son célèbre essai consacré à la structure sociale de 1940, c'est uniquement lorsqu'il fait référence à l'utilisation approximative de ce concept par Evans-Pritchard. Il soutient que certains anthropologues (y compris Evans-Pritchard) utilisent l'expression « structure sociale » uniquement pour désigner la persistance des groupes sociaux (nations, tribus, clans), qui gardent leur continuité (*continuity*) et leur identité (*identity*), malgré la succession de leurs membres (Radcliffe-Brown 1952 : 191). Son utilisation du terme identité ne se justifie ainsi que parce qu'il cite la pensée d'Evans-Pritchard presque textuellement. On a également l'impression que Radcliffe-Brown évite d'adopter le concept d'identité, utilisé par ses collègues et compatriotes, parce que les termes de continuité (*continuity*), de stabilité (*stability*), de définition (*definiteness*), de cohérence (*consistency*) sont déjà suffisamment précis pour définir une « loi sociologique » inhérente à toute structure sociale (Radcliffe-Brown 1952 : 45). Qu'est-ce que le concept d'identité ajouterait, sinon un attrait presque mystique et surtout une référence plus ou moins subtile à l'idée de substance, avec la signification métaphysique qu'elle implique?

Radcliffe-Brown admet que la persistance des groupes dans le temps est une dimension importante et inaliénable de la structure sociale. Mais se focaliser uniquement sur la stabilité donne lieu à une vision trop étroite et unilatérale : la structure sociale comprend quelque chose de plus, qui doit être pris en compte. Si l'on ajoute le principe d'identité à la stabilité, à la cohérence et à la définition, ne risque-t-on pas de détourner l'attention de l'anthropologue de ce qui entre en conflit avec la continuité et la stabilité? Radcliffe-Brown a distingué entre la structure sociale (*social structure*), sujette à des changements continus, tels que ceux qui se produisent dans tous les organismes, et la forme structurale (*structural form*), qui « peut rester relativement constante pendant plus ou moins une longue période » (Radcliffe-Brown 1952 : 192). Même la forme structurale – a-t-il ajouté – « peut changer » (*may change*); et le changement est parfois graduel, presque imperceptible, alors que d'autres fois, il est soudain et violent, comme dans le cas des révolutions ou des conquêtes militaires. Considérant ces deux niveaux, la forme structurale est sans aucun doute le concept qui se prêterait le mieux à être associé à l'identité. Mais l'identité appliquée à la forme structurale ne nous aiderait certainement pas à appréhender avec précision les passages graduels, les glissements imprévus ou, au contraire, certaines « continuités de structure » qui se produisent même dans les changements les plus révolutionnaires

(Radcliffe-Brown 1952 : 193). Bref, il est nécessaire de disposer d'une instrumentation beaucoup plus raffinée et calibrée que la notion d'identité, vague et encombrante, pour saisir l'interaction incessante et subtile entre continuité et discontinuité.

On sait que Radcliffe-Brown avait l'intention de construire une anthropologie sociale rigoureuse basée sur le modèle des sciences naturelles. Dans cette perspective, l'identité aurait été un facteur de confusion, ainsi qu'un élément qui aurait poussé l'anthropologie naissante vers la philosophie et l'ontologie plutôt que vers la science. Alors que Radcliffe-Brown (décédé en 1955) avait réussi à éviter le problème de l'identité en anthropologie, Lévi-Strauss sera contraint de l'affronter ouvertement dans un séminaire proposé, conçu et organisé par son assistant philosophe Jean-Marie Benoist au Collège de France au milieu des années soixante-dix (1974-1975). Quelle stratégie Lévi-Strauss adopte-t-il pour s'attaquer à ce problème, sans se laisser aller à la « mode » qui, entre-temps, avait repris ce concept (Lévi-Strauss 1977 : 11)? La première étape est une concession : il admet que l'identité est un sujet d'ordre universel, c'est-à-dire qu'elle intéresse toutes les disciplines scientifiques, ainsi que « toutes les sociétés » étudiées par les ethnologues, et donc aussi l'anthropologie « de façon très spéciale » (Lévi-Strauss 1977 : 9).

Pour Lévi-Strauss, les résultats suivants sont significatifs: i) aucune des sociétés examinées – même si elles constituent un petit échantillon – ne tient « pour acquise une identité substantielle » (Lévi-Strauss 1977 : 11), c'est-à-dire qu'il ne fait pas partie de leur pensée de concevoir l'identité en tant que substance ou la substance en tant que source et principe d'identité; ii) toutes les branches scientifiques interrogées émettent des doutes sur la notion d'identité et en font le plus souvent l'objet d'une « critique très sévère » (Lévi-Strauss 1977 : 11); iii) il est possible de constater une analogie entre le traitement réservé à l'identité de la part des « sociétés exotiques » examinées et les conceptions apparues dans les disciplines scientifiques (Lévi-Strauss 1977 : 11); iv) cela signifie alors que la « foi » que « nous mettons encore » sur l'identité doit être considérée comme « le reflet d'un état de civilisation », c'est-à-dire comme un produit historique et culturel transitoire, dont la « durée » peut être calculée en « quelques siècles » (Lévi-Strauss 1977 : 11) ; v) que nous assistons à une crise contemporaine de l'identité individuelle, en vertu de laquelle aucun individu ne peut se concevoir comme une « réalité substantielle », réduit qu'il est à une « fonction instable », à un « lieu » et à un « moment » éphémères d'« échanges et de conflits » auxquelles concourent des forces d'ordre naturel et historique (1977 : 11). Ceci fait dire à Lévi-Strauss que « quand on croit atteindre l'identité, on la trouve pulvérisée, en miettes » (*in* Benoist 1977 : 209), tout en constatant dans le même mouvement que, tant dans les sociétés examinées que dans les sciences interrogées, nous assistons à la négation d'une « identité substantielle » et même à une attitude destructrice qui fait « éclater » l'identité « en une multiplicité d'éléments ». Dans un cas comme dans l'autre, on arrive à « une critique de l'identité », plutôt qu'« à son affirmation pure et simple » (*in* Benoist et Lévi-Strauss 1977 : 331).

Pourtant, nous ne pouvons pas oublier que Lévi-Strauss était parti d'une concession, c'est-à-dire de l'idée que nous ne pouvions pas nous passer du thème de l'identité : c'est quelque chose qui concerne d'une manière ou d'une autre toutes les sociétés, les sociétés exotiques étudiées par les anthropologues et les communautés

scientifiques qui se forment dans la civilisation contemporaine. Lévi-Strauss aurait pu développer plus profondément et de manière plus radicale l'argument présenté au point iv), à savoir que l'identité est une croyance (voire une foi), produit d'une période historique de notre civilisation. Mieux encore, étant donné que les autres sociétés d'une part et nos sciences de l'autre « la soumettent à l'action d'une sorte de marteau-pilon », c'est-à-dire qu'elles la font « éclater » (*in* Benoist 1977 : 309), nous aussi nous pourrions finalement nous en débarrasser. Lévi-Strauss sent bien, cependant, la différence entre sa propre position et celle du public qui a participé au séminaire, beaucoup plus enclin à donner du poids et un sens à l'identité. Pour cette raison, il offre un compromis (un compromis kantien, pourrait-on dire), qui consiste à détacher la notion d'identité de celle de substance et à penser l'identité comme « une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle » (*in* Benoist et Lévi-Strauss 1977 : 332). Si nous l'interprétons bien, c'est comme si Lévi-Strauss avait voulu dire à ses collègues anthropologues : « Voulez-vous vraiment utiliser le concept d'identité? » Au moins, sachez que cela ne fait jamais référence à une expérience réelle : c'est peut-être une aspiration, une affirmation, une manière de représenter des choses, auxquelles rien de réel ne correspond.

Avec ce compromis, Lévi-Strauss semble finalement attribuer à l'identité une sorte de citoyenneté dans le langage des anthropologues. Cependant, même comme un feu virtuel, où se trouve l'idée d'identité : dans la tête des anthropologues, qui utilisent ce concept pour représenter des sociétés dans leur unité et leur particularité, ou dans la tête des groupes sociaux lorsqu'ils se représentent leur culture? Revenons à l'exemple de Malinowski et des Trobriandais. C'est Malinowski qui interprète le *veyola*, la substance biologique du matrilineage (*dala*), en termes d'identité, et établit un lien entre identité et substance. Parler de l'identité du *dala*, surtout si elle est soutenue par le concept de substance (c'est-à-dire quelque chose qui se perpétue avec le temps et qui est complet en soi, de sorte qu'il ne dépend de rien de ce qui lui est extérieur, selon la définition classique d'Aristote), finit par obscurcir la pensée plus profonde des Trobriandais, c'est-à-dire l'incomplétude structurelle du *dala*. Il ne suffit pas de naître dans le *dala* et de recevoir le *veyola* de la mère. Le *veyola* n'est pas une substance identitaire, mais une matière sans forme qui doit être modelée par l'intervention du *tama* ou *tomakava*, c'est-à-dire « l'étranger », avec lequel la mère est mariée et qui est proprement le modelleur, celui qui aide les enfants de son partenaire à grandir, à prendre un visage, une personnalité, non pas en assumant une identité, mais par une participation progressive à des relations sociales (Weiner 1976).

Malgré l'utilisation extensive du terme identité dans leurs descriptions ethnographiques et leurs réflexions théoriques, les anthropologues feraient bien de se demander s'il est vraiment approprié de conserver ce concept dans leur boîte à outils ou s'il ne convient pas de considérer l'identité comme une modalité de représentation historiquement et culturellement connotée. L'auteur de cette entrée a tenté de démontrer que l'identité en tant que telle n'existe pas, sauf en tant que mode de représentation que les anthropologues peuvent rencontrer dans telle ou telle société (Remotti 2010). Toutes les sociétés, dans leur ensemble ou dans leurs éléments constitutifs, ressentent les besoins suivants : stabilité, continuité, permanence, cohérence d'un côté, spécificité, certitude et définissabilité de l'autre. Mais, comme l'a

suggéré Radcliffe-Brown, les réponses à ces besoins sont toujours relatives et graduelles, jamais complètes, totales et définitives. Nous pourrions également ajouter que ces besoins sont toujours combinés avec des besoins opposés, ceux du changement et donc de l'ouverture aux autres et au futur (Remotti 1996 : 59-67). Autrement dit, les sociétés ne se limitent pas à être soumises au changement, mais le recherchent et l'organisent en quelque manière. Il peut y avoir des sociétés qui donnent des réponses unilatérales et qui favorisent les besoins de fermeture plutôt que d'ouverture, et d'autres le contraire.

Si ce schéma est acceptable, alors on pourrait dire que l'identité – loin d'être un outil d'investigation – apparaît au contraire comme un thème et un terrain important de la recherche anthropologique. En retirant l'identité de leur boîte à outils, prenant ainsi leurs distances par rapport à l'idéologie de l'identité (un véritable mythe de notre temps), les anthropologues ont pour tâche de rechercher quelles sociétés produisent cette idéologie, comment elles construisent leurs représentations identitaires, pour quelles raisons, causes ou buts elles développent leurs croyances (même leur « foi » aveugle et aveuglante) en l'identité. Nous découvrirons alors que nous-mêmes, Occidentaux et modernes, nous avons construit, répandu, exporté et inculqué au monde entier des mythes et des concepts identitaires. Nous l'avons fait à partir de l'État-nation aux frontières rigides et insurpassables, de l'idéologie clairement identitaire qu'est le racisme, et pour terminer de la racialisation de la culture qui exalte les traditions locales ou nationales comme substances intouchables, dont la pureté est invoquée et qu'on entend défendre de toutes les manières contre les menaces extérieures. Passée au niveau du discours social et politique, l'identité révèle tôt toute la violence impliquée dans la coupure des liens et des connexions entre « nous » et les « autres ». Comme le disait Lévi-Strauss (et aussi Hegel avant Lévi-Strauss), à l'identité « ne correspond en réalité aucune expérience » (*in* Benoist et Lévi-Strauss 1977 : 332). Mais les effets pratiques de cette représentation n'appartiennent pas au monde des idées : ils sont réels, souvent insupportablement réels.

Références

Benoist, Jean-Marie et al. (1977), *L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Grasset.

Benoist, Jean-Marie et Claude Lévi-Strauss (1977), « Conclusions », *in* Jean-Marie Benoist et al., p. 317-332. *L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Grasset.

Erikson, Erik (1950), *Childhood and Society*, New York, Norton.

Erikson, Erik (1968), *Identity: youth and crisis*, New York, Norton.

Evans-Pritchard, Edward E. (1940), *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, London, Oxford University Press (traduction italienne : *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano, Angeli, 1975;

traduction française: *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1968).

Firth, Raymond (1936), *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, London, Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9781315017563>

Lévi-Strauss, Claude (1977), « Avant-propos », in Benoist Jean-Marie et al., p. 9-12, *L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France (1974-1975)*. Paris, Grasset.

Malinowski, Bronislaw (1970) [1930], *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot.

Nadel, Siegfried (1949), *The Foundations of Social Anthropology*, Glasgow, The University Press.

Park, Robert E. (1939), « Symbiosis and Socialization: A Frame of Reference for the Study of Society », *The American Journal of Sociology*, XLV, p. 1-25.

<https://doi.org/10.1086/218206>

Radcliffe-Brown, Alfred R. (1952), *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe (Ill.), The Free Press (traduction française: *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1968).

Radcliffe-Brown, Alfred R. (1958), *Method in Social Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press

Remotti, Francesco (1996), *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.

Remotti, Francesco (2010), *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza.

Srinivas, M.N. (1958), « Introduzione », in Alfred R. Radcliffe-Brown, *Il metodo nell'antropologia sociale*, Roma, Officina, 1973, p. 12-23.

Weiner, Annette B. (1983) [1976], *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes* (Iles Trobriand), Paris, Seuil.