

**Gordana Gorunović**

*Département d'ethnologie et d'anthropologie  
Faculté de Philosophie  
Université de Belgrade  
[ggorun@nadlanu.com](mailto:ggorun@nadlanu.com)*

**Geertz vs. Lévi-Strauss:  
Des hypothèses structurales sous-jacentes dans  
le culturalisme de Geertz?\***

**Résumé:** Claude Lévi-Strauss, structuraliste, et Clifford Geertz, culturaliste, peuvent incontestablement être rangés parmi les anthropologues les plus influents du siècle dernier, dont les oeuvres ont laissé une empreinte durable sur la théorie et la méthode anthropologique, tout comme sur la pensée sociale et scientifique. Le culturalisme et le structuralisme sont généralement considérés comme des paradigmes différents et opposés. Mon objectif ici est de résumer le rapport de Geertz envers le structuralisme de Lévi-Strauss et sa stratégie dans l'écriture anthropologique, et, en dépit de différences fondamentales dans leurs approches générales, leurs problématiques et leur accent, de faire certains parallèles entre eux et de mettre en lumière certaines ressemblances dans leur théorisation et leur interprétation de la culture.

**Mots-clés:** Clifford Geertz, Claude Lévi-Strauss, culturalisme, structuralisme, analyse structurale, analyse interprétative, nature humaine, diversité culturelle, écriture anthropologique.

Il s'agira ici de deux *auteurs*, dans le sens foucauldien du terme, qui sans conteste peuvent être rangés parmi les personnalités les plus influentes de l'anthropologie socio-culturelle, des études sociales et de la scène interdisciplinaire du 20<sup>e</sup> siècle. Claude Lévi-Strauss est devenu "le héros intellectuel", comme l'a nommé Susan Sontag, au cours de la période de la domination du structuralisme, vers le milieu du 20<sup>e</sup> siècle et au cours des années 1960, alors que Clifford Geertz est "icône et ambassadeur" de l'anthropologie dans la

---

\* L'article est le résultat de la participation au projet de recherche *Identités culturelles dans les processus d'intégration et de régionalisation européennes*, n° 147035, financé par le Ministère de la Science et de la Technologie de la République de Serbie.

Tekst je nastao kao rezultat rada na projektu br. 147035 *Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije* koji u celosti finansira MNTR RS.

seconde moitié du 20e siècle. Tous les deux ont non seulement fondé des approches et des méthodes théoriques particulières, respectivement l'analyse structurale puis interprétative, ont formé des styles distinctifs dans l'écriture anthropologique, mais ont également par leur autorité et leurs œuvres inspiré des paradigmes et des mouvements intellectuels plus larges; c'est pourquoi le structuralisme et l'interprétativisme culturel représentent bien plus que de simples épisodes de l'histoire de la pensée socio-scientifique ou de l'histoire des "cultures à la mode".

Mon objectif ici, en dépit de toutes les différences bien perceptibles dans leurs discours épistémologiques, leurs approches théoriques et leurs méthodes, de même que dans leur écriture ethnographique et anthropologique elle-même, est de faire certains parallèles et de mettre en lumière certaines ressemblances entre eux.

La première ressemblance dans les biographies intellectuelles de ces deux auteurs et maîtres de l'écriture ethnographique est dans leur formation intellectuelle, leur éducation de philosophe avant l'initiation à l'anthropologie et au travail ethnographique de terrain. Lévi-Strauss a étudié la philosophie et le droit et a obtenu son diplôme universitaire en présentant un mémoire sur le thème "Les postulats philosophiques du matérialisme théorique" (travail sur Marx "vu d'un angle philosophique"). Ensuite, il a enseigné la sociologie à l'Université de Sao Paolo, "a été conquis" par l'anthropologie culturelle américaine de Boas et de Lowie et dans l'entre-deux-guerres a entrepris des recherches ethnographiques à Mato Grosso, a écrit ses premiers travaux, puis a passé la Deuxième guerre mondiale à l'émigration aux Etats-Unis. Là-bas, il a rencontré Roman Jakobson et une fois de retour dans sa terre natale, il a écrit sa thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne en 1948.

La formation de Geertz est humaniste, il a fait des études de littérature au Collège Antioch dans l'intention de devenir écrivain, pour ensuite obtenir son diplôme sur un sujet philosophique qui, à ses propres dires, devait "marier Freud et Spinoza", alors que de l'anthropologie tout entière il ne connaissait peut-être que les *Echantillons de civilisations* de Ruth Benedict.<sup>1</sup> Ensuite il a fait ses études doctorales à Harvard, au Département des relations sociales, a fait ses premières études de terrain au Java et a soutenu sa thèse sur la religion en 1956.

Le choix fait par Lévi-Strauss de l'anthropologie comme science empirique et de sa vocation était le résultat de son opposition à une certaine philosophie, la phénoménologie et l'existentialisme, dans lesquels il voyait de nouvelles variantes de la métaphysique ou du moins deux méthodes de sa réhabilitation.<sup>2</sup> Geertz éprouvait la même aversion envers le positivisme et était

---

<sup>1</sup> Clifford Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1995, 101.

<sup>2</sup> Klod Levi-Stros, *Tužni tropi*, Zepter Book World, Beograd 1999, 40-41.

motivé pour le travail sur le terrain, comme il l'a dit lui-même en évoquant l'aphorisme philosophique de Wittgenstein – "revenons à la terre ferme, retournons aux faits". Relativement jeune il a renoncé à la philosophie et à la littérature comme vocation, mais non pas à leurs leçons inspiratrices. Ses études à l'université Harvard se sont déroulées sous le signe du slogan que c'est à présent "que commence la Science", pour paraphraser son style de narration aphoristico-anecdotique. Il a trouvé l'appui dans la philosophie du langage d'Oxford. Le fameux exorcisme "du fantôme de la machine" de Ryle dans le cadre de sa critique du dualisme cartésien (esprit/matière; entendement /corps) a préparé Geertz quelques années plus tard pour les "déclarations" du dernier Ludwig Wittgenstein, l'un de ceux qu'il appellera de ses "maîtres".<sup>3</sup> Ryle lui a offert, comme il le dira plus tard dans son essai éponymique célèbre, le concept de "description détaillée".<sup>4</sup>

Geertz prétendait fonder sa pensée plus directement sur la "diversité du monde" et sur les détails de la vie socio-culturelle. Fatigué des "glissades sur la glace kantienne, hégélienne et cartésienne", il a voulu sortir parmi les hommes et se déplacer de ville en ville, tout comme autrefois voulait respirer Lévi-Strauss, fatigué de la "gymnastique mentale" scolastique et de la "transpiration sous la cloche de verre" de la réflexion philosophique à la Sorbonne. La rencontre avec l'anthropologie et le travail ethnographique ont contribué à la libération de la pensée et de l'écriture dans les deux cas.

Dans la première phase Lévi-Strauss s'est consacré à l'étude des infrastructures sociales, des structures dans le domaine habituel de travail anthropologique – la parenté, pour s'orienter progressivement vers l'analyse des super-structures, du mythe, du totémisme et du système des classifications, "de la science du concret" notamment des sociétés dites primitives, traditionnelles et sans écriture. Geertz a débuté par la religion, c'est-à-dire la culture, dans les sociétés civilisées complexes "de longue durée", qui se trouvaient en phase de transition post-coloniale après la Deuxième Guerre mondiale (l'Indonésie, plus tard le Maroc). Les premiers travaux de la phase brésilienne mis à part, Lévi-Strauss n'a plus fait de travail ethnographique de terrain, alors que Geertz a "du début à la fin été ethnographe et auteur de livres ethnographiques", qui ne travaille pas avec les systèmes.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Sur le rapprochement entre l'anthropologie et la philosophie, et particulièrement sur Wittgenstein comme inspiration pour son travail d'anthropologue, voir ce que Geertz dit dans sa Préface de *Available Light*, ix-xiv.

<sup>4</sup> Dans: Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973. Dans la traduction serbe, Podroban opis: ka interpretativnoj teoriji kulture, *Tumačenje kultura I*, Biblioteka XX vek, Beograd 1998, 9-46.

<sup>5</sup> Geertz, Préface, dans: *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000, x.

Il y a des différences fondamentales entre leurs positions et approches, certaines sont si tranchantes et substantielles ou du moins souvent perçues ainsi, qu'il est pratiquement possible de les exprimer sous forme d'oppositions binaires ou de couples de idéal-types, même si Geertz ne croyait pas dans de purs types, ni dans l'utilité explanatoire des oppositions.<sup>6</sup> Ce sont: l'anthropologie sociale/l'anthropologie culturelle, le structuralisme/ le culturalisme, l'analyse structurale/l'analyse interprétative, approche étique/émique ou nomothétique/idéographique, explication/interprétation, l'objectif/le subjectif, le modèle déductif/le modèle inductif d'explication, l'universalisme rationaliste/le particularisme relativiste; théorie systémique dans le cas de Lévi-Strauss, un éloignement conscient du travail sur les systèmes, dans celui de Geertz, ce qui, naturellement, ne signifie pas qu'il était un anthropologue systématiquement athéorique, anarchiste théorique ou nihiliste méthodologique.

L'épistémologie rationaliste, l'accent sur les aspects structural-systémiques de la société et de la culture et le constructionnisme logique opposé au projet hermeneutico-phénoménologique de traduction culturelle, de constructionnisme social et d'interprétation avec l'accent sur les phénomènes et les événements; *explication* de la logique interne du système fondée sur les principes et les rapports structuraux opposée à la *compréhension* des motivations intérieures des phénomènes/événements et *interprétation* de leur signification orientée vers les participants (la théorie pragmatique de la signification).

Dans la généalogie du structuralisme lévi-straussien il existe une ferme base durkheimienne et maussienne reliée avec la tradition plus profonde du rationalisme et de l'encyclopédisme français, ainsi qu'avec le kantisme; dans la généalogie de l'interprétativisme de Geertz – la base weberienne et parsonnienne et un boasianisme en relation avec la tradition plus profonde de l'historisme allemand, de l'hermeneutique et de la phénoménologie et enfin avec l'hégélianisme et le herderisme. C'est principalement dans la linguistique et notamment la phonologie structurale de Nikolaï Trubetskoï que Lévi-Strauss a trouvé un modèle d'exactitude et d'applicabilité méthodologique en anthropologie. Ses analogies proviennent du marxisme, de la psychanalyse, de l'économie, de la théorie des danses et des arts, principalement de la musique, mais également des sciences naturelles, la géologie par exemple. Ses modèles structuraux sont généralement formalisés par des moyens logico-mathématiques, algébriques et linguistico-sémiologiques.

---

<sup>6</sup> Soit dit en passant, la distinction entre les concepts *empiriquement proches* et *éloignés de l'expérience* qu'il a empruntée au psychanalytique Heinz Kohut ressemble à la distinction de Lévi-Strauss entre l'ordre *vécu* et *imaginé*. Geertz, *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*, u *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, Inc., 1983, 55-70.

L'intérêt anthropologique le plus durable de Geertz était de redéfinir la notion de culture (1973). Il a formulé son "approche interprétative, humaniste" dans l'opposition aux formes de l'objectivisme fonctionnaliste et le réductionnisme qui ont dominé dans les années quarante et notamment les années cinquante dans l'anthropologie et les autres sciences sociales. Dans l'évaluation de cette approche, Sherry Ortner a souligné au moins deux fois (1984, 1999) que sa principale contribution à l'anthropologie, comme à la reconfiguration de la théorie sociale sur un plan plus large était précisément la théorisation de la notion de "culture", et l'acte le plus radical dans ce contexte-là – la définition de la culture comme publique.<sup>7</sup> Geertz a, en définissant la culture comme symbolique et publique, donné à la notion de culture jusque là insaisissable, inconsistante, descriptive et hétérogène, un centre relativement ferme et un degré d'objectivité qu'elle ne possédait pas auparavant. En outre, il considérait que cette définition faisait de l'étude de la culture "une science positive".

Le travail de Geertz en anthropologie est sous le signe de ce qu'il appelait brouillement des genres et, empruntant l'expression à Paul Ricœur (syntagme "refiguration de la réalité"),<sup>8</sup> "refiguration de la pensée dans les sciences sociales" du fait de leur rapprochement conscient avec les sciences humaines et la philosophie, les études littéraires et l'art lui-même. L'absence de formalisation est compensé par les modèles analogiques de la théorie des danses, de la théorie littéraire (l'action nommée symbolique ou dramatisme de Keneth Burke), de la philosophie.

Ce qui est en revanche commun aux deux auteurs, c'est l'intérêt pour la signification comme troisième ordre, à côté du réel et de l'imaginaire qui ont fait le principal objet des études traditionnelles. Dans sa préface pour *Le cru et le cuit*, Lévi-Strauss dit par exemple qu'il a aspiré à transcender l'opposition entre le sensuel et l'intelligible, se posant dès le début au niveau des signes. En partageant la conviction de Weber que "l'homme est un animal suspendu dans des toiles de sens qu'il a lui-même tissées", Geertz comprenait la culture comme ces toiles, et l'analyse de la culture comme une *science interprétative* à la recherche de sens, et non comme une science expérimentale à la recherche de lois.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, No. 1.(Jan., 1984): 126-166, 129; Introduction, dans Ortner, ed., *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*, 1999, 1-13, 6.

<sup>8</sup> Le syntagme se rapporte principalement à la refiguration temporelle de la réalité dans la narration historique. Davantage sur ce concept dans la théorie de la vérité de Ricœur dans László Tengelyi, "Redescription and Refiguration of Reality", *Research in Phenomenology*, Vol. 37, No. 2, 2007, 160-174.

<sup>9</sup> Gerc, Podroban opis: ka interpretativnoj teoriji kulture, 11.

Dans ce contexte sémiotique, la différence fondamentale entre les deux chercheurs réside dans le fait que Lévi-Strauss met l'accent sur les catégories *cognitives* et les aspects de la culture, alors que Geertz le met sur l'*ethos* – les aspects axiologiques, éthiques, esthétiques et affectifs de la signification des phénomènes sociaux. Ils ont en commun la perspective synchronique dans l'analyse, qui dans le cas de Lévi-Strauss peut être vue comme l'expression de la résistance à la contingence des événements par rapport à l'ordre et à la régularité structureaux, et par conséquent, par rapport à l'historisme; alors que dans le cas de Geertz, il n'existe pas de résistance de principe à l'action de l'histoire ni à l'application de la perspective historico-culturelle (dont témoignent ses études sur l'histoire économique, l'urbanisme, l'ethnicité, la religion et les rituels, la politique et l'état). Il est significatif que les deux types d'approche, structurale et interprétative, aient été soumis à des critiques avec des objections principales semblables voire identiques sur le compte de l'"idéalisme", l'atemporalité de la perspective, le statisme, le formalisme et l'hermétisme de l'analyse, l'impossibilité d'expliquer le changement socio-culturel, etc.

Lévi-Strauss a aspiré à pratiquer l'anthropologie comme une science sociale objective et rigoureuse qui tend à la totalisation et au savoir universel (dont témoigne aussi sa conception en trois phases de l'anthropologie sociale comme science sociale globale sur l'homme dans la société et la culture); en ce sens il est probablement plus proche de la tradition britannique qu'américaine de la discipline. Geertz percevait et pratiquait l'anthropologie culturelle comme une science sociale et humaine relativiste et comparative sur les autres, fondée sur le travail de terrain et l'ethnographie comme un savoir particulier, local.

Leurs styles individuels explanatoires pourraient de façon lapidaire être désignés comme de la rigueur théorique et de l'élégance analytique face à l'approche non-formelle de la théorie et la virtuosité interprétative, mais il existe des caractéristiques communes importantes – le penchant pour l'esthétisme et la métaphore, la lucidité, l'intertextualité, le constructivisme symbolique; en bref, la combinaison de l'érudition, de l'adresse analytique, de la sensibilité artistique et de l'idée de l'anthropologie comme d'une vocation authentique. Ces auteurs confirment par leur exemple que travailler dans le domaine de la science peut véritablement être de l'art, le don de voir "le ciel dans un grain de sable",<sup>10</sup> l'histoire naturelle dans la spirale d'un ammonite et la musique des sphères dans le code du mythe. Dans les deux cas, "la curiosité esthétique permet d'accéder directement à la connaissance."<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Gerc, Uticaj pojma kulture na pojam čoveka, in *Tumačenje kultura*, 1, 62.

<sup>11</sup> Lévi-Stros, *Tužni tropi*, 40.

## Qu'est-ce que Geertz et les anthropologues américains pensaient du structuralisme de Lévi-Strauss?

Dans les années 1960 le structuralisme façonné par Lévi-Strauss était le seul paradigme neuf et relativement bien élaboré en anthropologie, et, d'après certains, le seul paradigme socio-scientifique original au 20<sup>e</sup> siècle. Sherry Ortner affirme cependant que le structuralisme n'a jamais été particulièrement populaire parmi les anthropologues américains. Naturellement, cela ne signifie pas que le travail de Lévi-Strauss ne suscitait pas d'intérêt, ni que des tentatives sérieuses de comprendre son structuralisme ont fait défaut. C'est ce dont témoigne Geertz d'un point de vue participant dans l'interview à Richard Handler, du moins quant à l'ambiance à Harvard et plus tard à Chicago. Klukhohn a été l'un des premiers dans l'entourage de Geertz à avoir fait personnellement connaissance de Lévi-Strauss et de son travail durant la guerre; après la guerre, Schneider et Homans se sont "beaucoup intéressés à lui" et ont écrit le livre *Marriage, Authority, and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage* (1955), qui a provoqué le fameux débat avec Rodney Needham.<sup>12</sup> Or, bien que presque tous aient lu Lévi-Strauss, Geertz n'a pu se rappeler "aucun fort 'lévi-straussien' à l'université de Chicago à cette époque-là. Plus tard, Nur Yalman est venu et il s'est intéressé à Lévi-Strauss et à Dumont."

Geertz se souvient de sa première rencontre avec Lévi-Strauss à Chicago:

Le diplôme d'honneur a été discerné à Lévi-Strauss juste avant que je ne quitte Chicago. J'ai été désigné pour écrire l'argumentation. Je l'attendais à l'aéroport avec Fred [Eggan – note G.G.]. [...] Nous nous sommes assis et avons parlé pendant longtemps. A ce moment-là j'avais juste écrit 'Le sauvage cérébral' (Geertz, 1967), et j'étais assez excité car, dans le fond, ce n'était pas un article élogieux. Il était très cordial. [...] Puis tout à la fin de notre entretien de trois heures, il a dit: 'J'ai lu votre travail dans *Encounter*.' Et moi j'ai dit quelque chose comme: 'Ah oui?' Et lui, il a dit: 'Très intéressant – un peu méchant, mais intéressant', et il a abandonné le sujet. Donc, il a été très aimable.<sup>13</sup>

Le résultat de l'influence du structuralisme de Lévi-Strauss dans le cas de l'anthropologue symbolique David Schneider correspond probablement le plus à ce que Miloš Milenković appelle le "structuralisme parallèle". L'anthropologie culturelle américaine s'est, si l'on excepte les auteurs mentionnés ci-dessus, familiarisée avec le structuralisme européen c'est-à-dire

<sup>12</sup> Voir Rodney Needham, *Structure and Sentiment*, University of Chicago Press, Chicago 1962, et la critique formulée par Lévi-Strauss de l'interprétation de ses positions faite par Needham sur le mariage préférentiel et prescriptif dans: Lévi-Strauss, Preface to the Second Edition, *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston 1969, xxx-xliii.

<sup>13</sup> Ričard Hendler, "Intervju sa Klifordom Gercom", in A. Bošković, éd., *Kultura*, br. 118/119, 2007: 154-182, 170.

français, et l'a en partie adopté, sur la vague du post-structuralisme ou, plus précisément, a adopté *simultanément* les deux.<sup>14</sup> L'événement décisif dans ce processus a été la conférence interdisciplinaire "Les langages de la critique et des sciences de l'homme", tenue à l'Université John Hopkins à Baltimore en 1966, qui a rassemblé plus d'une centaine de chercheurs des sciences humaines et sociales des Etats-Unis et de huit autres pays. Elle était conçue comme un dialogue entre les chercheurs européens et américains sur le phénomène du structuralisme; ce nom général englobait "le pluralisme des modalités existantes du discours".<sup>15</sup> Cependant, comme ont dû le constater plus tard les éditeurs des actes publiés ultérieurement (1971), la conférence a offert des preuves que le moment de la "déconstruction théorique" approchait; Foucault, Derrida et Lacan ont pris leurs distances par rapport au terme lui-même, alors que Roland Barthes par son texte sur la mort d'auteur (1968) a annoncé la future domination des préoccupations post-structuralistes.

Au cours des années soixante les matérialistes américains, en premier lieu les écologues culturels considéraient le structuralisme lévi-straussien comme une variante de l'anthropologie symbolique, probablement pour sa concentration sur les domaines que les anthropologues symboliques s'étaient "octroyés", comme le mythe, le rituel, l'étiquette, etc. Toutefois, comme le souligne Ortner, ses thèses fondamentales diffèrent des thèses des anthropologues symboliques (à l'exception des schneideiriens). Les raisons en sont, en bref, les suivantes:

1) L'accent purement cognitif de Lévi-Strauss sur la notion de signification, à la différence de l'intérêt des Américains pour l'ethos et les valeurs;

2) L'accent de Lévi-Strauss sur l'arbitraire de la signification (la signification s'établit à partir des oppositions; rien ne possède de signification en soi); alors que les Américains mettent l'accent sur les relations entre les *formes* des "constructions" symboliques et les *contenus* auxquels ils servent de moyens (dans la note Ortner explicite: les Américains, eux aussi, adoptent la doctrine de l'arbitraire du symbole, mais ils insistent sur le fait que le choix d'une forme symbolique précise entre plusieurs symboles possibles et également arbitraires pour la même conception, non seulement n'est pas arbitraire, mais a des implications importantes qui doivent être explorées);

3) Un "locus" explicitement abstrait de structures, détaché des actions et des intentions des participants, face à un "focus" consistant sur le participant, bien que différemment défini (Schneider fait, à nouveau, en partie exception à cela).<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Miloš Milenković, *Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije*, Beograd, Srpski genealoški centar, 2007, 82-83, 85.

<sup>15</sup> Ričard Meksi i Eudenio Donato, éd., *Strukturalistička kontroverza: Jezici kritike i nauke o čoveku*, Prosveta, Beograd 1988, 11.

<sup>16</sup> Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties", 136.

Ortner conclut que pour toutes les raisons évoquées, le structuralisme n'a pas été particulièrement accepté parmi les anthropologues américains symboliques comme cela peut paraître au premier abord. James Boon s'est, en fait, efforcé de faire adopter le travail de Lévi-Strauss par les Américains et de concilier Lévi-Strauss et Schneider, d'un côté, et Geertz, de l'autre,<sup>17</sup> mais le résultat ultime est plus dans l'esprit du structuralisme.

Lévi-Strauss avait un profond respect pour la discipline américaine, la tradition boasienne et Boas lui-même, qu'il avait rencontré lors de son séjour aux Etats-Unis et à la mort de qui, il avait malheureusement assisté à l'Université Columbia. Il s'est exprimé sur l'influence décisive de l'anthropologie américaine, notamment du travail de Boas et de Lowie dans son orientation pour l'ethnologie, dans les *Tristes tropiques*, *L'Anthropologie structurale* et l'interview à Didier Eribon, ainsi que dans *De près et de loin*. Et de lui-même il dit: "dans le fond, je suis un simple kantien; et en même temps, peut-être, structuraliste depuis la naissance."<sup>18</sup>

Geertz s'est défini comme "moderniste tardif sous pression" et comme "constructionniste social". Il refusait de se ranger parmi les structuralistes et post-structuralistes parce que l'"hyperrationalisme et l'essentialisme structuralistes" lui ont toujours répugné.<sup>19</sup> Il n'était pas un "anthropologue postmoderne" en dépit du relativisme qui a un rôle important dans son travail. Aleksandar Bošković fait remarquer que le concept d'"ethnographie postmoderne" qui précède le travail de Geertz, n'a fait l'objet de l'attention et de la reconnaissance qu'il méritait qu'après la publication de ses œuvres et sous son influence dans les sciences sociales, et notamment dans l'anthropologie.<sup>20</sup> Il est justifié de considérer Geertz comme le "premier promoteur" de ces tendances relativement nouvelles"; son approche interprétative, symbolique, textuelle a frayé le chemin à l'anthropologie postmoderne.

Quant au rapport de Geertz envers le structuralisme anthropologique et le structuralisme en général, il a rendu compte de son importance intellectuelle durable et générale, aussi bien que de sa contribution au changement de conscience de l'anthropologie sur elle-même. Le structuralisme est parvenu sans doute à la différence de tous les autres courants qui l'ont précédé, à pénétrer

<sup>17</sup> J. Boon, "Further Operations of 'Culture' in Anthropology: A Synthesis of and for Debate", *Social Science Quarterly*, Vol. 53, Issue 2, 1972, 221-252; J. Boon, *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss and Literary Tradition*, Oxford 1972.

<sup>18</sup> Klod Levi-Stros, Didije Eribon, *Izbliza i izdaleka*, Sarajevo, Svjetlost, 1989, 120.

<sup>19</sup> Garry A. Olson, "Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction", *A Journal of Composition Theory /JAC*, 11.2, 1991, 245-268. [http://www.jacweb.org/Archived\\_volumes/Text\\_articles/V11\\_I2\\_OlsonGeertz.htm](http://www.jacweb.org/Archived_volumes/Text_articles/V11_I2_OlsonGeertz.htm)

<sup>20</sup> Bošković, "Clifford Geertz: Writing and Interpretation", *Sociologija*, Vol. XLIV, No. 1, 2002, 41-55; 43.

dans la culture générale et la vie publique et à changer "l'air du temps", à créer "une nouvelle langue au moyen de laquelle il est possible de débattre de tout de manière utile, des vêtements féminins, comme dans *Le Système de la Mode* de Barthes, jusqu'à la neurologie..."<sup>21</sup> Bien que sceptique à l'égard du projet structuraliste en tant que programme de recherche et même hostile envers lui en tant que philosophie intellectualiste, Geertz a promptement déclaré qu'il considèrerait cette construction du domaine du discours comme une "réalisation exceptionnelle", et Lévi-Strauss lui-même comme "l'un des véritables 'auteurs' en anthropologie – et si tout est dans l'originalité, peut-être même le plus authentique".<sup>22</sup>

### L'approche de Geertz et la stratégie textuelle de Lévi-Strauss dans les *Tristes tropiques*

Geertz lui-même a donné sa contribution à l'interprétation "révisionniste" de l'œuvre de Lévi-Strauss et notamment du statut des *Tristes tropiques* dans le cadre de cette œuvre – comme d'une œuvre-clé et d'un texte représentatif ("pivot autour duquel tourne l'unité", "le texte initial" et "l'œuf cosmique" du structuralisme). Les principales nouveautés par rapport aux interprétations antérieures<sup>23</sup> sont l'application de l'approche "lit-crit" à la stratégie de construction du texte de Lévi-Strauss, avec l'accent sur la représentation particulière du "séjour là-bas", et l'introduction d'une nouvelle perspective, perspective intratextuelle dans l'analyse de son œuvre. La thèse de départ de Geertz est que le travail de Lévi-Strauss n'est pas organisé linéairement, en tant qu'une progression de la compréhension, ni quantitativement, en tant

<sup>21</sup> Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, California, Stanford University Press, 1988, 26. – Le deuxième chapitre du livre de Geertz sous le titre "Le monde dans le texte: comment lire les 'Tristes tropiques'" est entièrement consacré à Lévi-Strauss comme à un "auteur-écrivain" barthien.

<sup>22</sup> Geertz, *Op. cit.*, 27. Voir aussi Brian McCormack, "Three Clowns of Ethnography: Geertz, Lévi-Strauss, and Derrida", *Dialectical Anthropology* 24, 1999, 125-139; 127, 129. McCormack sur l'exemple de l'écriture de Geertz sur Lévi-Strauss s'efforce, à mon avis, de manière assez peu convaincante, de montrer que Geertz, en dépit de l'habileté dans la démonstration, échoue dans son rôle de "clown ethnographique". Il affirme que Geertz, bien qu'il le camoufle par un "scepticisme contrôlé", est en réalité apeuré par l'invention de Lévi-Strauss, l'anthropologie structurale. La prétendue "ironie" est dans le fait qu'un "véritable" maître sait en reconnaître un autre, ce comment Geertz se reconnaît lui-même comme auteur "véritable" et original.

<sup>23</sup> Voir E. Nelson Hayes, Tanya Hayes, eds., *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England 1972.

qu'une série de formulations et de préformulations discontinuées d'une position ferme, mais de façon "centrifuge". Il considérait qu'il était possible et profitable de voir tous les autres travaux de Lévi-Strauss, même ceux qui précédaient les *Tristes tropiques*, comme ses "déballages" partiels et élaborations des fils particuliers, présents à l'état embryonnaire et souvent même plus entièrement, dans cette oeuvre "multiplex".

Plus tôt (1967) il avait émis l'opinion que, bien que l'on ne pût considérer *Tristes tropiques* comme un grand ni même comme un très bon livre anthropologique, il s'agissait certainement de l'un des "plus beaux livres écrits par un anthropologue".<sup>24</sup> L'objectif de Geertz dans les *Œuvres et vies* était d'étudier cette particulière "stratégie de la construction du texte" (expression du linguiste Alton Baker) dans l'anthropologie, que caractérise l'unité du contenu et de la forme, de ce que l'on dit et de la manière dont on le dit, de l'essence et de la rhétorique. Geertz considérait que dans l'anthropologie tout entière il n'y avait pas d'oeuvre qui fût plus auto-référentielle – "oeuvre qui renvoie plus souvent à elle-même en tant que *artefact* et qui fasse ce dont elle parle".<sup>25</sup>

La particularité du livre *Tristes tropiques* est qu'il contient en lui plusieurs livres "plus minces", plusieurs sortes entièrement différentes de textes simultanément présents qui rivalisent, et quelquefois s'entrecroisent sur le même niveau. Tous ensemble ils représentent "un modèle uni, comme du moiré". Geertz repère cinq principaux types de textes qui se sont reliés entre eux syntaxiquement, métonimiquement, dans une seule unité: récit de voyage, ethnographie, texte philosophique, traité réformiste et texte littéraire symboliste. Dans le cadre du premier genre, il rattache l'écriture de Lévi-Strauss aux récits de voyages français de l'époque de la Troisième République 1870-1940. (par exemple le *Voyage au Kongo* de Gide, les récits de voyage romantiques de Pierre Loti et d'André Malraux de sa "phase archéologique" à l'Extrême Orient).

À la différence du récit de voyage, le texte ethnographique contient une thèse: "l'ensemble de coutumes d'un peuple possède toujours son style particulier; elles forment des systèmes." Geertz suppose que "Ouverture" et "Coda" dans les *Mythologiques* sont probablement les formulations les plus puissantes, "L'analyse structurale du mythe" la plus systématique, et le quatrième chapitre du *Totémisme aujourd'hui* la plus claire; mais il considère que "Lévi-Strauss n'est nulle part parvenu à formuler le structuralisme avec le S majus-

<sup>24</sup> Gerc, Cerebralni divljak: O delu Kloda Levi-Strosa, in *Tumačenje kultura*, 2, 127-146, 129, originellement publié sous le titre "The cerebral savage: the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss", *Encounter*, Vol. 28, No. 4, 1967, 25-32.

<sup>25</sup> Geertz, *Works and Lives*, 28, l'italique est de moi.

cule d'une manière aussi noble et concise, comme il y est parvenu dans les *Tristes tropiques*".<sup>26</sup>

En tant que texte philosophique au "sens scolaire", il se concentre sur le thème central dans la pensée occidentale: les fondements naturels de la société humaine. La pratique ethnographique et la réflexion de Lévi-Strauss sont, pour ainsi dire, au service de sa recherche philosophique parmi les Nambikwara au fin fond de l'Amazonie, recherche du contrat social de Rousseau et de la théorie freudienne du parricide. C'est un singulier *hommage* au modèle néolithique de *société naissante*, comme à la "solution moyenne entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité à laquelle nous incite notre *amour propre*".<sup>27</sup> La connaissance des autres sociétés sert de leçon : nous pouvons nous libérer de la nôtre et construire éventuellement, à partir du modèle rousseauiste permanent et universel, un idéal au-delà du temps et de l'espace, un ordre social rationnel, "tel que, comme le dit Lévi-Strauss, l'homme puisse y vivre".

En tant que traité réformiste, *Tristes tropiques* est moins l'épanchement de la "fureur moraliste" que de la répugnance esthétique envers le corporel et le biologique: le radicalisme de Lévi-Strauss est "sensuel", et non "politique." Geertz considère que parmi toutes les accusations radicales sur le compte de l'Occident il en est peu qui aient l'âpreté et la force des *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss. Par rapport à lui, Franz Fanon semble presque "doux". Geertz met en rapport ce "dégoût esthétique élevé ou transporté au niveau moral" avec un courant particulier dans la pensée européenne réformiste du 19<sup>e</sup> et du premier 20<sup>e</sup> siècle, représenté par Flaubert, Nietzsche, Matthew Arnold, John Ruskin et d'autres critiques de l'époque moderne.

Enfin, *Tristes tropiques* est délibérément écrit comme une sorte de texte littéraire symbolique, ce que James Boon a déjà fait remarquer dans son étude *Du symbolisme au structuralisme* (1972), application des positions d'un symboliste sur les cultures primitives: "Mallarmé en Amérique du Sud". Sous cet aspect, *Tristes tropiques* est "un document de la mentalité symboliste", celle-ci étant également propre à l'auteur et à "ses" Indiens dans les forêts et les savanes de l'Amazonie.

Selon Geertz, le résultat final en est le *mythe*, thèse qu'il avait déjà élaborée dans son essai "Le sauvage cérébral", encore un texte rajouté par métonymie – "mythe de l'anthropologue comme chercheur de mythes." *Tristes tropiques* dominant dans l'oeuvre tout entière de Lévi-Strauss comme "texte-mythe" ou, autrement dit, comme

---

<sup>26</sup> *Ibid*, 37.

<sup>27</sup> *Ibid*, 39.

syntaxe de la syntaxe, forme ultime suffisamment abstraite pour pouvoir représenter, ou mieux, organiser l'unité. [...] Tout s'achève, dans la mesure où il est possible de dire que cela s'achève, dans la métaphysique formaliste de l'être, qui n'est jamais prononcée, mais se laisse pressentir, jamais écrite, mais elle se manifeste toujours.<sup>28</sup>

Le moment décisif, du point de vue de l'intérêt de Geertz pour Lévi-Strauss comme auteur anthropologique et pour sa stratégie textuelle dans les *Tristes tropiques*, est la représentation singulière "du séjour là-bas" et la représentation également singulière du rapport entre le texte référentiel et le monde référent qui en découle. Lévi-Strauss, en effet, affirme qu'une sorte de "séjour (présence) là-bas" direct, personnel", prêché par l'anthropologie américaine et britannique récente, est en réalité impossible. Geertz lui donne en partie raison. Tout au début des *Tristes tropiques* Lévi-Strauss souligne que l'idée de continuité entre l'expérience et la réalité est fautive:

il n'y a pas de continuité dans le passage de l'un à l'autre ... Pour accéder à la réalité, nous devons d'abord rejeter l'expérience, même si plus tard nous devons les réintégrer dans une synthèse objective, où la sentimentalité (c'est-à-dire "conscience", "sensibilité", "subjectivité", "sentiment") ne joue aucun rôle... [Notre] devoir... est de comprendre l'être en relation avec lui-même et non avec nous.<sup>29</sup>

Dans cette section Lévi-Strauss formule en réalité ses arguments contre la phénoménologie et l'existentialisme en philosophie, ou plus concrètement contre l'hypothèse sur la continuité du vécu et du réel, la subjectivité et l'élévation des "problèmes personnels" au niveau d'une "métaphysique adolescente", face à la réflexion objective. Avec nonchalance et sans esprit de polémique Geertz passe par-dessus cette critique qui pourrait partiellement concerner son approche phénoménologique en anthropologie, probablement parce qu'il ne s'intéresse pas ici aux analyses de la doctrine épistémologique de Lévi-Strauss, mais à l'interprétation de ses stratégies discursives.

Il considère que cette conviction profonde que l'on peut connaître les "sauvages", non pas par le rapprochement et par la participation à leur façon de vivre, mais par la transposition de leurs expressions culturelles en des modèles abstraits de rapports, est présentée dans les *Tristes tropiques* comme découlant du "climax de l'expérience" de l'auteur lui-même: c'est-à-dire de la fin décevante de sa recherche du point ultime de sauvagerie (et en même temps "le premier contact"). Il s'avère que ses sujets, "les intacts Tupi-Kawahib" sont inaccessibles et impénétrables (linguistiquement et ethnographiquement).

<sup>28</sup> *Ibid*, 45, 46.

<sup>29</sup> *Ibid*, 46; cf. *Tužni tropi*, 41.

### Ressemblances dans la théorisation et l'interprétation de la culture: cas de convergence ou indication de filiation plus profonde?

Geertz, qui a défini la culture comme un système symbolique, n'a jamais explicitement posé la question pourquoi les symboles culturels déterminent dans cette mesure le comportement humain. L'historien américain William Sewell Jr considère que la réponse peut être trouvée dans deux essais écrits dans les années 60 – "Religion comme système culturel" et "Développement de la culture et évolution de l'esprit", et j'en rajouterais un troisième – "L'influence de la notion de culture sur la notion d'homme" (1966), qui est, à mon avis, l'un des meilleurs essais de la première phase théorique interprétative de Geertz dans laquelle il s'intéressait à la "science sociale conventionnelle", pour utiliser l'expression de son critique Paul Shankman.<sup>30</sup>

Aussi incroyable que cela puisse paraître aujourd'hui, Geertz fonde dans ces essais les principes d'une théorie de la culture, pour ainsi dire ontologique, systémique et générale, d'un système extrinsèque de symboles et cela sur une base objective, matérialiste et évolutionniste.<sup>31</sup> L'intention essentielle de Geertz était de tracer une frontière entre les modèles qui régissent le comportement biologique et ceux présents dans l'action culturelle. La fonction symbolique est universelle et les êtres humains ne pourraient pas subsister sans cet autre code qui opère parallèlement avec le code génétique; être humain signifie être doté de culture.

Il semblerait que ce soit ici que Geertz se rapproche le plus d'une théorie de la culture symbolique pour ainsi dire, pro-structurelle. Il considèrerait toutefois qu'il était inutile de chercher, comme le faisaient les structuralistes et les formalistes, les principes universels qui se trouvent à la base de la cognition, car il est d'une importance capitale de savoir que toutes les cultures sont différentes, comme le sont les individus. "Être humain" (*ici et là-bas*) ne signifie pas être homme en général ou homme typique; "cela signifie être une espèce particulière d'homme, et naturellement, les hommes diffèrent entre eux."<sup>32</sup> D'après Geertz, on ne peut être homme, exister dans le monde, que comme un être particulier culturel, être d'une culture *spécifique*.

<sup>30</sup> Voir Paul Shankman, "The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz" [and Comments and Reply], *Current Anthropology*, Vol. 25, No. 3, 1984, 261-280.

<sup>31</sup> William H. Sewell Jr., Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation, u Ortner, ed., *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*, 35-55. Conférencier A. Mihelsen, "Ne stvaram sisteme": intervju sa Klifordom Gercom", *Kultura*, 118/119: 183-203, 191.

<sup>32</sup> Gerc, Uticaj pojma kulture na pojam čoveka, dans *Tumačenje kultura*, 1, 74.

Dans son essai "L'influence de la notion de culture sur la notion d'homme" il étudie l'idée d'une nature humaine universelle (uniforme et constante) indépendante de la culture, du lieu et du temps.<sup>33</sup> Ensuite il exprime sa conviction sur le relativisme culturel général dans l'anthropologie moderne, mais sous forme de définition négative – "les hommes qui ne sont pas façonnés selon les coutumes de certaines régions, en réalité n'existent pas, n'ont jamais existé et, ce qui est encore plus important, ne pourraient exister par la nature même des choses".<sup>34</sup> Et le même exprimé sous forme d'affirmation, "ce que l'homme est, peut être inséparablement relié au lieu où il habite, à qui il est et à ce en quoi il croit". Pour Geertz le "problème du relativisme" était un pseudo-problème, la peur qu'il inspirait infondée, et l'idée que le phénomène culturel non universel ne peut rien dire sur la nature humaine illogique et naïve du point de vue scientifique; la pertinence des phénomènes ne se manifeste pas (ou du moins pas exclusivement et pas toujours) dans leur généralité empirique, mais dans la possibilité de mettre en lumière "les processus naturels durables dans leur fond".<sup>35</sup>

Il conclut qu'il est extrêmement difficile de tracer la frontière entre les catégories de la nature et de la culture, entre ce qui est universel et constant (nature) d'une part et ce qui est conventionnel, local et variable (culture) d'autre part. A la différence de Lévi-Strauss qui considère que cette distinction a encore une valeur, sinon réelle, du moins instrumentale, méthodologique,<sup>36</sup> Geertz n'y croit pas. En outre, toute tentative de tracer une telle frontière, mènerait, à son avis, "à une représentation fautive ou du moins erronée de ce qu'est l'homme".

Geertz soutient que la frontière est floue entre ce qui est contrôlé par la nature et ce qui est contrôlé par la culture dans le comportement humain, et Lévi-Strauss qu'il est "souvent difficile de tracer la limite", autrement dit qu'il n'est pas possible de fixer par une analyse empirique le point de passage, parce que les stimulants physico-biologiques et psycho-sociaux provoquent souvent des réactions semblables.<sup>37</sup> Presque tout comportement humain complexe est un résultat "interactif" de l'un et de l'autre (Geertz); "dans la plupart

<sup>33</sup> Il est intéressant de noter que ce texte commence par une référence à la pensée de Lévi-Strauss sur l'explication scientifique de *La Pensée sauvage*: l'explication consiste non pas à réduire le complexe au simple, mais à remplacer ce qui est complexe et moins compréhensible par une complexité plus compréhensible. La maxime que Geertz considérerait comme appropriée à l'anthropologie est la suivante: "Recherche la complexité et arrange-la." *Ibid*, 48.

<sup>34</sup> *Ibid*, 50.

<sup>35</sup> Gerc, *Uticaј pojma kulture na pojam čoveka*, 61, 62.

<sup>36</sup> C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, 3.

<sup>37</sup> Lévi-Strauss, Introduction: Nature and Culture, *The Elementary Structures of Kinship*, 3, 8.

des cas, les causes en réalité ne sont pas dissociées, car la réponse du sujet représente l'intégration des sources biologiques et sociales de son comportement, comme c'est le cas du comportement d'une mère envers son enfant" (Lévi-Strauss). La culture est la condition, le moyen et l'essence de l'existence humaine: "Nous sommes, en un mot, des animaux incomplets ou inachevés qui se complètent, c'est-à-dire s'achèvent à travers la culture" (Geertz);<sup>38</sup> "La culture n'est pas simplement juxtaposée ni superposée à la vie, mais elle sert dans un sens de substitut à la vie, et dans l'autre, elle s'en sert et la transforme pour créer une synthèse de nouvel ordre" (Lévi-Strauss).<sup>39</sup>

Cet animal intelligent avec le néocortex développé n'aurait pu se développer sans culture et ne peut exister sans elle; c'est pour cette raison que sa nature ne peut s'imaginer en dehors, ni étudier indépendamment de la culture. Lévi-Strauss rappelle que c'est déjà Blumenbach qui en 1811 dans son étude sur "Pierre le Sauvage" a émis l'importante observation que même s'il est vrai que l'homme est un animal apprivoisé, il est toutefois le seul à s'être apprivoisé lui-même. En isolation, l'animal domestique retournerait au comportement naturel de son espèce qu'il avait avant d'être apprivoisé, mais nous ne pouvons nous attendre à cela de la part de l'homme, car "l'espèce ne possède pas de comportement naturel auquel pourrait régresser l'individu isolé".<sup>40</sup> Geertz, pour sa part, se livre à la spéculation que les hommes sans la culture seraient "des monstres inutilisables et des "infirmes mentaux", et non "des sauvages intelligents de *Sa Majesté des mouches* de Golding", ni des sauvages nobles du "primitivisme des lumières".

Si l'aptitude de parler et d'apprendre les langues est naturelle, l'aptitude de parler certaines langues est définitivement culturelle (Geertz); en outre, la parole articulée est simultanément produit et condition de la culture, c'est-à-dire la culture même (Lévi-Strauss). Geertz, cependant, plus explicitement et plus radicalement que Lévi-Strauss définit l'homme comme "artefact culturel" et comme l'artefact d'une culture spécifique, concrète et particulière, tout comme la cathédrale de Chartres. Si la recherche du fondement structural de la diversité sociale et culturelle faite par Lévi-Strauss était motivée par une recherche philosophique de l'essence universelle de la Culture et de l'Homme, la recherche de Geertz des significations de ces artefacts culturellement et historiquement déterminés est, elle, strictement non-essentialiste, phénoménologique et constructionniste. Il n'y a aucune essence derrière ou sous les phénomènes, car elle est, pour ainsi dire, déjà contenue en eux. Il n'y a pas de face et de revers des choses, et derrière les rôles et les masques que nous jouons, c'est-à-dire portons dans nos jeux sociaux, ne se cachent pas des personnalités quelconques plus

<sup>38</sup> Gerc, *Uticaј pojam kulture na pojam čoveka*, 69.

<sup>39</sup> Lévi-Strauss, *Op. cit.*, 4.

<sup>40</sup> *Ibid*, 5.

réelles ou des aspects plus objectifs de la réalité; les significations sont déjà en les rôles et les masques même, et nous devons les lire.

La nature humaine est ce qui nous est commun à tous, autrement dit ce que nous sommes intrinsèquement capables de devenir et ce que nous devenons réellement. Si la culture nous a façonnés comme une espèce unique, elle nous façonne également comme des individus particuliers. "Être homme signifie être Javanais", disent ses informateurs à Java. À aucun moment Geertz n'est tenté de qualifier cette position comme forme d'ethnocentrisme mesquin primitif qui dénierait l'humanité aux autres.<sup>41</sup> Pour lui, il s'agit d'un fait existentiel qu'il faut incorporer à la compréhension anthropologique de la construction culturelle de la nature humaine, de la personnalité et du soi.

\*\*\*

Il peut paraître intéressant, simplement de faire remarquer, peut-être même comme symptôme de quelque chose de plus pertinent, que des approches aussi différentes comme celle de Lévi-Strauss et celle de Geertz, peuvent avoir des hypothèses de départ semblables et même communes dans la théorisation de la culture. La ressemblance entre eux sous cet aspect est-elle contingente ou bien est-elle le résultat d'une filiation intellectuelle plus profonde, autrement dit d'une généalogie? Existe-t-il une récurrence de l'opposition "éternelle" nature/culture dans la pensée de Geertz? Je me permettrai d'ajouter encore une question: Geertz est-il un structuraliste latent, étant donné certains éléments de l'approche structurale naïve, chaotique, inconsciente (bien que non de type lévi-straussien) dans son analyse interprétative? Je vais même donner un exemple, l'excellent essai "Jeu profond: notes sur le combat de coqs à Bali" (1972),<sup>42</sup> qui a été soumis et exposé à tant de critiques et d'interprétations, qu'il va certainement sans peine supporter mon observation bénigne.

En bref, le combat de coqs réunit les catégories de la *nature* ("colère non refoulée", "ça", "animalisme") et de la *culture* ("forme perfectionnée", "forme

<sup>41</sup> Dans son essai "Upotrebe različitosti", *Kultura* 118/119, 2007, 87-107, Geertz reprochera à l'anthropologue français de tolérer, dirait-on, ce même parochialisme/ethnocentrisme dans une "argumentation inquiétante" et "singulière" au début du recueil d'essais sous un titre "contestable" *Regard éloigné*. Incité par un écrit de Lévi-Strauss (conférence sur invitation de la part de l'Unesco en 1971, à l'occasion de l'année internationale de lutte contre le racisme et la discrimination raciale), Geertz s'est penché sur "l'avenir de l'ethnocentrisme", ses implications morales et cognitives. Voir aussi C. Lévi-Strauss, *The View from Afar*, New York, Basic Books, 1985.

<sup>42</sup> Publié pour la première fois dans *Deadalus*, Winter, 1972, 1-37, Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, 412-453, traduction serbe Gerc, Duboka igra: Beleške o balinežanskoj borbi petlova, 221-281.

articulée", "entité sociologique"; "surmoi masculin"). En tant que forme articulée jouée sur la scène publique (d'après la terminologie de Goffman, "rassemblement focalisé"), il regroupe le jeu social (participants, stratégies, objectifs, résultats), le drame social et le texte social.

A l'époque classique, pré-coloniale (avant 1908), le combat de coqs était une "question extrêmement sociale", réglée par la loi, les règlements fiscaux et le droit coutumier, et la participation à ce combat "devoir civique" des hommes adultes. Cela signifie qu'il est une des situations et activités sociales rares dont sont exclues les femmes dans cette société "assez 'unisexuée'". En dépit de l'interdiction juridique, des sanctions et de la condamnation morale de la part de l'élite bureaucratique et culturelle post-coloniale, la pratique s'est perpétuée dans la clandestinité comme socialement désirable au niveau local. Or, c'était toujours un spectacle traditionnellement mis en scène et joué par "les hommes pour les hommes", sans aucune participation des femmes balinaises. En outre, il existe des tabous concernant les femmes.

Qui alors aurait "dit" à Geertz, Bateson et à Mead que les coqs parlent des hommes et de leur sexualité, c'est-à-dire de la sexualité masculine ("symbolisme phalique")? Probablement les Balinais eux-mêmes, leurs coutumes et comportements, expressions verbales et concepts, et non pas Sigmund Freud. L'identification avec les coqs est un processus psychologiquement ambivalent: en tant que symbole phalique, le coq symbolise le surmoi masculin, le moi idéal ou "le moi narcissique masculin exprimé de manière ésopique", mais également son contraire – le ça destructif qui appartient au monde non-humain, animal et démoniaque.<sup>43</sup> Le lien entre les coqs et les démons animalistes sanguinaires de l'autre monde est explicite; le sacrifice du sang représente la fonction rituelle et religieuse de la lutte des coqs.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Geertz évoque une suite d'indices du dégoût et de la cruauté des Balinais envers les animaux (par ex. dans leur traitement des chiens, dans une opposition si tranchante par rapport à l'intérêt passionné et à la sollicitude quand il s'agit de coqs); formes "animales" de comportement dans le monde humain et culturel, comme la sodomie et l'inceste ou la manifestation d'une nature humaine "animale" (interdiction de ramper pour les bébés; le limage des dents comme principal rite à la puberté); sur les processus physiologiques et la maladresse motrice. – la lecture que fait Kuper de l'analyse de Geertz met l'accent sur l'aspect psychanalytique, l'interprétation de la motivation inconsciente cachée des événements, des valeurs irrationnelles (peurs et désirs refoulés) sous les valeurs officielles de la culture balinaise. Adam Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account*, Cambridge, Massachusetts/London, England, 1999, 108-109.

<sup>44</sup> A la veille de la grande fête balinaise, "le Jour du silence", lorsque les démons sortent de l'enfer, les combats de coqs étaient légaux et avaient lieu dans presque tous les villages de l'île.

Geertz applique ensuite l'approche "textuelle" dans l'interprétation de la signification symbolique de cet aspect d'action sociale. C'est comment il parvient, sur un plan d'interprétation, et probablement non-intentionnellement, à la mythomorphisation et la mythopoétisation du combat de coqs. En attirant l'attention sur le dramatisme du combat ("le drame sanglant de haine, de cruauté, de violence et de mort"), Geertz interprète en réalité la structure profonde (j'ose dire, "mythique") de ce genre balinais dont les principaux éléments sont les couples d'oppositions "éternelles" (atemporelles et en ce sens transcendentales) – "l'homme et la bête, le bien et le mal, le moi et le ça, le pouvoir créateur de la virilité éveillée et le pouvoir destructeur de l'animalité libérée".<sup>45</sup> Sur cette même base, on peut attribuer au propriétaire du coq vainqueur, qui, de droit, consume la viande du coq déchiqueté, des sentiments ambivalents "mêlés", comme "malaise social, satisfaction morale, dégoût esthétique et plaisir cannibale".<sup>46</sup>

Cette conclusion, à mon avis, n'est pas la conséquence d'une description "sommaire" ni de l'absence de perspective autochtone et de dialogisme, mais plutôt d'une perspective atemporelle et d'un hermétisme conséquent (ou peut-être d'un structuralisme latent?) de l'analyse de Geertz: de l'effort de décoder le message du combat de coqs, compris comme un méta-récit balinais – "récit paradigmatique" sur l'ethos de la culture, sur la collectivité et la dimension de la subjectivité de l'individu ("une sorte d'éducation sentimentale" et "explication méta-sociale" de la stratification sociale).<sup>47</sup>

Compte tenu de la perspective cognitive analytique de Marc Turner<sup>48</sup>, il semble possible de ne pas considérer mon hypothèse provisoire sur le "struc-

<sup>45</sup> Gerc, *Op. cit.*, 233.

<sup>46</sup> Son critique Vincent Crapanzano considère manifestement une telle conclusion comme peu convaincante, spéculative et trop générale, menant à l'essentialisation et l'hypostase du "Balinais éternel". V. Crapanzano, *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*, u J. Clifford, G. E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986, 51-76.

<sup>47</sup> William Sewell désigne cet aspect de l'analyse de Geertz comme une représentation "synecdochique" de la culture balinaise dans une perspective synchronique, à la différence de William Roseberry qui la traite dans l'ensemble comme une sorte de "construction" métaphysique, parce qu'il détache le combat de coqs du processus historique et social de production et de reproduction des rapports de pouvoir et de domination. Sewell Jr., *Op. cit.*, 52, dans la note; W. Roseberry, "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology", *Social Research*, Vol. 49, No. 4, 1982, 1013-1028.

<sup>48</sup> M. Turner, "Deep Play", dans: *Cognitive Dimensions of Social Science: The Way We Think About Politics, Economics, Law, and Society*, Oxford University Press, 1998, 3-59.

turalisme latent", implicite, représentant la motivation inconsciente ou non-intentionnelle de l'analyse de Geertz, comme une simple impression sans aucun appui réel.<sup>49</sup> Selon Turner, l'essai de Geertz est manifestement consacré à l'interprétation rétrospective d'une entité sociologique particulière, mais il arrive à faire plus: sous la surface il s'efforce de découvrir les opérations cognitives basiques qui rendent possible le combat de coqs en tant qu'invention. Turner affirme que ces opérations cognitives sont fondamentales et universelles; elles sont le fondement de la pensée rationnelle, de l'imagination, de la créativité et de l'innovation. L'une d'entre elles, et d'après Turner la plus importante, est l'intégration conceptuelle ("blending"). Elle est active dans toutes les sphères de la pensée et de l'action, la décision, l'estimation, le raisonnement et la découverte compris.

Dans "Le Jeu profond" Geertz offre "une démonstration brillante" de la complexité d'enchaînement conceptuel bien que cela n'ait point été son intention. Son dessein avoué était d'interpréter dans une perspective historique l'entité sociologique "fabuleuse, complexe, particulière", de la rendre intelligible et plus proche de ceux qui ne sont pas Balinais. Autrement dit, le dessein de Geertz était d'expliquer sa signification locale.

Turner, cependant, suggère que le combat de coqs peut aussi être considéré comme résultat de la capacité mentale qui est durable, universelle et uniforme, présente dans toutes les cultures, langues et époques historiques, bien que ses produits réels soient extraordinairement différents, hétérogènes et complexes. Le combat de coqs à Bali est un phénomène local et un fait historique, mais l'opération mentale qui est dans son fond, est, elle, invariable, indépendante de la culture, de l'histoire et de la langue. Elle fait partie du "nous", où "nous" ne désigne ni les Balinais de 1958 ni les chercheurs de 2009 mais des êtres humains cognitivement modernes. Turner soutient que l'enchaînement conceptuel est "basique, et non exotique".

La notion de combat de coqs à Bali est une alliance conceptuelle métonymique. Elle découle de l'enchaînement conceptuel de deux sortes de choses très différentes, plus précisément d'êtres – hommes et coqs. Geertz fait différentes tentatives pour désigner le genre d'opération mentale qui explique cette liaison: "image, fiction, modèle, métaphore ...". Il rappelle qu'elle est en même temps l'acte de la nature et l'acte de la culture. Son expression "dualité croisée" qui décrit la qualité essentielle du combat de coqs à Bali est, selon Turner, "parfaite", la meilleure expression possible pour l'intégration conceptuelle: "dualité" décrit deux champs d'influence, et "croisée" le mode selon lequel leurs qualités indépendantes entrent en interaction pour produire une nouvelle alliance signifiante. Cependant, l'alliance focale pour Geertz, celle

---

<sup>49</sup> Elle a été émise tout à fait indépendamment et avant de connaître le travail de Turner.

qui fait l'objet de son interprétation particulière "after the fact",<sup>50</sup> comme exemple canonique comment il faut "travailler" une science sociale interprétative, est l'alliance du *coq de combat* et de *l'homme social*. C'est cette alliance qui crée le combat de coqs de Bali comme entité sociologique. Sa signification émergente modèle et présente les Balinais.

De cette manière, il s'avère que l'analyse interprétative de la culture de Geertz "comme texte" "travaille" réellement, mais à un niveau/plan inattendu, très éloigné de la vision et du dessein de l'auteur, tout comme du relativisme déclaratif de sa théorie culturelle: en s'appuyant sur une dimension cognitive de la représentation culturelle du combat de coqs de Bali et sur des opérations mentales basiques, universelles et constantes, celles-ci étant, bien naturellement, inhérentes à l'homme.

Gordana Gorunović

Gerc vs. Levi-Stros:  
latentne strukturalne pretpostavke u Gercovom kulturalizmu?

Reč je o dvojici *autora*, u fukoovskom smislu reči, koji zasigurno spadaju među najuticajnije ličnosti u sociokulturnoj antropologiji, društvenim proučavanjima i na interdisciplinarnoj sceni 20. veka. Klod Levi-Stros je postao "intelektualni junak" u periodu dominacije strukturalizma sredinom 20. veka i tokom 1960-ih, Kliford Gerc (Clifford Geertz) "ikona i ambasador" antropologije u drugoj polovini 20. veka. Obojica su osnivači diskursa, zasnovali ne samo posebne teorijske pristupe i metode – strukturalnu, odnosno interpretativnu analizu i izgradili distinktivne stilove u antropološkom pisanju, već su svojim autoritetom i delima inspirisali paradigme i šire intelektualne pokrete, a strukturalizam i kulturni interpretativizam su mnogo više od prolaznih epizoda u istoriji društveno-naučnog mišljenja ili "pomodnih kultura".

Moja namera je da povučem neke paralele i da, pored svih razlika koje su transparentnije u njihovim epistemološkim diskursima, teorijskom pristupu i metodi, kao i samom etnografskom i antropološkom pisanju, ukažem na izvesne sličnosti u teorizaciji i interpretaciji kulture.

*Ključne reči:* Klod Levi-Stros, Kliford Gerc, strukturalizam, kulturalizam, teorija kulture, kulturna raznovrsnost, antropološko pisanje

<sup>50</sup> Voir récit de Kalidassa sur le sage indien et l'éléphant comme métaphore de l'"anthropologie ethnographique", de Geertz dans Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, 167.

Gordana Gorunović

Geertz versus Levi-Strauss:  
latent structural dispositions in Geertz "theory of culture"?

These are two *authors*, in Foucauldian terms that certainly belong to the most influential individuals in socio-cultural anthropology, as well as in the social sciences and interdisciplinary research more broadly. Claude Levi-Strauss became some kind of an "intellectual hero" during the domination of structuralism in the mid-twentieth century and during the 1960s, while Clifford Geertz was an 'icon and ambassador' of anthropology in the second half of the twentieth century. They are both one of the founders of the discourse theory. They not only established a distinct theoretical approaches and methods – structural (Levi-Strauss) and interpretative anthropology (Clifford Geertz), but through their intellectual authority they also inspired paradigms and intellectual movements making structuralism and "interpretation of culture" more than some passing episodes in the history of social thought (in terms of "trendy ideas").

My aim is to make some parallels between these two authors, who despite all the differences that are evident in their epistemological discourses, theoretical approaches and methods (as well as in their ethnographic and anthropological writings itself) still have some similarities in their theorisation and interpretation of culture, which I would like to stress in this paper.

*Key words:* Claude Levi-Strauss, Clifford Geertz, structuralism, culturalism, theory of culture, cultural diversity, anthropological writing